

Educação e Sabedorias Xamânicas no Santo Daime

Ana Paula Kahmann



Educação e Sabedorias Xamânicas no Santo Daime





Reitora
Carmen Lúcia de Lima Helfer
Vice-Reitor
Eltor Breunig
Pró-Reitor de Graduação
Elenor José Schneider
Pró-Reitora de Pesquisa
e Pós-Graduação
Andréia Rosane de Moura Valim
Pró-Reitor de Administração
Dorivaldo Brites de Oliveira
Pró-Reitor de Planejamento
e Desenvolvimento Institucional
Marcelino Hoppe
Pró-Reitor de Extensão
e Relações Comunitárias
Angelo Hoff

EDITORA DA UNISC

Editora
Helga Haas

COMISSÃO EDITORIAL

Helga Haas - Presidente
Andréia Rosane de Moura Valim
Felipe Gustsack
Hugo Thamir Rodrigues
Marcus Vinicius Castro Witczak
Olgário Paulo Vogt
Rafael Eisinger Guimarães
Vanderlei Becker Ribeiro

© *Copyright*: Ana Paula Kahmann
1ª edição 2017
Direitos reservados desta edição:
Universidade de Santa Cruz do Sul

Capa: Denis Ricardo Puhl
(Assessoria de Comunicação e Marketing da UNISC)

Editoração: Clarice Agnes,
Caroline Fagundes Pieczarka.



K12e Kahmann, Ana Paula
Educação e sabedorias xamânicas no Santo Daime [recurso eletrônico] /
Ana Paula Kahmann. 1. ed. – Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 2017.

Dados eletrônicos.

Texto eletrônico.

Modo de acesso: World Wide Web: <www.unisc.br/edunisc>

ISBN: 978-85-7578-471-6

1. Antropologia educacional. 2. Santo Daime (Culto) – Educação.
3. Ayahuasca. 4. Xamanismo. I. Título.

CDD: 370.1

Bibliotecária responsável: Jorcenita Alves Vieira - CRB 10/1319



Avenida Independência, 2293
Fones: (51) 3717-7461 e 3717-7462
96815-900 - Santa Cruz do Sul - RS
E-mail: editora@unisc.br - www.unisc.br/edunisc

Ana Paula Kahmann

Educação e Sabedorias Xamânicas no Santo Daime



Santa Cruz do Sul
EDUNISC
2017

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	5
APRESENTAÇÃO.....	7
1 SOBRE O SANTO DAIME.....	14
1.1 Aspectos históricos.....	14
1.2 Revisão da literatura.....	26
1.2.1 Santo Daime nas Ciências Humanas.....	26
1.2.2 Santo Daime e Educação.....	32
1.2.3 Santo Daime e xamanismo.....	35
2 <i>PERSPECTIVISMO, CORAZONAR E ESTAR</i>	40
2.1 Viveiros de Castro e o <i>perspectivismo</i>	41
2.1.2 Patricio Guerrero Arias e o <i>corazonar</i>	44
2.1.3 Rodolfo Kusch e a cultura <i>estar</i>	51
3 O SANTO DAIME E A EDUCAÇÃO.....	58
3.1 Os trabalhos: estrutura e elementos rituais.....	59
3.2 Os Processos educativos no Santo Daime.....	73
4 EDUCAÇÃO E SABEDORIAS XAMÂNICAS NO SANTO DAIME.....	91
4.1 Entre o ser e o <i>estar</i>	91
4.2 <i>Corazonando</i>	103
4.3 <i>Perspectivismo</i> daimista.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	126
REFERÊNCIAS.....	131



PREFÁCIO

Há muito concordamos que o fenômeno educativo consiste em prática social partilhada, e que não se reduz à chamada educação formal ou à escolarização. Como prática social, a educação é constituída na intersecção de diferentes dimensões da vida, tais como a cultural, a política, a produtiva e a religiosa. A educação pode ser gestada em diferentes espaços, assim como pode estar ancorada em diferentes e múltiplos padrões culturais, conteúdos, métodos, objetivos e instrumentos. Parafraseando Miguel Arroyo, é nessa perspectiva que o livro de Ana Paula Kahmann se insere, na medida em que contribui para a visibilidade de *outros sujeitos, outras pedagogias*.

A pesquisa que originou o livro esteve vinculada à dissertação de mestrado da autora, realizada no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC. Tivemos a honra e o prazer de acompanhar o desenvolvimento da investigação e do texto desde a fase do projeto de pesquisa, que contou com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de bolsa de estudos concedida à Ana Paula no referido Programa.

A autora analisa como os processos educativos podem ser vividos no Santo Daime e como eles se aproximam de perspectivas de educação encontradas nas sabedorias xamânicas. A busca pela compreensão de como os processos educativos ocorrem e como são apreendidos e narrados por frequentadores do Santo Daime foi seu primeiro grande objetivo. O segundo, onde nos parece estar a principal contribuição em termos de originalidade na abordagem em relação ao tema, foi identificar nos processos educativos do Santo Daime indicadores de categorias presentes nos modos de conhecer e aprender dos povos da América e que, de certa forma, constituem elementos-chave para a compreensão das sabedorias xamânicas. Para atingi-los, Ana Paula oferece aos leitores uma excelente apropriação teórica sobre o perspectivismo, o corazonar e o estar, a partir de Eduardo Viveiros de Castro, Patricio Guerrero Arias e Rodolfo Kusch, respectivamente.

Ana Paula andentrou em campos complexos, invisíveis e muitas vezes tão ignorados na academia e no campo da educação. E, ao mesmo tempo, tão necessários e pulsantes em nossa vida ameríndia, em nosso estar, nosso corazonar e nossa capacidade de pensar a partir do corpo/espírito, da vivência, evidenciando aspectos das epistemologias ameríndias, como os sentidos de pensar a planta como professora, em meio a uma educação tão antropocêntrica, como a nossa que coloca o ser humano como centro do universo.

O fio condutor da pesquisa está na identificação e na análise dessas categorias nas narrativas sobre os processos educativos que ocorrem no interior e nas margens do Santo Daime. Ficou muito bem situado o trabalho no campo da Educação, quando Ana Paula pensa os processos educativos, a cura espiritual, o corazonar como



aprendizados e as mirações, os hinos e a peia como metodologias. Para isso, a autora inicia o livro localizando muito bem o leitor a respeito dos aspectos históricos dessa Religião, fruto de um caprichoso trabalho de revisão bibliográfica. Sem abrir mão dos detalhes que compõe a contextualização de seu objeto, ela discorre sobre aspectos igualmente importantes para a compreensão do fenômeno e que estão vinculados aos hinários e aos saberes oriundos das experiências com a *ayahuasca*, nome mais conhecido da bebida de origem indígena em torno da qual se fundamentam e se organizam as principais místicas e rituais da religião.

Ao apontar para a crítica da hegemonia epistemológica da ciência moderna para localizar seu objeto no campo da Educação, a autora constrói uma narrativa fluente e de leitura bastante agradável, ao mesmo tempo complexa e posicionada, revelando uma harmonia entre academia e processos vivenciais e o quanto esses dois aspectos se potencializam, ao situar os saberes ameríndios num diálogo intercientífico, que valoriza as diversidades epistêmicas numa dimensão intercultural, reconhecendo estes conhecimentos como espaços de ricos aprendizados que interrogam nossas verdades absolutizadas numa racionalidade eurocêntrica.

Assim, por todas as razões expostas e por outras que certamente o/a leitor/a descobrirá nas trilhas bem tecidas de *Educação e sabedorias xamânicas no Santo Daime*, é que recomendamos fortemente a leitura desse belo estudo.

Prof. Dr. Éder da Silva Silveira e Prof.^a Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes***

Santa Cruz do Sul, primavera de 2017.

* Historiador, pós-doutor em Educação (PUC-RS). Docente do Programa de Pós-graduação em Educação e do Departamento de História e Geografia da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC. Líder do Grupo de Pesquisa: História, Memórias e Narrativas em Educação.

** Psicóloga, doutora em Educação (UFRGS), professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Educação da UNISC; vice-líder do Grupo de Pesquisa Peabiru: educação ameríndia e interculturalidade(CNPq).



APRESENTAÇÃO

A educação é um processo social, visto que ela tende “a se desenvolver de acordo com as condições sociais, políticas e culturais em diferentes épocas” (ARAÚJO; BRIDI; MOTIM, 2013, p. 223). Como todo processo social, a educação “está sempre em movimento, não segue um único caminho, variando conforme o contexto que se desenvolve” (ARAÚJO; BRIDI; MOTIM, 2013, p. 224). Certa vez, no começo do século XIX, o governo do estado de Virgínia, nos Estados Unidos, sugeriu a líderes indígenas que enviassem alguns de seus jovens para estudar nas escolas dos brancos. Os chefes escreveram uma carta recusando a proposta. Uma das frases dizia o seguinte: “[...] aqueles que são sábios reconhecem que diferentes nações têm concepções diferentes de ver as coisas e, sendo assim, os senhores não ficarão ofendidos ao saber que a vossa ideia de educação não é a mesma que a nossa [...]” (BRANDÃO, 2007, p. 8). Brandão (2007, p. 9), referindo-se a carta anteriormente citada, salienta que:

De tudo o que se discute hoje sobre a educação, algumas das questões entre as mais importantes estão escritas nesta carta de índios. Não há uma forma única de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a sua única prática e o professor profissional não é o seu único praticante.

Percebe-se que para Brandão escola não é sinônimo de educação. Da mesma forma, essa pesquisa parte do princípio de que a educação é um processo social, variando conforme o contexto, e que, também, é proporcionada nos diversos grupos sociais dos quais participamos no decorrer de nossa existência. O chamado processo de socialização, onde aprendemos a ser humanos e viver em sociedade, é proporcionado, atualmente, não só pela escola, mas pelos diversos agentes de socialização, como a família, os meios de comunicação de massa, ou a igreja:

[...] pois são espaços produtores de valores morais e identitários, são, por excelência, espaços formadores de consciência. Todas essas agências seriam capazes de forjar, em tensas e intensas relações, um *habitus*, um *modus operandi* de pensamento, bem como um sistema de disposições orientador de condutas [...] (SETTON, 2008, p.16).

Setton (2008) alerta que o processo de socialização é pensado, na bibliografia existente, através de duas perspectivas. Muitas vezes é visto como condicionamento, controle e imposição social. Já outras vezes é percebido, como no presente trabalho, como um processo de aquisição de conhecimento e aprendizado, como uma dimensão fundamental da formação humana. Os agentes de socialização são “capazes de projetar entendimentos sobre a realidade dos indivíduos ajudando-



os a construir o convívio, a ordem e ou a transformação social” (SETTON, 2008, p.17). Portanto, a prática educativa transcende os muros escolares (SETTON, 2008, p.17). Esse entendimento de socialização como educação também é defendida, por exemplo, por Sposito (2003). Mesmo que a escola, no campo da Educação Formal, pareça ser a forma dominante de socialização para a juventude no século XX, ela não possui o monopólio sobre a educação. Nesse sentido, percebe-se que para Brandão (2007), Setton (2008) e Sposito (2003), as noções de educação e socialização são muito próximas. Afastá-las, alegando que educação prevê planejamento ou controle, seria negar a educação em todas as outras culturas além da ocidental.

Brandão (2007) esclarece que são denominadas de diferentes maneiras as formas comunitárias de ensinar e aprender. Formas essas que fazem com que a educação exista por toda parte, mesmo onde não há escola, através de redes e estruturas sociais que garantem a manutenção do saber entre gerações. Conforme o autor, se costuma denominar de socialização o processo global que tudo envolve. Seria através dele que cada um de nós, ao longo da nossa existência, passaria por:

[...] etapas sucessivas de *inculcação* de tipos de categorias gerais, parciais ou especializadas de saber-e-habilidade. Elas fazem, em conjunto, o contorno da identidade, da ideologia e do modo de vida de um grupo social. Elas fazem, também, do ponto de vista de cada um de nós, aquilo que aos poucos somos, sabemos, fazemos e amamos. A socialização realiza em sua esfera as necessidades e projetos da sociedade, e realiza, em cada um de seus membros, grande parte daquilo que eles precisam para serem reconhecidos como seus e para existirem dentro dela. (BRANDÃO, 2007, p. 23).

Do mesmo modo é denominado de endoculturação o processo no qual o indivíduo, pertencente a determinado grupo social, socializa-se em uma determinada cultura. Ao socializar-se nessa cultura, vai aprendendo de maneira mais ou menos consciente seus saberes, crenças e hábitos (BRANDÃO, 2007). Albuquerque (2015, p. 653-654) afirma que é uma redundância “falar de *saberes culturais*, pois o saber não é uma entidade metafísica que paira acima da cultura, dos homens e da história [...] posto que todo saber é cultural”. Assim, é fundamental para as pesquisas sobre processos educativos em ambientes não escolares, a compreensão da educação como domínio da cultura. Educação e cultura são inseparáveis e, desse modo, os processos educativos são indissociáveis dos processos culturais. As formas como se vivencia a educação, e o que ela compreende, são peculiares a cada cultura (ALBUQUERQUE, 2012a). O Santo Daime possui seus mitos, símbolos e ritos. Eles comunicam valores e saberes que influenciam na construção dos modos de pensar, sentir e agir dos seus participantes. Podemos falar, portanto, em uma cultura daimista.

Na presente pesquisa optou-se por utilizar o termo sabedorias xamânicas ao invés de epistemologias ameríndias. O uso da categoria sabedoria, ao invés de epistemologia, deve-se ao entendimento de que a sabedoria engloba a epistemologia, mas não se restringe a dimensão cognitiva do conhecimento (GUERRERO ARIAS,



2012). Conforme Guerrero Arias (2012) a sabedoria é *sentipensada* e, portanto, engloba não só a razão, mas também o coração, relacionando-se, desse modo, com a espiritualidade. O autor salienta que devemos nos desprender do epistemocentrismo ainda hegemônico na academia, e designar os processos de conhecimento dos povos do *Abya Yala*¹ através de categorias que deem conta de sua própria realidade cultural. O autor afirma que sabedoria e epistemologia diferenciam-se pelo tipo de saber e conhecimento que constroem e pelos horizontes de existências que delas se fazem possíveis.

Já em relação à designação da categoria sabedoria como xamânica, deve-se à importância do xamanismo nas culturas ameríndias, que implica um modo de conhecer e um ideal de conhecimento (VIVEIROS DE CASTRO, 2006). O equivalente funcional do xamanismo indígena, na cultura eurocêntrica ocidental, é, conforme Viveiros de Castro (2006), a ciência. E é nas práticas rituais onde ocorre o aprendizado desses saberes (KUSCH, 2000b). Aprendizado esse que se realiza por revelação. Caracterizando-se a ignorância, ou o não saber, como a ausência de revelação (KUSCH, 2000b, p. 332). Os saberes indígenas provêm dos rituais, pois eles transcendem o objeto e se relacionam, em suma, em um saber para viver (KUSCH, 2000b, 331). Assim, devemos ter em mente que os saberes nas culturas indígenas são produzidos nos rituais, diferentemente da nossa cultura ocidental que, hegemonicamente, pressupõe a academia ou a escola como únicas produtoras de conhecimento. Também nas culturas indígenas o verdadeiro conhecimento é entendido como provindo de revelações ou inspirações e, portanto, não podem ser transmitidos por outros humanos.

Metodologicamente, a investigação se enquadrou em um paradigma interpretativo, de natureza qualitativa. Existem, atualmente, nove igrejas do Santo Daime filiadas ao CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal), no estado do Rio Grande do Sul: Céu do Cruzeiro do Sul, localizada no município de Viamão e a mais antiga delas; CHAVE de São Pedro, localizada em Belém Velho, município de Porto Alegre; Céu de São Miguel, localizada em Picada Verão, interior do município de Sapiranga; Céu da Fraternidade Branca Nossa Senhora de Fátima, localizada no município de Cachoeira do Sul; Céu da Santa Cruz, localizada no município de Santa Cruz do Sul; Céu de São Jorge, localizada no município de Santana do Livramento; Mensageiros da Luz, localizada no município de Caxias do Sul; Céu do Brilho do Sol, localizada no município de Alegrete; e Céu de São Jerônimo, localizada no município de São Jerônimo. Seus membros não são filiados a uma igreja específica, mas sim ao CEFLURIS, não sendo possível precisar o número exato em cada uma delas. Isso também ocorre pelo fato do intenso intercâmbio entre as igrejas no estado. Muitos adeptos, inclusive, vão residir em outras cidades, provisoriamente ou não, para auxiliar as igrejas que necessitam, ou devido à constituição de laços de afetividade

1 *Abya Yala* é como o povo Kuna denominava o nosso continente antes da chegada dos colonizadores. Hoje em dia é um termo utilizado entre diversos movimentos sociais e representantes dos povos indígenas para designar a América. Isso como uma forma de resistência no sentido de utilizar termos não colonialistas para se referir a nós mesmos.



com outras comunidades.

A pesquisa foi realizada com fardados, ex-fardados e visitantes, que apesar de residirem em um mesmo município, frequentam ou frequentaram essas diversas igrejas. Os fardados, como será explicitado mais adiante, são aqueles que se tornaram membros efetivos, passando por um ritual de iniciação. Conforme acordado previamente com os sujeitos colaboradores, eles tiveram seus nomes preservados, criando para si um codinome. Para tentar abranger da melhor forma possível a heterogeneidade de indivíduos que frequentam essas igrejas e suas mais variadas percepções a respeito do tema, delineou-se que o grupo de entrevistados deveria constituir-se de pessoas com diversas idades, classes sociais, funções dentro dos rituais e níveis de contato com o Daime. Dessa forma, o grupo de entrevistados foi constituído por sete pessoas, contando, assim, com quatro mulheres e três homens, que adotaram os seguintes codinomes: **Cássio, Helena, Laudemiro, Maria, Morgana, Paulo e Stela**. Uma vivência anterior com o Santo Daime me permitiu contatar fardados que me auxiliaram a desenhar uma constituição preliminar do grupo de sujeitos da pesquisa, dentro dos critérios estabelecidos. Os sujeitos também foram escolhidos conforme sua disposição em colaborar com a pesquisa. Pela impossibilidade de prestar maiores informações em relação aos sujeitos, devido ao acordo de anonimato, restrinjo-me a expor, através dos quadros abaixo, somente informações mais gerais, como idade, tempo que frequenta o Daime, e tempo de fardamento.

Figura 1 - Quadro de idade dos sujeitos da pesquisa

Idade	Nº de sujeitos
10 a 14 anos	1
25 a 29 anos	1
30 a 34 anos	2
40 a 44 anos	1
45 a 49 anos	1
60 a 64 anos	1

Fonte: Quadro elaborado pela autora.

Figura 2 - Quadro do tempo que os sujeitos frequentam/frequentaram o Daime

Tempo que frequenta/ frequentou o Daime	Nº de sujeitos
Participou de até 10 encontros	1
Participou entre 2 a 5 anos	1
Participa entre 6 a 9 anos	2
Participa a mais de 10 anos	3

Fonte: Quadro elaborado pela autora.



Figura 3 - Quadro do número de sujeitos fardados e não-fardados

Tempo de fardamento	Nº de sujeitos
Não é fardado	2
Ex-fardado	1
Fardado entre 5 a 9 anos	2
Fardado há 10 anos ou mais	2

Fonte: Quadro elaborado pela autora.

Em relação às técnicas de coleta de dados, são utilizadas nessa pesquisa: dados centrados nos sujeitos, produzidos através de entrevistas semiestruturadas; dados provenientes do meio social em que estão inseridos, no caso o hinário² *O Cruzeiro* de Irineu Serra (considerado o hinário tronco da religião), e os hinários *O Justiceiro*, e *Nova Jerusalém*, de Sebastião Mota de Melo (fundador do CEFLURIS), que podem ser considerados documentos internos, ou seja, “relacionados com a vida peculiar das organizações e destinados, geralmente, para o consumo interno de seus membros” (TRIVIÑOS, 1987, p. 139); e a terceira fonte de dados é de caráter bibliográfico. Além dos hinários, anteriormente citados, as entrevistas também são documentos. A entrevista é um documento produzido para fins de pesquisa.

Malheiros (2011, p. 91) afirma que a pesquisa narrativa é utilizada com frequência na educação “para estudar fenômenos que se destacam, principalmente, por fugir dos conceitos aplicados à maioria dos grupos”. Para se chegar às narrativas dos sujeitos daimistas foram utilizadas entrevistas na pesquisa de campo. Em relação às entrevistas, Schmidt e Mahfoud (1993, p. 296) rebatem as críticas existentes dos que a consideram “um instrumento limitado por promover uma situação artificial” e de que ela seria “condicionada pelas necessidades e interesses do pesquisador e, portanto, poderia ser invasiva para o sujeito da pesquisa” (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993, p. 297). Para os autores em questão, ela é um momento de ruptura, que propicia a percepção e a elaboração da experiência cotidiana por parte do indivíduo, o que dificilmente poderia ser captado somente através de observações etnográficas. Eles defendem que é nesse sentido também, que os sujeitos da pesquisa a enxergam, como um momento de refletir sobre suas experiências: a pessoal e a comunitária (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993).

As entrevistas realizadas se enquadram no tipo semiestruturada, também conhecida como semidiretiva ou semiaberta. Elas foram produzidas, portanto, seguindo um roteiro pré-estabelecido. Apesar de conter um roteiro onde apareciam as perguntas principais, esse foi adaptado conforme as circunstâncias, ou devido à posição do sujeito de pesquisa em relação ao Santo Daime. Por vezes algumas questões foram subtraídas, e por outras adicionadas. Foram seguidas as orientações de Manzini (2004) quanto aos cuidados necessários ao se utilizar essa técnica como

² Os hinários são cadernos que contêm os hinos entoados nos rituais religiosos do Santo Daime. Diversas religiões cristãs têm seus respectivos hinários.



procedimento de coleta de dados. As questões foram elaboradas de forma a atingirem os objetivos propostos, observando, também, a sequência das perguntas. Foi realizado um projeto piloto, com um dos integrantes do Santo Daime, para averiguar a necessidade de adequar o roteiro e a linguagem, assim como para verificar o tempo médio da entrevista. Decidiu-se verificar o tempo para decidir quantos encontros seriam precisos para dar conta do roteiro.

Efetuiu-se um contato prévio com os sujeitos participantes para explicar-lhes as condições das entrevistas, que foram individuais, tiveram seus áudios gravados e, posteriormente, submetidas a três procedimentos. Esses procedimentos, compreendidos por Meihy (2002, p. 235) para o tratamento das entrevistas, tratam-se da transcrição, onde foram “colocadas as palavras ditas em estado bruto”; a textualização, ou seja, momento em que foram eliminadas as perguntas e fizeram-se pequenos rearranjos linguísticos para facilitar a compreensão da narrativa; e a transcrição, através da qual “teatralizando o que foi dito”, foi recriada a atmosfera da entrevista, no intuito de “trazer ao leitor o mundo de sensações provocadas pelo contato”, o que obviamente não aconteceria “reproduzindo-se o que foi dito palavra por palavra” (MEIHY, 1991, p. 30). Na transcrição também foram adicionados elementos extratextos às narrativas, como silêncios, suspiros, emoções e, da mesma forma, juntou-se, quando necessário, os assuntos que eventualmente possam ter se separado no desenrolar da entrevista. Na sequência, esse documento foi apresentado ao entrevistado para sua autorização ou pedido de modificações, acompanhado de um termo de consentimento livre e esclarecido, “com especificações sobre seu uso pleno ou relativo” (MEIHY; HOLANDA, 2007, p.17). A preferência da escolha do local da realização das entrevistas foram dadas ao entrevistado, com a precaução de que não fossem espaços agitados ou com muita poluição sonora. Com cada entrevistado foi realizado um encontro. O tempo das entrevistas variou entre 43 minutos a 2 horas e 30 minutos de gravação, totalizando aproximadamente 9 horas e 20 minutos. Um dos sujeitos era menor de idade e, portanto, sua entrevista foi realizada na presença de um dos seus pais.

O objetivo de utilizar, nessa pesquisa, narrativas provenientes de entrevistas semiestruturadas foi produzir dados relacionados ao processo educativo do Santo Daime, e suas possíveis relações com as sabedorias xamânicas, mais especificamente com as seguintes categorias: o *perspectivismo*, de Eduardo Viveiros de Castro; o *corazonar*, de Patricio Guerrero Arias; e o *estar*, de Rodolfo Kusch. Todas essas três categorias são provenientes do estudo de comunidades ameríndias, ou conforme a terminologia defendida por alguns autores, como o caso de Guerrero Arias, dos povos do *Abya Ayala*. Portanto, o *perspectivismo*, o *corazonar* e o *estar* relacionam-se à forma de educação desses povos e, sinais de suas presenças nas narrativas dos daimistas, nos hinários e em algumas fontes bibliográficas, puderam reafirmar relações entre os processos educativos das comunidades xamânicas e do Santo Daime. As entrevistas também se fizeram necessárias para destacar como esses processos educativos podem ser vividos pelos sujeitos daimistas, algo que não é observável. Portanto, essa pesquisa possui uma análise teórico-reflexiva, podendo



ser designada como descritivo-narrativa.

Os rituais do Santo Daime são entendidos pela maioria dos entrevistados como uma escola onde se aprende a viver e se tornar um ser humano melhor. Nessa escola se utiliza a *ayahuasca*, um chá indígena rebatizado como *daime* por Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime. Essa bebida é tida como alucinógena pela cultura etnocêntrica ocidental. Porém, termo “alucinógeno” remete à alucinação, obscurecimento das faculdades mentais, o que é de certo modo preconceituoso ao se referir a determinadas plantas utilizadas em contextos rituais. Para uma melhor designação, Wasson, Hoffman e Ruck (1980, p. 8) propõem a expressão “enteógeno”, que em grego significa “Dios dentro de nosotros”, ou seja, “sustancias vegetales que, cuando se ingieren, proporcionan una experiencia divina”. A bebida, originária do Alto Amazonas, denominada *ayahuasca*, é “concebida como um meio de abrir a percepção humana para o mundo espiritual” (MACRAE, 2005, p. 461), sendo considerada sagrada, e seu uso proposto como enteógeno. Provas arqueológicas mostram a existência do uso ritual na região, há mais de cinco mil anos (SCHULTES, 1972), apesar de ser “apenas documentada com certeza há cerca de duzentos anos” (LUNA, 2005, p. 334). Mais de setenta grupos indígenas ainda a utilizam atualmente, “tendo uma influência considerável em diversos aspectos da sua vida social e religiosa” (LUNA, 2005, p. 334).

Portanto, o **problema** ao qual se pretende responder é: Como os processos educativos podem ser vividos no Santo Daime e como eles podem se aproximar de perspectivas de educação encontradas nas sabedorias xamânicas? Para isso o **capítulo 1** trata do Santo Daime, mais especificamente acerca de seus aspectos históricos e seu estado da arte. O **capítulo 2** ocupa-se da fundamentação teórica. Então, nesses dois primeiros capítulos são definidos os contornos da pesquisa, ou seja, eles foram construídos quase que em sua totalidade na etapa inicial e anterior ao trabalho de campo. O **capítulo 3** visa dar conta do **primeiro objetivo específico**: Descrever e compreender como os processos educativos ocorrem e como são apreendidos, e também narrados, por atuais e/ou antigos frequentadores do Santo Daime. Já o **capítulo 4** disserta sobre o **segundo objetivo específico** que é identificar, nesse processo, indicadores das seguintes categorias: o *perspectivismo* (de Viveiros de Castro), o *corazonar* (de Guerrero Arias) e o *estar* (de Kusch). Essas categorias referem-se aos modos de conhecer/aprender dos povos da América. Suas presenças nos documentos pesquisados indicaram proximidades entre os processos educativos do Santo Daime e as sabedorias xamânicas.



1 SOBRE O SANTO DAIME

1.1 Aspectos históricos

A palavra *ayahuasca* vem da língua quíchua, e significa “cipó dos espíritos” (MACRAE, 1992, p. 28; MACRAE, 2005, p. 461). Conforme Luna (1986) “‘Aya’ quer dizer ‘pessoa morta, alma, espírito’ (‘dead person, soul, spirit’) e ‘Waska’ significa ‘corda, liana, cipó’ (‘cord, liana, vine’)” (LUNA, 1986 apud LABATE, 2004b, p. 63; LABATE, 2005, p. 398). Ela é preparada através do cozimento de dois vegetais da floresta: o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*), da família *Malpighiaceae*, do gênero *Banisteria* e a folha chacrona, também conhecida como “rainha” (*Psychotria veridis*), um arbusto da família *Rubiaceae*. A *Psychotria veridis* possui o alcaloide DMT (N, N-Dimetiltriptamina), que produziria os efeitos visionários dessa planta, mas ele é destruído no sistema digestivo, e no fígado, pela enzima MAO (monoamina oxidase). Já a *Banisteriopsis caapi* contém as beta-carbolinas harmina, harmalina e tetrahydroharmina (THH), que bloqueiam temporariamente a enzima MAO, permitindo que o DMT chegue ao sistema nervoso central, o que também acaba gerando uma elevação nos níveis de serotonina (BIANCHI, 2005, p. 319-320; GROISMAN, 1999, p. 32-34; LABATE, 2005, p. 404; LUNA, 2005, p. 335-337; MACRAE, 1992, p. 45).

A primeira identificação botânica desse chá foi realizada por Richard Spruce, durante sua expedição em 1852 (SCHULTES, 1968). Desde então, houve uma abundante investigação sobre o tema, realizada, em sua maioria, por antropólogos e etnobotânicos. Na antropologia, destaca-se a figura de Gerardo Reichel-Dolmatoff, que passou trinta anos estudando e vivendo com os índios *Tukano* da Amazônia colombiana, analisando e documentando com profundidade o simbolismo de suas crenças e costumes, especialmente o uso ritual da *ayahuasca* (REICHEL-DOLMATOFF, 1997). Em relação à etnobotânica, o pioneiro nos estudos da *Banisteriopsis* foi Richard Evans Schultes. Ele documentou sistematicamente a relação entre os indígenas e as plantas utilizadas em seus rituais, produzindo uma obra considerada de grande valor (LANGDON, 2005, p.16).

Já o antropólogo Luis Eduardo Luna (1986), em sua tese de doutorado, propõe o termo *plant-teachers*, traduzido no Brasil como *plantas mestras* ou *plantas professoras*, para designar as plantas utilizadas com o fim de obter aprendizados entre os mestiços peruanos. Ele esclarece que os vegetalistas³ e muitos grupos indígenas da região acreditam que as plantas possuem um espírito, ou uma “mãe”, com o qual é possível entrar em contato e obter ensinamentos e aprendizados. Então, o termo vegetalista se refere ao fato dessas pessoas atribuírem a origem de seus conhecimentos “aos espíritos de certas plantas, que seriam os verdadeiros professores dos xamãs” (MACRAE, 1992, p. 30). Oliveira (2011, p. 2-3) esclarece que

3 Vegetalismo é o termo inaugurado por Luna (1986), para denominar uma forma de medicina popular realizada por curandeiros de populações rurais do Peru e Colômbia, que conservam antigos conhecimentos indígenas sobre plantas (LABATE, 2004, p. 65).



longe de permanecer “restrito ao âmbito das práticas tradicionais de curandeirismo, o conceito proposto por Luna traça um horizonte, aponta para o aspecto dialógico e transformador da relação entre as pessoas e as plantas psicoativas presentes ao longo da história da humanidade”.

Atualmente, o uso da *ayahuasca* ocorre em diversos contextos. Além de ser utilizada pelos índios, associada ao xamanismo, também é consumida por vegetarianos do Peru, Colômbia, Venezuela, Bolívia e Equador. No Brasil, a *ayahuasca* é denominada de diferentes formas, por indígenas, seringueiros, caboclos, ou pelas chamadas religiões *ayahuasqueiras*.⁴ Somente aqui, em nosso país, que foram desenvolvidas religiões de grupos não indígenas que utilizam essa bebida, sendo as principais o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (UDV)⁵ (LABATE, 2004b, p. 65; LABATE, 2005, p. 398). No Santo Daime e na Barquinha, a bebida é chamada *Daime*, diferentemente, na UDV, ela recebe o nome de *Vegetal* (GOULART, 2005, p. 359):

Essas religiões [...] reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma leitura influenciada pelo cristianismo. Esta releitura [...] é formulada por meio da herança de consumo da *ayahuasca* pelos sistemas de curandeirismo amazônicos e do catolicismo popular, bem como outras fontes: a tradição afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem europeia (sobretudo via o *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e do movimento Rosa Cruz*). (LABATE, 2004b, p. 65).

Em 1985, a expansão de religiões *ayahuasqueiras* nas metrópoles não Amazônicas, e o generalizado alarmismo, levou a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED) a colocá-la na lista de produtos entorpecentes e psicotrópicos proscritos no Brasil, porém sem a autorização do Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN). Perante reações, o CONFEN nomeou uma comissão multidisciplinar para aprofundar o estudo em questão. Esse grupo era composto por antropólogos, historiadores, sociólogos, filósofos, teólogos, médicos e psiquiatras. Após dois anos de pesquisa, a comissão apontou que a *ayahuasca* não traz malefícios sociais. Os usuários seguiam preceitos éticos predominantes no resto da sociedade brasileira, e suas comunidades eram bem integradas em seus ambientes, havendo harmonia entre gerações, origens e classes. Constatou-se, também, que as comunidades urbanas, apesar de distantes da Amazônia, seguiam de perto as práticas rituais e doutrinárias oriundas da floresta. Então, o CONFEN liberou, em 1987, o uso da *ayahuasca* para fins religiosos como o do Santo Daime (LABATE, 2005, p. 408-409; MACRAE, 1992, p. 79-83; MACRAE, 2005, p. 465).

4 Categoria antropológica inaugurada no livro *O uso ritual da ayahuasca* (LABATE; ARAÚJO, 2004). Refere-se “a movimentos religiosos originários no Brasil, que têm como uma de suas bases o uso ritual da *ayahuasca*” (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

5 A UDV, conhecida popularmente como União do Vegetal, possui como nome de registro *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal* (GOULART, 2005, p. 358).



Porém, essa legalidade foi novamente questionada em 1988, e em 1994, o que levou o CONFEN a recomendar a restrição de seu uso por mulheres grávidas, menores de idade ou pessoas com distúrbios psiquiátricos. Em 2004 o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), antigo CONFEN, suspendeu as restrições no caso de grávidas e menores de idade, e instituiu um novo Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), sendo o relatório final publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 25 de janeiro de 2010. Esse relatório afirma que: “A instituição do Grupo Multidisciplinar de Trabalho expressa dever constitucional do Estado Brasileiro de proteger as manifestações populares e indígenas e garantir o direito de liberdade religiosa”. Assim foi ratificada “a legitimidade do uso religioso da *ayahuasca* como rica e ancestral manifestação cultural que, exatamente pela relevância de seu valor histórico, antropológico e social é credora da proteção do Estado”.⁶

O Santo Daime foi a primeira religião *ayahuasqueira* do Brasil. Ela surgiu no Acre, no início dos anos 1930, com o neto de escravos Raimundo Irineu Serra, chamado pelos seus seguidores de Mestre Irineu. Irineu nasceu em São Vicente Ferrer, no Maranhão, em 15 de dezembro de 1890.⁷ Provavelmente em 1909, ele comprou uma passagem de barco para Belém. Pretendia, como outros migrantes nordestinos, trabalhar no Amazonas com extração do látex (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 80). Na região Norte, participou da Guarda Territorial até chegar ao posto de Cabo. Em seguida, passou no concurso para integrar a Comissão de Limites, criada pelo Governo Federal para delimitar as fronteiras entre Acre, Bolívia e Peru, comandado pelo Marechal Rondon. Este nomeou Irineu com o cargo de Tesoureiro da Tropa (GREGANICH, 2010, p. 52). Após ter dado baixa na Comissão de Limites, Irineu partiu, em busca de ocupação, para o município de Xapurí (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 85)⁸ chegando ao estado do Acre em 1912.⁹

Nos anos em que trabalhou na floresta amazônica, Irineu teve profundo contato com o conhecimento e cultura locais, travando relações com grupos Caxinawá brasileiros e peruanos (MACRAE, 1992, p. 61). Assim, juntamente com

6 Relatório completo disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/1574499/dou-secao-1-26-01-2010-pg-57>>. Acesso em 10 de junho de 2016.

7 Conforme informação difundida na bibliografia daimista e ayahuasqueira (LABATE, 2004; GROISMAN, 1999; MACRAE, 1992, 2000; ALBUQUERQUE, 2011c; ARAÚJO, 1999; GOULART, 2004; TEIXEIRA, 2004; LABATE; ROSE; SANTOS, 2008), no Alto Santo, e entre os demais seguidores, Mestre Irineu nasceu em 1892. Mas Neves (2011, p. 30), conta que localizou o registro de batismo de Irineu, em sua cidade natal, onde consta o ano de 1890. De acordo Moreira e MacRae (2011, p. 401), na certidão de batismo de Irineu está registrado que ele nasceu em 1890 e em sua identidade consta o ano de 1892.

8 “Vários autores afirmam que, ao chegar ao Acre, Irineu aportou inicialmente em Xapuri, em 1912” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 81). Labate (2004) ainda declara que isso teria ocorrido quando Irineu tinha 20 anos de idade. Mas, segundo Albuquerque (2006; 2007b), Irineu chegou ao Acre em 1912, com 19 anos, na cidade de Brasileia (AC).

9 Geralmente é citado 1912 como o ano que Irineu migrou para a Amazônia. Essa informação aparece em Araújo (1999); Labate (2004); Albuquerque (2006; 2007a; 2007b); MacRae (1992). Já MacRae (2000), e Moreira e MacRae (2011), situam em 1912 o ano que Irineu chegou ao Acre, estando antes, porém, no estado do Amazonas.



seus companheiros e conterrâneos, os irmãos Antônio e André Costa, Irineu tomou a *ayahuasca* pela primeira vez.¹⁰ A iniciação de Irineu com a *ayahuasca* foi por volta dos anos de 1912 e 1913 (ALBUQUERQUE, 2006, p. 4928; ALBUQUERQUE, 2007b, p. 104).¹¹ O fato se sucedeu na região de Cobija, na Bolívia, por intermédio de um *ayahuasquero* peruano, conhecido como Dom Crescêncio Pizango “cujos conhecimentos eram atribuídos a um rei inca de nome Huascar” (MACRAE, 1992, p. 62).¹² MacRae (2000, p. 16) esclarece que, conforme relatos, Crescêncio era descendente dos Incas e esse, por sua vez, trabalharia com uma entidade espiritual chamada Pizango “un caboclo que sabía donde vivían las golondrinas”. Nesse ritual, portanto, havia a invocação de entidades espirituais indígenas, o que por muitos era considerado um “pacto satânico” (MACRAE, 2000, p. 15). Conta-se, também, que no local havia uma lata de dezoito litros onde se guardava a *ayahuasca*:

A cierta altura de la sesión, Raimundo Irineu Serra vio a Pisango dentro de la lata, y éste le ordenó que invitase a sus compañeros a ver dentro del recipiente y a preguntarles si estaban viendo alguna cosa. Cuando ellos miraron y no vieron nada más que el líquido, aquel dijo: “Yo soy D. Pisango, el guía de esta bebida. Solamente tú aprenderás tanto cuanto yo sé. O más” Y desapareció. (JACCOUD, 1992, p. 39 apud MACRAE, 2000, p. 16).

Após algum tempo, Irineu teria passado a vivenciar uma miração¹³ repetida, onde lhe aparecia uma entidade feminina, a quem primeiramente chamou de Clara, mas que após veio a ser reconhecida como a Rainha da Floresta, ou Nossa Senhora da Conceição. A primeira aparição dessa entidade teria ocorrido, conforme a crença daimista, em uma noite de lua cheia: Irineu após tomar *ayahuasca* passou a olhar para a lua, que começou a aproximar-se dele. Dentro da lua pode ver uma senhora muito bonita sentada em uma poltrona, e em sua cabeça havia uma águia pronta para alçar voo. Em sua conversa com a entidade, Irineu terminou por perceber que ela não tinha relação com Satanás, mas sim, que se tratava da Deusa Universal (MACRAE, 2000, p. 17).

10 Carioca (2000) afirma que Antônio e André Costa eram primos de Irineu. MacRae (2000) declara que a *ayahuasca* teria sido apresentada a Irineu por Antonio Costa, não citando André Costa nessa ocasião.

11 Araújo (1999) e Albuquerque (2012a) atribuem à década de 20 a iniciação de Irineu com a *ayahuasca*.

12 A região de Cobija, na Bolívia, também é descrita por MacRae (1992, p. 27) como uma “selva fronteira entre o Brasil e o Peru”. Pesquisadores como Teixeira (2004, p. 27) e Silva (2004, p. 53), provavelmente baseados em Couto (1989), afirmam que Irineu conheceu a *ayahuasca* no Peru ou nas selvas peruanas.

13 A miração, conforme Alex Polari de Alverga (1996) “[...] é um termo que foi cunhado na tradição do Santo Daime pelo Mestre Irineu para designar o estado visionário que a bebida produz. O verbo ‘mirar’ corresponde a olhar, contemplar. Dele deriva-se o substantivo ‘mirante’, que é um local alto e isolado onde se pode descortinar uma vasta paisagem. A palavra ‘miração’ une contemplação mais ação (mira+ação).” É a “relação interativa do Eu com as visões [...]” e “vem quase sempre acompanhado de uma voz interior que guia, acompanha ou dirige o processo” (ALVERGA, 1996, não paginado).



Durante essa aparição, Clara (Rainha da Floresta) teria lhe ordenado que fizesse um retiro de oito dias na mata, sem poder ver e nem falar com ninguém, comendo apenas macaxeira (mandioca) cozida e sem sal, e tomando chá de cidreira sem açúcar, para se purificar. Isso porque ele teria aceitado um chamado para introduzir a *ayahuasca* no mundo dos brancos. Nesse período ele recebeu¹⁴ o hino “Lua Branca”, o primeiro de um conjunto de cento e vinte e nove hinos recebidos no decorrer de sua vida. Esse conjunto de hinos é denominado “O Cruzeiro”. É atribuída à Rainha da Floresta toda a estrutura e elementos dos rituais do Santo Daime. Ela é quem teria dito a Irineu, ao longo de sua existência, como proceder em relação à constituição da nova doutrina, já que “teria lhe dado também o título de ‘Chefe Império Juramidam’, identificando-o com outras entidades espirituais incaicas, precursoras na utilização da *ayahuasca*, como o rei Huascar” (MACRAE, 1992, p. 67). Fundamentado em Luna (1986), MacRae (1992) discorre sobre o processo de iniciação entre os vegetalistas, que pressupõe um período de afastamento social e restrições dietéticas e sexuais, o que seria fundamental para as plantas revelarem suas lições. Ele afirma que ao mesmo processo tradicional de iniciação e desenvolvimento xamânico, submeteu-se Irineu:

[...] vemos que Mestre Irineu, como outros vegetalistas da região, após passar uma temporada afastado do convívio social e seguindo uma dieta restrita, recebeu valiosos ensinamentos diretamente da planta professora, ou do espírito associado a ela. Também o tratamento de “Mestre” que lhe foi concedido parece apontar a sua filiação à tradição vegetalista, onde os mais graduados são chamados dessa forma. (MACRAE, 1992, p. 64).

De acordo com Moreira e MacRae (2011), Irineu, juntamente com os irmãos Antônio e André Costa, fundaram um centro precursor do Daime, o Círculo de Regeneração e Fé (CRF),¹⁵ em Brasileia (AC), na fronteira com a Bolívia. Conforme registros encontrados por esses pesquisadores, o centro provavelmente funcionou entre 1916 e 1943 (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 108).¹⁶ O CRF também ficou conhecido como Centro da Rainha da Floresta (LABATE, 2004b, p. 69). Porém, o primeiro Código Penal Republicano, convertido em lei em 1890, punia crimes de: curandeirismo (art. 158) e espiritismo (art. 157) (BRASIL, 1890). Espiritismo era entendido como relacionado à evocação de espíritos, feitiçaria e bruxaria. A criminalização dessas práticas, como também da capoeira (art. 402), evidencia uma

14 De acordo com os daimistas, os hinos não são compostos, mas “recebidos” do plano espiritual. O item 2.4 explica com mais profundidade esse processo.

15 A informação de que Irineu funda o CRF juntamente com os irmãos Costa também aparece em Labate (2004, p. 69), Araújo (1999, p. 41) e Silva (2004, p. 62). Porém, Albuquerque (2006, p.4928; 2007b, p.104) e MacRae (1992, p. 62), afirmam que Irineu apenas participava do CRF, e seus fundadores foram os irmãos Costa.

16 Labate (2004, p. 69) afirma que o CRF foi fundado em 1930. No entanto Araújo (1999, p. 41), Albuquerque (2006, p. 4928; 2007b, p. 104) e MacRae (1992, p. 62) situam a fundação do CRF na década de 20.



imposição legal da cultura europeia e seus valores. O fato da maioria dos integrantes serem negros, e visão generalizada de que a *ayahuasca* era demoníaca, tornou o CRF alvo de perseguição policial, sob a acusação de feitiçaria. Para evitar essa perseguição as reuniões eram itinerantes.

Além dessas perseguições, conflitos com sua companheira na época, Emília Rosa Amorim, que não aceitava o uso do Daime, e um desentendimento com Antônio Costa, provavelmente contribuíram para Irineu deixar o CRF e instalar-se em 1920, na cidade de Rio Branco (AC) (MOREIRA; MACRAE, p. 111-112).¹⁷ Três dias após chegar a Rio Branco, Irineu retorna à vida militar, ingressando na corporação da Força Policial, na qual atuou até 1929.¹⁸ Nessa instituição fez grandes amigos que mais tarde tornaram-se seus defensores ou até mesmo seguidores. Durante o período, continuou solitariamente preparando seu Daime e o utilizando em seus dias de folga (MOREIRA; MACRAE, p.112 -116). Em 1930 Irineu resolve, com sua então companheira D. Francisca, a participar de um novo assentamento num local chamado Vila Ivonete, passando a trabalhar como agricultor. No mesmo ano, no dia 26 de maio, realiza a primeira sessão aberta com o Daime.¹⁹

No ano de 1945, Irineu sai de Vila Ivonete mudando-se com sua família e seguidores para a Colocação de Espalhado, na Colônia Custódio Freire, também em Rio Branco (AC), porém, mais afastada do centro do município (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 227-228). Ao mudar-se providenciou um espaço para a realização de seus trabalhos espirituais e mudou o nome de Colocação Espalhado para Alto da Santa Cruz. O local, que contava com cerca de 500 hectares, garantia certa privacidade ao grupo, já que muitas vezes eram perseguidos por sua forma de religiosidade. E, também, possibilitou que Irineu abrigasse novos seguidores que não possuíam terras (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 230-231). Formou-se, então, uma comunidade que chegou a abrigar mais de 40 famílias. Essa comunidade, e a Igreja, ficaram conhecidas como Alto Santo (LABATE, 2004b, p. 69). Nesse novo ambiente Irineu funda o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), que é institucionalizado, porém, somente

17 De acordo com Labate (2004, p. 69), Irineu “em 1945 ganhou de um político local uma colocação (pedaço de terra) em Rio Branco, para onde se mudou junto com sua família e alguns seguidores [...]”. Portanto, o ano em que Irineu se muda de Brasileia para Rio Branco, em Moreira e MacRae (2011) e MacRae (1992) aparece como sendo 1920, e em Labate (2004) como 1945. Já Araújo (1999, p. 31-32) atribui à década de 20 a iniciação de Irineu com a *ayahuasca*, época em que ainda seria cabo da guarda territorial. Albuquerque (2012a) também localiza nos idos de 1920 a iniciação de Irineu com a *ayahuasca*, informações essas que divergem da data de fundação do CRF em 1916.

18 Araújo (1999, p.41) e Silva (2004, p. 62) provavelmente fundamentando-se em MacRae (1992, p. 64) afirmam que Irineu deu baixa em seu cargo de cabo apenas em 1932. Araújo (1999, p. 41) ainda afirma que Irineu não deixou o exército até esse ano, e que em Rio Branco trabalhou na Guarda Florestal. Já Silva (2004, p. 62) afirma que em Rio Branco Irineu ingressou na Guarda Territorial.

19 Na literatura daimista é indicado no ano de 1930, ou na década de 30, o início do Santo Daime. Porém há algumas discordâncias: Labate (2004, p. 69) indica que o CRF é que foi fundado em 1930 e, MacRae (1992, p. 67) e Silva (2004, p. 62), afirmam que é em 1931 que Irineu passa a realizar sessões públicas com *ayahuasca*.



em 1963²⁰ (ASSIS; LABATE, 2014, p. 13). Em 1971, aos 79 anos de idade, veio a falecer Mestre Irineu. O que mais se destaca na sua história é a interculturalidade. Isso porque sua vida foi marcada por um conjunto de vivências ligadas à ancestralidade africana, ao Maranhão, à floresta amazônica e culturas indígenas, ao catolicismo, às tropas lideradas pelo marechal Rondon, à extração do látex, e à passagem de perseguido pela polícia a um membro dessa instituição.

Sebastião Mota de Melo, mais conhecido como Padrinho Sebastião, nasceu em 7 de outubro de 1920, no município de Eurinepé (AM), num seringal às margens do rio Juruá. Antes de conhecer o Daime, ele aprendeu a trabalhar em mesa de atuação espírita. Assim, incorporava guias espirituais da linha do espiritismo kardecista, como o médico José Bezerra de Menezes e o professor Antônio Jorge, atendendo doentes e realizando curas espirituais. Em 1959 muda-se para os arredores de Rio Branco (AC), indo morar nas terras da família de sua mulher, uma área conhecida como Colônia 5000. Sebastião conhece Mestre Irineu em 1965, quando chega ao Alto Santo em busca de cura para uma doença no fígado. Terminou, então, por frequentar o local, onde passou a receber hinos e logo veio a ocupar uma posição de destaque (LABATE, 2004b, p. 70; ARAÚJO, 1999, p. 41; MACRAE, 1992, p. 71-72).

Em 1968 Sebastião começou a liderar sua própria comunidade, formando uma extensão do Santo Daime na Colônia Cinco Mil (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 331). Sua comunidade era relativamente longe da igreja do Mestre Irineu. Por essa razão ele tinha permissão para: preparar seu próprio Daime, destinando metade da sua produção ao Alto Santo; e officiar com seu grupo suas próprias cerimônias (MACRAE, 2005, p. 466; 1992, p. 72). Após o falecimento de Irineu, Leôncio Gomes, indicado para suceder o Mestre, colocou em questão a continuidade dessa autorização (MACRAE, 1992, p. 72). Esse, e diversos outros conflitos e disputas entre Leôncio e Sebastião, envolvendo a legitimidade da sucessão, acarreta uma grande ruptura. Assim, Padrinho Sebastião, acompanhado de seus seguidores, rompe com a organização e funda o CEFLURIS, registrado em 1974 (LABATE, 2004b, p. 70).²¹ A partir da fundação do CEFLURIS fragmentou-se a coesão do grupo, podendo-se “afirmar que o Santo Daime deixou de ser uma organização relativamente homogênea, processo que desde então tem se intensificado cada vez mais” (ASSIS; LABATE, 2014, p. 14).

A Colônia Cinco Mil, sede do CEFLURIS na época, passou a viver uma experiência comunitária a partir de 1976, abrigando em torno de 300 pessoas (LABATE, 2004b, p. 70). Os seguidores originais eram muito pobres, frequentemente analfabetos e muito identificados com valores caboclos do Amazonas. Nessa época, a luta armada contra a ditadura havia sido esmagada. A mídia era censurada, havia muitos prisioneiros políticos e a cultura brasileira era descaracterizada. Ideias hippies e do movimento “New Age” (Nova Era) chegavam ao Brasil, e parte da juventude optou por essa

20 Geralmente aparece a indicação de 1945 como o ano de origem do Alto Santo. Porém Araújo (1999, p. 31) situa a sua origem na década de 30.

21 De acordo com Goulart (2005, p. 364) o centro só foi oficializado juridicamente, como entidade religiosa filantrópica, em 1978.



forma de resistência. Assim, espalharam-se as notícias sobre um chá indígena que supostamente dava acesso ao reino espiritual. E um fluxo constante de visitantes começou a chegar aos diversos grupos de Daime (MACRAE, 2005, p. 467).

Conforme MacRae (2005, p. 468), a reação dos outros grupos daimistas com os forasteiros era de rejeição, e poucos eram admitidos nos rituais. A única exceção foi a comunidade do Padrinho Sebastião, que simpatizou com esses recém-chegados, e vários destes acabaram integrando-se ao local. O psicólogo carioca Paulo Roberto Souza e Silva, após sua segunda visita, funda, em 1982, a primeira igreja fora da região amazônica, na cidade do Rio de Janeiro, denominada Céu do Mar. Alex Polari, ex-guerrilheiro e preso político recém-liberto, funda em 1983 a segunda igreja do “sul”, o Céu da Montanha, em Visconde de Mauá (RJ). Já Lúcio Mórtimer, estudante de sociologia que não chegou a terminar o curso, foi responsável pela passagem dos hinos da tradição oral ao formato escrito, criando os cadernos de hinário (LABATE, 2004b, p.71; ASSIS; LABATE, 2014, p. 16). Assim, inicia-se na primeira metade da década de 80, a expansão do Santo Daime para o resto do Brasil. Essa expansão acarreta um “processo de transformação demográfica e social do Santo Daime- de negros e caboclos de baixa escolaridade, comunidades pobres e ligadas ao seringueiro e fortes laços consanguíneos, para população urbana, branca, de classe média e alto nível educacional” (ASSIS; LABATE, 2014, p.16). Desse modo, o Santo Daime passa a ser ressignificado, constituindo-se efetivamente como uma religião quando ingressa nessa nova paisagem (ASSIS; LABATE, 2014, p. 17). Atualmente, o Santo Daime conta com, aproximadamente, 50 filiais distribuídas pelo território nacional.²² No estado do Rio Grande do Sul, onde foi realizada a presente pesquisa, a primeira igreja foi o Céu do Cruzeiro do Sul, localizada no município de Viamão, e fundada somente no início da década de 90.

Em 1983, Sebastião e parte de sua comunidade (Colônia Cinco Mil), mudam-se, devido a visões onde Sebastião teria recebido um chamado para sair da cidade e ir para a floresta “um lugar protegido pela divindade e para onde deveria conduzir seu povo” (TEIXEIRA, 2004, p. 53). Eles terminam por instalar-se em uma terra no interior da floresta Amazônica cedida pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Nessa terra, localizada na beira do igarapé Mapiá, afluente do Rio Purus, na Floresta Nacional do Purus, situada no seio da Reserva Nacional do Inauini-Pauini (município de Pauini- AM), foi fundado o Céu do Mapiá (LABATE, 2004b, p. 71; OLIVEIRA, 2007, p. 20). O Céu do Mapiá é, atualmente, a principal referência das comunidades daimistas, sendo o “centro social e simbólico do CEFLURIS” (LABATE, 2004b, p. 71), ou a “sede mundial da religião” (OLIVEIRA, 2007, p. 20). Desde a morte de Sebastião em 1990, o CEFLURIS está sob a responsabilidade de seu filho Alfredo Gregório de Melo, residente do Céu do Mapiá.

A partir da segunda metade da década de 1980, o Daime passa a expandir-

²² Disponível em: <www.santodaime.org/site/institucional/nossas-instituicoes/iceflu>. Acesso em: 15 dez. 2015.

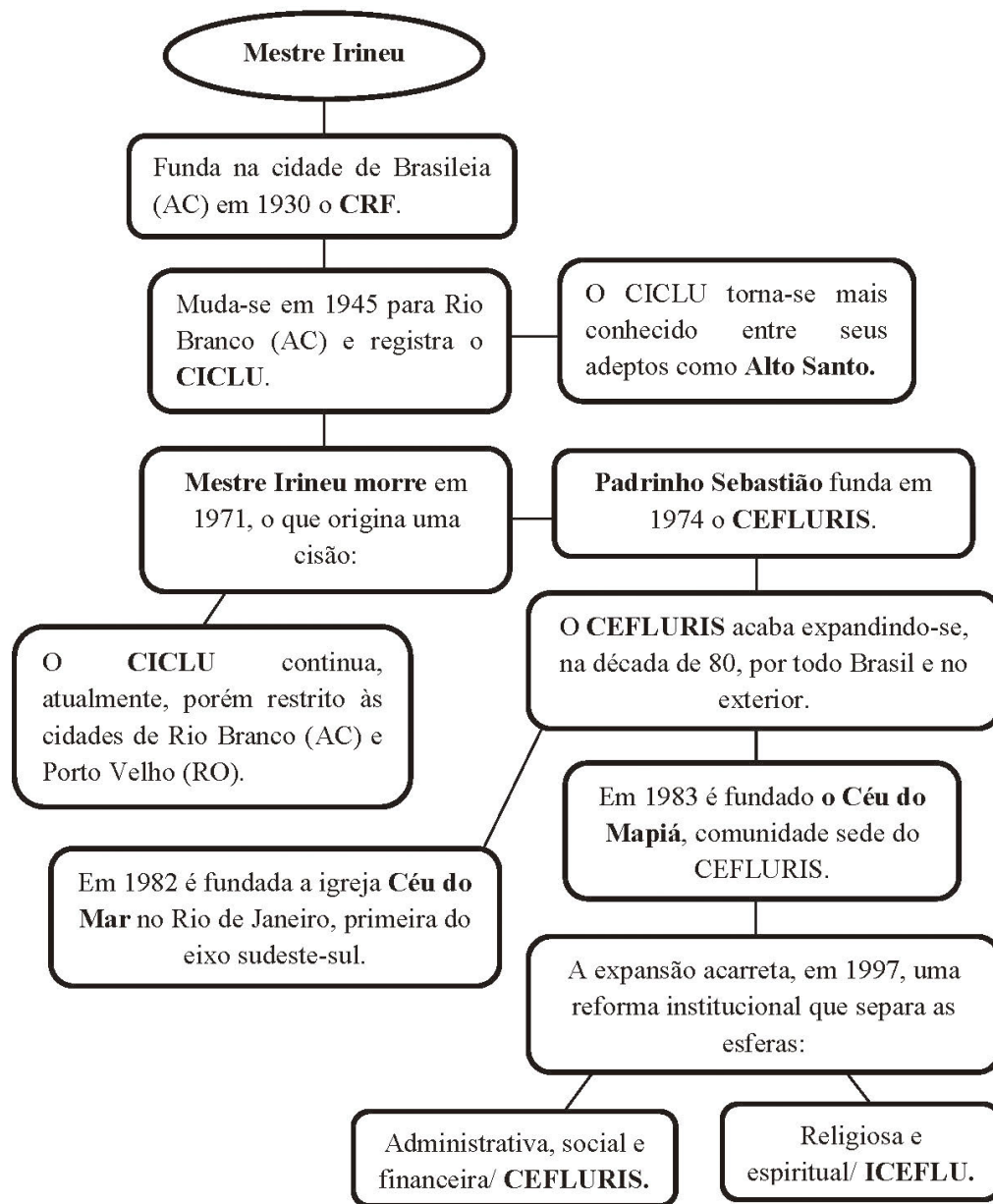
se também para o exterior. Atualmente existem cerca de 60 filiais fora do Brasil,²³ em pelo menos 43 países. Desses 43 países 22 são europeus: Alemanha, Armênia (Eurásia), Áustria, Bélgica, Eslovênia, Eslováquia, Espanha, Finlândia, França, Grécia, Holanda, Inglaterra, Irlanda, Itália, País de Gales, Polônia, Portugal, República Tcheca, Romênia, Suécia, Suíça e Turquia (Eurásia); 7 são países da América do Sul: Argentina, Colômbia, Chile, Equador, Peru e Uruguai (além do Brasil); 3 são países Asiáticos: Índia, Japão e Rússia; 3 são países da África: África do Sul, Marrocos e Quênia; 3 são nações do Oriente Médio: Irã, Israel e Palestina; 3 são países da América do Norte: EUA, Canadá e México; e 2 são países da Oceania: Austrália e Nova Zelândia (ASSIS; LABATE, 2014, p. 20-21). Essa sua inserção nos grandes centros urbanos e em outras paisagens brasileiras e internacionais atraem, conforme Assis e Labate (2014), uma *esquerda mística*. Os citados pesquisadores designam por esse conceito “uma esquerda apolítica, ou seja, pessoas de caráter humanista, antimaterialista e filantrópico, distantes do espírito capitalista de acumulação e que [...] acreditam que a revolução e mudança estrutural da sociedade dar-se-ão através da [...] prática espiritual” (ASSIS; LABATE, 2014, p. 18).

Devido a esse crescimento, foi realizada no CEFLURIS, em 1997, uma ampla reforma institucional, separando a esfera religiosa da administrativa. Essa linha daimista, desde a sua origem, propõe-se em não ser apenas uma religião, mas fomentar a vida em comunidades ecológicas, extrativistas e sustentáveis. Tanto que Couto (1989) denomina o CEFLURIS de “Movimento Religioso Ecológico”. Transcorre que a Igreja alterou seu nome para Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo- ICEFLU. Cria-se, concomitantemente, o Instituto de Desenvolvimento Ambiental IDA/CEFLURIS, de caráter ambiental e social, que visa fomentar a instalação e o desenvolvimento de comunidades agroextrativistas sustentáveis. O novo nome ICEFLU, porém, não se tornou muito popular entre os daimistas, de modo que eles continuam usando, no dia a dia, o antigo nome (CEFLURIS). O mesmo ocorre nos trabalhos acadêmicos, o que conforme Labate, Rose e Santos (2008, p. 26) “pode indicar que essa vem se tornando uma espécie de categoria antropológica usada para se referir à vasta rede de igrejas e comunidades daimistas que aceitam a liderança de Sebastião Mota de Melo”. Por isso nessa pesquisa opta-se, também, por utilizar a sigla CEFLURIS para se referir à igreja fundada por Sebastião Mota de Melo.

²³ Disponível em: <www.santodaime.org/site/institucional/nossas-instituicoes/iceflu>. Acesso em: 15 dez. 2015.



Esquema 1 - Esquema do percurso histórico do Santo Daime



Fonte: Esquema elaborado pela autora.

Atualmente existem diferentes grupos que podem ser identificados como Santo Daime. O CEFLURIS inicialmente é uma dissidência do grupo denominado Alto Santo (CIGLU), e fundado pelo Mestre Irineu. Mas, atualmente, as igrejas que se denominam Alto Santo (CIGLU) são poucas, e restritas à cidade de Rio Branco (AC) e de Porto Velho (RO). Já o CEFLURIS tornou-se mais conhecido, e se destaca com um maior número de membros, expandindo-se pelas principais capitais do Brasil e para outros países (LABATE, 2004b, p. 66-68). Além do CEFLURIS, existem hoje várias outras dissidências, ou grupos que se tornaram independentes mediante autorização, mas que não se expandiram tanto quanto este. São grupos que romperam com o Alto Santo, com o CEFLURIS, ou até mesmo que romperam com outros grupos dissidentes. Todos eles

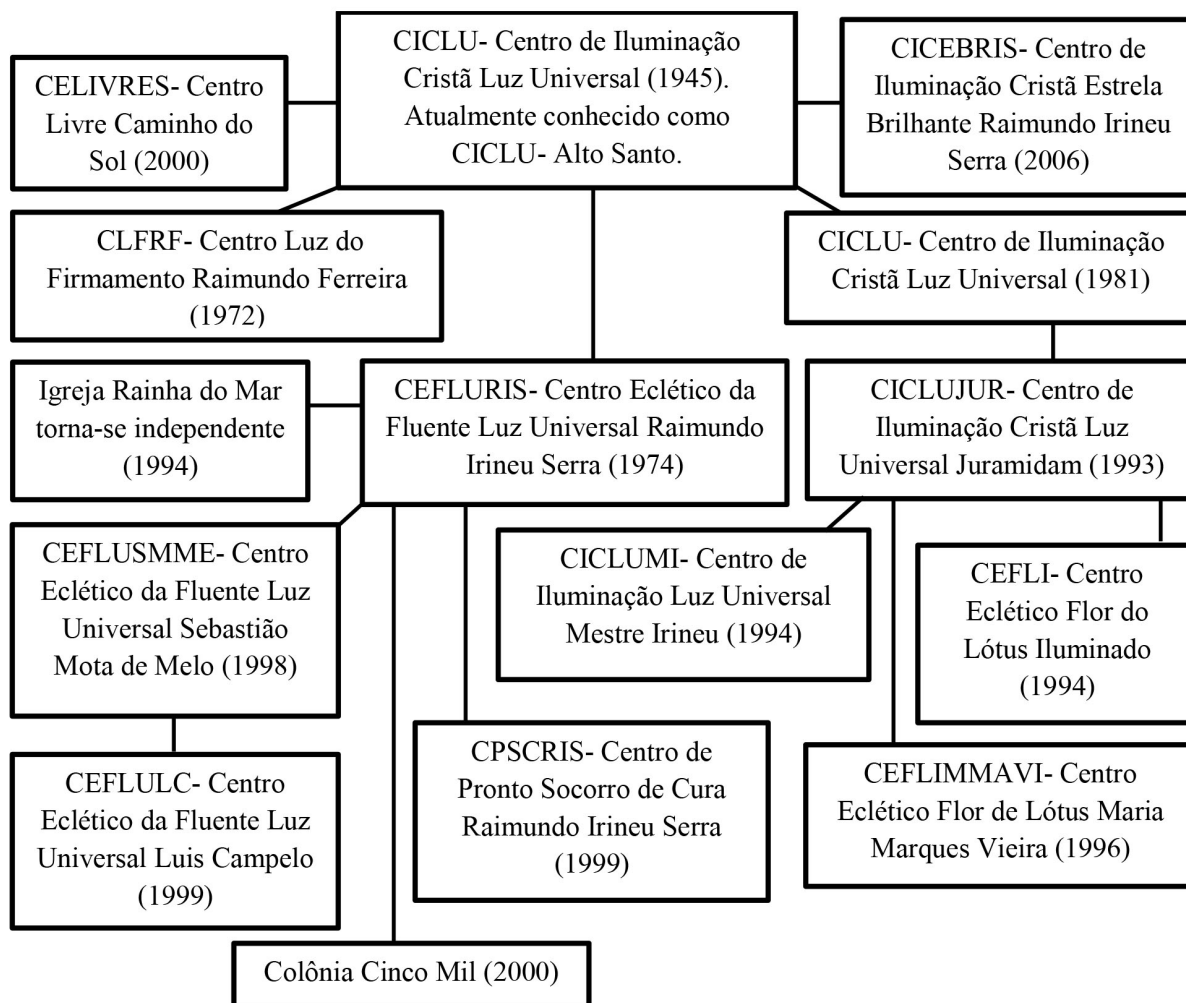
se originam em Raimundo Irineu Serra, e compartilham elementos básicos da doutrina do Santo Daime, embora também tenham divergências e diferenças. Diferente do que aconteceu com o CICLU, no CEFLURIS, em ocasião da morte de Sebastião Mota de Melo, não houve contestação da legitimidade de seu filho, Padrinho Alfredo, como seu sucessor. Mas, mesmo assim, houve uma fragmentação e pluralização do Santo Daime, já que muitas igrejas, incorporando novas religiosidades e expressões locais, foram tornando-se independentes em termos institucionais, adquirindo autonomia em relação à matriz institucional na Amazônia (ASSIS; LABATE, 2014, p. 22).

De acordo com o site *A Família Juramidam*,²⁴ em 1972 foi fundado o CLFRF (Centro Luz do Firmamento Raimundo Ferreira) por Loredó, que foi designado feitor do Daime por Irineu, e recebeu autorização deste para produzir a bebida em sua própria residência. Em 1981, Francisco Fernando Filho, conhecido como Tetéo, rompe com o CICLU, levando consigo os documentos do centro. Isso acarreta uma disputa judicial que termina com a vitória de Tetéo. O antigo centro, criado por Irineu, passa então a se chamar CICLU-Alto Santo, enquanto o grupo dissidente é denominado CICLU (GOULART, 2005, p. 365). Em 1993, Luiz Mendes funda o CICLUJUR (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam), que se torna independente do CICLU. Em 1994, sob a liderança de Marco Imperial, a Igreja Rainha do Mar, localizada no Rio de Janeiro, torna-se independente do CEFLURIS. Também em 1994, ocorre a criação do CICLUMI (Centro de Iluminação Luz Universal Mestre Irineu) e do CEFLI (Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado). Esses dois centros tornam-se independentes do CICLUJUR. Em 1996 foi criado o CEFLIMMAVI (Centro Eclético Flor de Lótus Maria Marques Vieira), dissidência do CICLUJUR, localizado em Rio Branco (AC). Em 1998 foi criado o CEFLUSMME (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo) quando a Igreja Céu do Mar se desliga do CEFLURIS. Em 1999 criou-se o CEFLULC (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Luis Campelo) no momento em que seu fundador José Ricardo se desmembrou do CEFLUSMME. Em 1999 fundou-se o CPSCRIS (Centro de Pronto Socorro de Cura Raimundo Irineu Serra), ocasião em que Raimundo Nonato se desliga do CEFLURIS. No ano 2000, a Colônia Cinco Mil, local da primeira comunidade de Sebastião Mota de Melo, desliga-se do CEFLURIS. Também no ano 2000, ocorre a criação do CELIVRES (Centro Livre Caminho do Sol), uma dissidência do CICLU- Alto Santo. Por fim, em 2006 criou-se o CICEBRIS (Centro de Iluminação Cristã Estrela Brilhante Raimundo Irineu Serra), dissidência do CICLU- Alto Santo, fundado por Daniel Serra, sobrinho de Irineu.

24 Disponível em: <http://afamiliajuramidam.org/os_filhos_de_juramidam/genealogia.htm>. Acesso em: 05 abr. 2016.



Esquema 2 - Esquema ilustrativo das dissidências daimistas



Fonte: Esquema ilustrativo elaborado pela autora.

Além desses centros que possuem como ponto de origem a comunidade de Irineu Serra, existem inúmeros outros que são designados como Santo Daime ou Daime. Esta se tornou uma designação genérica para locais que utilizam a bebida *ayahuasca*, termo esse empregado tanto pela mídia, quanto por seus adeptos. Além dos grupos dissidentes do Santo Daime, também existem as dissidências das outras duas religiões *ayahuasqueiras*: da Barquinha e da UDV. Essas dissidências dão origem a “novas modalidades urbanas de consumo da *ayahuasca*, relacionadas ao movimento Nova Era, às terapias holísticas, a vários orientalismos, às artes (como pintura, teatro e música) e mesmo ao tratamento de moradores de rua” (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008, p. 37).

No livro *A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, Labate (2004b), denomina esses novos grupos de *neoayahuasqueiros*. Os *neoayahuasqueiros* rejeitariam os modelos religiosos tradicionais das denominadas religiões *ayahuasqueiras*, sem, no entanto, cair no uso considerado profano e que entenderia a *ayahuasca* como droga. De acordo com Labate (2004b, p. 225), nesses novos grupos

“são então fabricados novos tipos de rituais e elaborados discursiva e simbolicamente referenciais filosóficos, existenciais, terapêuticos e mesmo religiosos, que introduzem rupturas significativas no universo de consumo da ayahuasca no Brasil”.

Apesar da diversidade de grupos que se autodenominam ou são denominados de Santo Daime, ao utilizar-se essa expressão geralmente se está falando do CEFLURIS. Isso porque o CEFLURIS, como já foi visto, é atualmente a igreja daimista com maior número adeptos, possuindo filiais em todas as regiões do Brasil e em vários países do exterior. O mesmo também vale para essa pesquisa, já que essa é a igreja frequentada pelos seus sujeitos. Portanto, quando aqui se fala em Santo Daime, refere-se ao CEFLURIS. E quando se fala em daime se está referindo ao chá da *ayahuasca*. Porém, para não haver confusão, considerou-se importante salientar a diversidade de grupos que se autodenominam ou são denominados dessa forma.

1.2 Revisão da literatura

Aqui são relacionadas e sintetizadas as pesquisas já realizadas com o foco sobre o Santo Daime e que, de algum modo, serviram como fontes bibliográficas. Constam aqui, dissertações e teses, assim como livros científicos referentes a essa temática, constituindo, assim, um estado da arte, ou seja, a revisão da literatura. Inicia-se com as pesquisas realizadas sobre o Santo Daime na área das Ciências Humanas, indo para aquelas realizadas dentro da educação, ou que o foco é o Santo Daime como um processo educativo e, por fim, as que relacionam o Santo Daime ao xamanismo. Portanto, não constam pesquisas realizadas na área da saúde, por exemplo. E também não constam pesquisas realizadas em outras religiões *ayahuasqueiras* como a UDV, ou a Barquinha. Através do estado da arte aqui apresentado, pode-se visualizar, também, que a presente pesquisa é pioneira em relação ao problema, objetivos e fundamentação teórica.

1.2.1 Santo Daime nas Ciências Humanas

O objetivo aqui é destacar somente as principais dissertações e teses localizadas durante a realização dessa pesquisa e que tratam especificamente sobre o Santo Daime, mais especificamente sobre o Alto Santo ou CEFLURIS. Esses estudos foram encontrados a partir de buscas realizadas no google (<http://www.google.com.br>), no site do NEIP (neip.info), no portal da CAPES (<http://www.periodicos.capes.gov.br/>), e nos repositórios digitais das universidades federais. Muitos deles, os que são anteriores a 2007, estavam indicados no artigo *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras* (LABATE, 2004a) ou no livro *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico* (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008). Todas as investigações encontradas dentro do recorte descrito anteriormente estão relacionadas no quadro abaixo. O quadro está disposto, na vertical, por ordem alfabética do sobrenome do (a) pesquisador (a), do mesmo modo que aparece nas referências. Na horizontal ele está organizado da seguinte maneira: número da pesquisa (conferido por mim),



que somam um total de vinte e cinco; sobrenome e nome do (a) autor (a); ano em que a pesquisa foi concluída e apresentada; o título dado à pesquisa; o nível, ou seja, se era uma pesquisa de mestrado ou doutorado, e a área do conhecimento em que estava inserida; e por fim, a instituição no qual a pesquisa foi realizada. Sempre abaixo dessas informações aparecem os objetivos da pesquisa em questão.

Figura 4 - Quadro das pesquisas acadêmicas realizadas nas Ciências Humanas, em nível de mestrado ou doutorado, sobre o Santo Daime

(continua)

Nº	AUTOR (A)	ANO	TÍTULO	NÍVEL/ ÁREA	INST.
1	ALVES JUNIOR, Antonio Marques	2007	<i>Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime</i>	Mestrado em Ciências da Religião	PUC-SP
OBJETIVOS: “[...] entender o processo pelo qual a Umbanda se inseriu e foi ganhando corpo no Santo Daime” (ALVES JUNIOR, 2007, p.13).					
2	ASSIS, Glauber Loures de	2013	<i>Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo</i>	Mestrado em Sociologia	UFMG
OBJETIVOS: “[...] pensar sociologicamente o Santo Daime para além do norte do Brasil; [...] refletir extensivamente sobre a inserção do Santo Daime no contexto religioso global” (ASSIS, 2013, p. 6-7).					
3	CEMIN, Arneide Bandeira	1998	<i>Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime</i>	Doutorado em Antropologia Social	USP
OBJETIVOS: “A autora tem como objetivo analisar a questão do poder simbólico dentro do culto” (SILVA, 2004, p.19).					
4	COUTO, Fernando de La Roque	1989	<i>Santos e xamãs</i>	Mestrado em Antropologia	UNB
OBJETIVOS: “[...] focalizar o uso ritualizado da <i>ayahuasca</i> como <i>folk medicine</i> por caboclos amazônicos, organizando de um modo geral o conhecimento sobre esse assento particularmente amplo, mais especificamente no que denominamos ‘Família Juramidã’” (COUTO, 1989, não paginado).					
5	DIAS JUNIOR, Walter	1992	<i>O império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime</i>	Mestrado em Ciências Sociais	PUC-SP
OBJETIVOS: “[...] elaborar uma cartografia do imaginário do Santo Daime, enfocando principalmente seu processo de expansão para os grandes centros urbanos [...]” (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008, p. 29).					



Figura 4 - Quadro das pesquisas acadêmicas realizadas nas Ciências Humanas, em nível de mestrado ou doutorado, sobre o Santo Daime

(continuação)

Nº	AUTOR (A)	ANO	TÍTULO	NÍVEL/ ÁREA	INST.
6	ESTEVES, Nilda Maria Gomes	2010	<i>Sincretismo em movimento: um estudo dos adeptos do Santo Daime do grupo Cefluris na vila Céu do Mapiá</i>	Mestrado em Ciências Sociais	UNESP
OBJETIVOS: “[...] compreensão do sincretismo cultural desenvolvida na trajetória do CEFLURIS [...] pelas conexões que estabeleceram com outras expressões religiosas que fazem uso de psicoativos para compreender as transformações do grupo como parte do processo de globalização e localização [...]” (GOMES, 2010, p.14).					
7	FERREIRA, Cláudio Alvarez	2008	<i>O vinho das almas: xamanismo e cristianismo no Santo Daime</i>	Mestrado em Ciências da Religião	PUC-SP
OBJETIVOS: Buscar “[...] uma compreensão mais aprofundada do movimento daimista. Pretendemos é mostrar que [...] o Santo Daime não é exatamente um movimento xamânico. [...] mas fundamentalmente uma manifestação religiosa que tem como seu eixo doutrinário central o cristianismo [...]” (FERREIRA, 2008, p. 9).					
8	GOULART, Sandra Lúcia	1996	<i>Raízes culturais do Santo Daime</i>	Mestrado em Antropologia Social	USP
OBJETIVOS: Contextualizar histórica e culturalmente a religião do Santo Daime.					
9	GROISMAN, Alberto	1991	<i>Eu venho da floresta: Ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá</i>	Mestrado em Antropologia Social	UFSC
OBJETIVOS: “O objetivo central da pesquisa era investigar o alcance da influência do xamanismo indígena na construção da visão de mundo e nas práticas religiosas dos adeptos do Santo Daime” (GROISMAN, 1999, p.11).					
10	GUSMAN NETO, Celso Luz	2012	<i>Transgredir é inevitável: pontos de tensão entre umbanda e Santo Daime</i>	Mestrado em Ciências da Religião	PUC-SP
OBJETIVOS: Compreender as “razões de fundo das relações entre Umbanda e Santo Daime que geram tensão” (GUSMAN NETO, 2012, p. 12).					
11	LIMA, Sérgio Alex Silva	2005	<i>Experiências e símbolos de transformação na doutrina da floresta</i>	Mestrado em Ciências da Religião	UFJF
OBJETIVO: “[...] encontrar semelhanças e paralelos entre as narrativas a respeito dessas consequências consideradas como decorrência do pertencimento ao universo simbólico daimista, e alguns apontamentos e reflexões referentes aos processos transformacionais, especialmente às que transcorrem em meios sociais que vivem sob forte influência da dimensão místico-religiosa” (LIMA, 2005, p. 4).					



Figura 4 - Quadro das pesquisas acadêmicas realizadas nas Ciências Humanas, em nível de mestrado ou doutorado, sobre o Santo Daime

(continuação)

Nº	AUTOR (A)	ANO	TÍTULO	NÍVEL/ ÁREA	INST.
12	MOREIRA, Paulo	2006	<i>Eu venho de longe: uma história de vida de Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime</i>	Mestrado em Ciências Sociais	UFBA
OBJETIVOS: Compreender e contextualizar a trajetória de Raimundo Irineu Serra.					
13	NASCIMENTO, Dávila Maria da Cruz Andrade	2014	<i>Memória do Santo Daime na Paraíba: vinte anos de histórias ao Som e na Luz da Floresta</i>	Mestrado em Ciências das Religiões	UFPB
OBJETIVOS: “[...] compreender como, no processo de expansão para os grandes centros urbanos e o exterior, o Santo Daime chega à Paraíba e reúne o primeiro grupo de seguidores que formaram a primeira igreja do Nordeste e demais grupos paraibanos. Objetivamos saber quais componentes deste solo proporcionaram o estabelecimento desse segmento religioso neste campo, a formação do povo daimista paraibano, suas particularidades e tendências” (NASCIMENTO, 2014, p. 7).					
14	OLIVEIRA, Isabela	2007	<i>Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação</i>	Doutorado em História	UNB
OBJETIVOS: Avaliar como se deu a constituição do significado atual da <i>ayahuasca</i> dentro do Santo Daime, já que “ao longo do processo de formação da religião houve uma resignificação do sentido original da bebida” (OLIVEIRA, 2007, p. 8).					
15	OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de	2008	<i>Santo Daime- o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos</i>	Doutorado em Sociologia	UFC
OBJETIVOS: Analisar os hinos da doutrina do Santo Daime, os diversos tipos de rituais que constituem o <i>corpus</i> da religião em questão e destacar a relação entre ensino e aprendizagem a partir dos hinos, do transe e da performance (OLIVEIRA, 2008, p. 9).					
16	PELÁEZ, Maria Cristina	1994	<i>No mundo se cura tudo. Interpretação sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime</i>	Mestrado em Antropologia Social	UFSC
OBJETIVOS: Analisar “as representações de saúde, doença e cura de um grupo de adeptos da Doutrina do Santo Daime de Florianópolis” (PELÁEZ, 1994, não paginado).					
17	RAMOS, Maria de Fátima Henrique de Almeida	2002	<i>Santo Daime: a colônia cinco mil e a contracultura (1977-1983)</i>	Mestrado em História	UFPE
OBJETIVOS: “[...] estudar [...] esse processo no qual o Santo Daime ganhou visibilidade a partir do momento em que o padrinho Sebastião rompeu com o grupo do Mestre Irineu, o fundador, e passou a receber “cabeludos” de várias partes do mundo, [...] e dirigindo sua gente de volta à floresta, sagrada, numa negação do modo de vida urbano, causa de todos os males [...]” (RAMOS, 2002, não paginado).					



Figura 4 - Quadro das pesquisas acadêmicas realizadas nas Ciências Humanas, em nível de mestrado ou doutorado, sobre o Santo Daime

(continuação)

Nº	AUTOR (A)	ANO	TÍTULO	NÍVEL/ ÁREA	INST.
18	REHEN, Lucas Kastrup Fonseca	2007	<i>Recebido e ofertado: a natureza dos hinos nos rituais do Santo Daime</i>	Mestrado em Ciências Sociais	UERJ
OBJETIVOS: “[...] investigar a música e sua centralidade nos rituais do Santo Daime ligados ao ‘Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra’ (CEFLURIS)” (REHEN, 2007, p. 9).					
19	ROMERO, Antonio Enrique Fonseca	2004	<i>Autopoiese e educação no movimento do Santo Daime</i>	Mestrado em Educação	UFAM
OBJETIVOS: Dissertação não encontrada. Tentou-se localizá-la pelo sistema COMUT (Programa de Comutação Bibliográfica), mas não estava disponível na instituição de origem.					
20	ROSE, Isabel Santana de	2005	<i>Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime</i>	Mestrado em Antropologia Social	UFSC
OBJETIVOS: “[...] levantar e definir as principais categorias culturais envolvidas na experiência dos processos de cura, saúde e doença para os participantes do Céu da Mantiqueira e compreender estas categorias em suas relações com os procedimentos terapêuticos grupais, buscando identificar os modelos que motivam e sustentam estes procedimentos e categorias culturais” (ROSE, 2005, p. 3).					
21	SCURO, Juan	2012	<i>No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa</i>	Mestrado em Antropologia Social	UFRGS
OBJETIVOS: Compreender a transnacionalização da religião do Santo Daime para o Uruguai a partir da década de 1990, como se produziu essa transnacionalização e quais os mecanismos que essa nova alteridade gera no novo contexto nacional (SCURO, 2012, não paginado).					
22	SILVA, Clodomir Monteiro da	1983	<i>O Palácio de Juramidam-Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição</i>	Mestrado em Antropologia Cultural	UFPE
OBJETIVOS: “[...] reconstituir o processo histórico formativo dos grupos, a estrutura simbólica e social, bem como as partes centrais dos rituais” (SILVA, 1983, não paginado).					
23	SILVA, Leandro Okamoto da	2004	<i>Marachimbé chegou foi para apurar. Estudo sobre castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime</i>	Mestrado em Ciências da Religião	PUC-SP
OBJETIVOS: Compreender a peia atendendo-se aos seus efeitos, ou seja, “aos relatos de pessoas que a vivenciaram nos rituais e às implicações dessas vivências para essas pessoas” (SILVA, 2004, p. 5).					



Figura 4 - Quadro das pesquisas acadêmicas realizadas nas Ciências Humanas, em nível de mestrado ou doutorado, sobre o Santo Daime

(conclusão)

Nº	AUTOR (A)	ANO	TÍTULO	NÍVEL/ ÁREA	INST.
24	SILVEIRA, Tamara Christine Carneiro	2007	<i>Em busca da “Santa Luz”: um estudo sobre a experiência do êxtase místico-religioso na comunidade do Santo Daime</i>	Mestrado em Ciências da Religião	UFJF
<p>OBJETIVOS: “[...] estudar o significado das manifestações do êxtase místico-religioso na comunidade do Santo Daime” e “constatar que influências a utilização da ayahuasca e de outros elementos ritualísticos exercem durante as cerimônias religiosas como propiciadores do êxtase [...] Buscamos compreender também os sentidos outorgados pelos <i>ayahuasqueiros</i> às suas experiências por meio da dissecação de suas produções discursivas sobre as mirações [...] além de focar o que os praticantes captam como alterações comportamentais provenientes dela” (SILVEIRA, 2007, s/p).</p>					
25	TEIXEIRA, Mara Rosane Coelho	2004	<i>Em roda de meninos: um estudo sobre a visão de mundo construída pelas crianças na cotidianidade da doutrina do Santo Daime na vila Céu do Mapiá</i>	Mestrado em Educação	UFSC
<p>OBJETIVOS: “[...] compreender a visão de mundo que as crianças constroem na cotidianidade da doutrina do Santo Daime, na Vila Céu do Mapiá, no estado do Amazonas, a partir das experiências que vivenciam no espaço das brincadeiras, na elaboração dos saberes e das práticas religiosas ritualísticas denominadas “Trabalhos Espirituais” (TEIXEIRA, 2004, p. 9).</p>					

Fonte: Quadro elaborado pela autora.

Como se pode visualizar no quadro, a maioria das pesquisas encontradas dentro do recorte anteriormente estipulado, somando um total de quatro, foram realizadas junto ao mestrado de Ciências da Religião da PUC-SP. A PUC-SP também foi a instituição que realizou o maior número de pesquisas sobre o Santo Daime, contabilizando cinco. No Rio Grande do Sul só teve uma dissertação sobre o Santo Daime realizada junto à UFRGS. Uma segunda dissertação, dentro da mesma instituição, não foi adicionada ao quadro. Isso porque tratava, além do Santo Daime, sobre a UDV. A área que se destaca com o maior número de pesquisas é a Antropologia com oito, seguida das Ciências da Religião com sete trabalhos. Na Educação foram realizadas apenas duas dissertações de mestrado, uma pela UFAM e outra pela UFSC, que serão destacadas, na sequência, juntamente com outros trabalhos sobre educação.



1.2.2 Santo Daime e Educação

Na área da educação foram encontrados seis artigos da professora Maria Betânia Barbosa Albuquerque (2006; 2007a; 2007b; 2011c; 2012a; 2012b), pesquisadora do Programa de Pós- Graduação em Educação da UEPA, na linha de pesquisa *Saberes culturais e educação na Amazônia*. Também, da mesma autora, foi publicado o livro *Epistemologias e saberes da ayahuasca* (2011a). Tratando sobre educação, mas não em um programa de pós-graduação específico dessa área, foi localizada a tese em sociologia de José Erivan Bezerra de Oliveira (2008), pela UFC, denominada *Santo Daime - o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos*. Já no livro *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico* (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008), são citados também, na área da educação, as dissertações de Antonio Enrique Fonseca Romero (2004) *Autopoiese e educação no movimento do Santo Daime*, pela UFAM, e de Mara Rosane Coelho Teixeira (2004) *Em roda dos meninos: um estudo da visão de mundo construída pelas crianças na cotidianidade da doutrina do Santo Daime na vila Céu do Mapiá/AM*, pela UFSC. Além das dissertações, aparece no referido livro que ambos os autores possuem, cada um, dois textos publicados. Porém, não foi possível localizar dois desses trabalhos (ROMERO, 2003; 2004). Assim, se sintetiza, aqui, os que puderam ser encontrados. Quando possível aparece nas referências os links de acesso. Os trabalhos descritos a seguir, por relacionarem o Santo Daime à educação, são importantes na medida em que mostram que outras pesquisas já realizaram esse movimento, apesar de possuírem diferentes metodologias, categorias e referencial teórico.

O artigo *Práticas educativas na religião do Santo Daime: anotações para uma história da educação não-escolar* (ALBUQUERQUE, 2007b) tem como objetivo historiar a origem das práticas culturais centradas no uso de bebidas fermentadas na Amazônia, identificar os aspectos pedagógicos da religião e verificar os valores que marcam seu ensino. Seu argumento fundamental parte do princípio de que o Daime é uma experiência essencialmente pedagógica, cujos saberes fornecem a lógica que direciona o modo de pensar e viver das pessoas que dela comungam. Albuquerque afirma que essa religião foi compreendida como uma escola onde, sob o estado expandido da consciência, um estado pedagógico por excelência, o grupo busca conhecimentos considerados essenciais para si. O ensino ocorreria através da tradição oral, baseada na forma estética do canto. Ela identifica ao final, como valor essencial, a multiculturalidade e o respeito à diversidade de formas de vida, o que configura, segundo a autora, o que Paulo Freire denominou “pedagogia da tolerância”. Da mesma forma, essas proposições defendidas pela pesquisadora aparecem em outro texto de sua autoria, intitulado *Pedagogia da floresta: um estudo sobre prática educativas centradas no culto ao Santo Daime* (ALBUQUERQUE, 2006).

Em *Os saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime*, Albuquerque (2012b), realiza uma síntese de sua pesquisa de pós-doutoramento, intitulada *Epistemologias e saberes da ayahuasca*, realizada na Universidade de Coimbra, sob a supervisão de Boaventura de Sousa Santos. Essa pesquisa também



serviu de base para um livro de mesmo nome (ALBUQUERQUE, 2011b). A autora parte do pressuposto de que o Daime é um professor, e que na religião se vivencia um processo educativo, no qual um conjunto de saberes é circulado e aprendido. Desse modo, caracterizar-se-ia como uma escola, com uma proposta pedagógica própria, um conteúdo de ensino (saberes), um método, uma visão de conhecimento e formas de disciplinamento. A questão central desse estudo foi o que as pessoas dizem ter aprendido com o Daime. Para isso, Albuquerque utilizou como recursos metodológicos a pesquisa bibliográfica, documental e de campo. E como fontes de pesquisa, além de uma bibliografia sobre religiões *ayahuasqueiras*, a pesquisadora fez uso de hinários, entrevistas com daimistas do Brasil, e de outros países. Por fim, ela dividiu os principais saberes do daime nas seguintes categorias: saberes ecológicos-ambientais, cognitivos, estéticos, medicinais, e para a paz. Os textos *Religião e educação: os saberes da ayahuasca no Santo Daime* (ALBUQUERQUE, 2011c) e *Educação, epistemologia e saberes na religião do Santo Daime* (ALBUQUERQUE, 2012a) expressaram, de forma similar, as metodologias e as categorias trabalhadas em sua pesquisa.

Albuquerque em *Filosofia, educação e religião: conexões a partir do Santo Daime* (2007a) salientou que uma característica da religião do Santo Daime é o fato dela funcionar como uma escola que transmite um determinado saber. No caso, um saber associado ao espiritual, ao autoconhecimento, pois é daí que partiria sua filosofia: que o verdadeiro conhecimento adviria desses planos. Conforme essa religião, o espírito não se encontraria somente nos humanos, mas nos animais, plantas, outros elementos da natureza, permeando tudo o que existe. Essa visão acarreta em dissoluções das oposições entre natureza e cultura, corpo e espírito. Assim, o respeito à diversidade e à natureza, em suas diferentes formas, seria constitutivo da filosofia educacional daimista. Do mesmo modo, afirmaria o valor do múltiplo e do plural, sendo a multiculturalidade (na medida em que reúne diversas formas de religiosidade como a indígena, o cristianismo, espiritismo, influências africanas e o esoterismo) fundamental à educação no Santo Daime.

Oliveira (2008), que analisou em sua tese os hinos do Santo Daime, os compreendeu como portadores do conhecimento nesse espaço, sendo por ele considerados tanto o veículo de transmissão, como o próprio conhecimento em si. O sociólogo destacou a relação entre ensino e aprendizagem, afirmando que os hinos carregam um conjunto de instruções, e representam um sistema de compreensão da realidade. Através deles, o adepto iria “galgando degraus do conhecimento” (OLIVEIRA, 2008, p. 233), progredindo material e espiritualmente. Oliveira considerou essa religião uma escola espiritual baseada no modelo pedagógico por ele denominado de “ecletismo evolutivo”, já que beberia da tradição cristã, indígena, espírita, umbandista e de religiões orientais.

A dissertação de Antonio Enrique Fonseca Romero (2004), infelizmente não foi encontrada. Também não foi possível localizar seu artigo *Santo Daime, educação e cidadania* (ROMERO, 2003). Ambos os trabalhos foram buscados pela internet e da mesma forma pelo COMUT, mas sem êxito. No entanto o artigo *Novos movimentos*



sociais, cidadania e educação na vila Céu do Mapiá (ROMERO; THOMÉ, 2004) trata da pesquisa de dissertação de Romero, na época em andamento, onde ele “analisa a relevância educacional dos movimentos sociais em relação a construção da cidadania” (ROMERO; THOMÉ, 2004, p. 27). É defendido que o Santo Daime trata-se de um movimento social que apresenta características dos novos movimentos religiosos e dos movimentos ecológicos. De acordo com o autor, sua pesquisa pretendeu responder, na vivência do cotidiano da vila Céu do Mapiá, “de que forma os membros do Santo Daime aprendem, se estruturam como grupo, se desenvolvem, que tipo de sociedade ideal desejam construir e que tipo de conhecimentos, competências e habilidades precisam ter para a vida em sociedade e no mundo pós-moderno” (ROMERO, THOMÉ, 2004, p. 30).

Mara Rosane Coelho Teixeira (2004), inserida na linha de pesquisa Educação e Movimentos Sociais, do mestrado em Educação da UFSC, abordou o Santo Daime como um movimento de fundo ecológico, religioso, cultural e social. A pesquisadora, que trabalhou como professora na Escola Cruzeiro do Céu, localizada na vila Céu do Mapiá, buscou compreender a visão de mundo construída pelas crianças que ali vivem. Ela mostra que a construção dos saberes são perpassadas pelos diferentes aspectos da cotidianidade da doutrina do Santo Daime e que “a rede de saberes e fazeres na qual as crianças encontram-se envolvidas na Escola Cruzeiro do Céu, no Centro de Medicina da Floresta, no Projeto de Tecelagem e nos Trabalhos Espirituais, oportunizam às mesmas ‘[...]estar sendo uma presença no mundo’” (TEIXEIRA, 2004, p. 18).

Já no artigo *As crianças da floresta: na cotidianidade da doutrina do Santo Daime* (TEIXEIRA, 2005), Teixeira descreve a sua experiência de pesquisa com as crianças do Céu do Mapiá, comunidade caracterizada por ela “como um foco de resistência à estrutura social existente hoje no país” (TEIXEIRA, 2005, p. 28). O texto *Em roda dos meninos: um estudo da visão de mundo construída pelas crianças na cotidianidade da doutrina do Santo Daime na vila Céu do Mapiá/AM-2003* (TEIXEIRA, 2006), da mesma forma que o anterior, teve como referência a sua dissertação. Ele constitui-se numa síntese de sua pesquisa de mestrado e integra os Anais da 58ª reunião da SBPC, contando os seguintes itens: introdução, metodologia, resultados e conclusões. A interpretação dos dados em sua pesquisa, provindos do exercício etnográfico, permitiu, conforme a autora, “perceber que as crianças da pesquisa vivenciam sua infância, constroem saberes significativos, ao mesmo tempo em que participam das práticas religiosas que edificam sua visão de mundo” (TEIXEIRA, 2006, não paginado).

Dos pesquisadores anteriormente citados, dois em especial, Albuquerque (2006; 2007a; 2007b; 2011b, 2011c; 2012a; 2012b) e Oliveira (2008), tornaram-se mais importantes ao desenrolar da escrita desse trabalho. Isso por afirmarem o fato de que os rituais do Santo Daime se constituem em uma experiência pedagógica, que abrange um conjunto de saberes específicos, caracterizando-se, assim, como uma escola. Albuquerque, devido à qualidade e extensão de seus escritos, foi a principal referência na área da educação e com quem foi possível um maior diálogo.



A leitura de suas obras também foi fundamental para ampliação e aprofundamento do referencial teórico. Os trabalhos de Teixeira (2004; 2005; 2006) e Romero (2003; 2004), por tratarem mais especificamente sobre o Céu do Mapíá, ativeram-se sobre o cotidiano dessa vila, tendo uma relevância secundária para essa pesquisa.

Enquanto Albuquerque e Oliveira trataram o Santo Daime como uma escola, Romero e Teixeira o abordaram como um movimento social. Como Oliveira é da sociologia, pode-se perceber que na área da educação o Santo Daime foi tratado predominantemente como um movimento. Porém, o que importa a essa pesquisa não é aproximar o Santo Daime da escola ocidental, da nossa concepção de pedagogia, da educação proporcionada pelos movimentos sociais ou se é possível se aprender, ou não, no interior de uma religião. Também não vem ao caso discorrer sobre se o Santo Daime é mesmo uma religião ou se constitui em um movimento religioso. Esse trabalho diferencia-se dos anteriormente apresentados por entender os rituais como fonte de saber. Os rituais são aqui entendidos como equivalentes funcionais da escola nas culturas ameríndias. Apesar de muitas vezes se falar sobre “metodologia”, “conteúdo” ou “objetivos”, por faltarem conceitos mais adequados, o que se pretendeu, aqui, foi compreender como esses processos educativos ocorrem, e identificar relações entre o Santo Daime e a educação fundamentada nas sabedorias xamânicas. Por isso discorre-se, a seguir, sobre as principais pesquisas que relacionam o Santo Daime ao xamanismo.

1.2.3 Santo Daime e xamanismo

Como fonte para a localização de pesquisas que de alguma forma relacionam o Santo Daime ao xamanismo, foram utilizados, principalmente, o artigo *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras* (LABATE, 2004a) e o livro *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico* (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008). Ambas as pesquisas de revisão bibliográfica, que resultaram na escrita do artigo e do livro, referem-se às religiões *ayahuasqueiras*. Mas, coloco aqui, seguindo a ordem do ano, somente os trabalhos acadêmicos referentes ao Santo Daime, como é o caso de Clodomir Monteiro da Silva (1983), Fernando de La Rocque Couto (1989), Alberto Groisman (1991), Edward MacRae (1992), Tania Soibelman (1995), Arneide Bandeira Cemin (1998), Jussara Rezende Araújo (1999). A maioria dessas pesquisas acadêmicas tornaram-se livros. Isso facilitou o meu acesso, de maneira que pudesse entrar em contato com elas. Outras estavam disponíveis na internet, ou também, serviram de referência para artigos publicados por seus autores. Como a presente pesquisa versa sobre o *corazonar*, o *perspectivismo* e a cultura do *estar*, alguns desses trabalhos tornaram-se fundamentais, pois possibilitaram, juntamente com as entrevistas, relacionar o processo educativo do Santo Daime a essas categorias constituintes da educação e sabedorias xamânicas.

Clodomir Monteiro da Silva é pioneiro nos trabalhos acadêmicos sobre o Santo Daime. Sua dissertação de mestrado em antropologia, defendida em 1983 na UFPE, denominou-se *O palácio de Juramidam- Santo Daime: um ritual de transcendência*



e *despoluição*. De acordo com o antropólogo, o Santo Daime insere-se em um contexto de práticas xamânicas, e seria caracterizado pela presença de um transe coletivo e individual. Seus principais líderes, denominados pelo grupo de padrinhos, seriam xamãs e, assim como o xamanismo, o Daime estaria relacionado à atividade de cura. Outros traços da cultura indígena também seriam encontrados no Santo Daime, conforme o autor, nos seguintes aspectos: forma de preparar a bebida, ritual onde se ingere essa bebida, palavras presentes nos hinos, hierofania do sol e da lua, e acentuada influência das visões extáticas, designadas como mirações, na forma de perceber o mundo (SILVA, 1983).

Fernando de La Rocque Couto defendeu, em 1989, sua dissertação em antropologia pela UNB chamada *Santos e Xamãs*. Após, publicou no livro *O uso ritual da ayahuasca (2004)*, o artigo *Santo Daime: rito da ordem*, baseado em sua pesquisa de mestrado. Em sua dissertação, ele focou no uso ritualizado da *ayahuasca* entre caboclos da Amazônia como *folk medicine*. O autor afirmou que a instituição do xamanismo tem influências relevantes na doutrina do Santo Daime. Mestre Irineu e o Padrinho Sebastião teriam passado por processos consonantes aos de iniciações xamânicas. Mas, enquanto nas sociedades indígenas, atividades como comunicação com seres sobrenaturais, o voo extático e a possessão eram exclusivos dos xamãs ou dos pajés, no Santo Daime isso ocorreria coletivamente. Assim, essa doutrina apresentaria características próprias que a possibilitaria denominar de “xamanismo coletivo”. Couto (1989), portanto, foi o pioneiro no uso dessa categoria.

Contrariando, em parte, as pesquisas anteriores, o antropólogo gaúcho Alberto Groisman apresentou, em 1991, a sua dissertação na UFSC intitulada *Eu venho da floresta: Eclétismo e Práxis Xamânica do Céu do Mapiá*. Mais tarde, em 1999, publicou o livro *Eu venho da floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*, resultado de uma adaptação de sua pesquisa de mestrado. Tendo como referência as dissertações de Silva (1983) e Couto (1989) o autor indagou se seria possível, na sociedade brasileira, existirem manifestações de xamanismo indígena, já que para ele “definir a base ideológica de uma cultura como xamânica implica reconhecer que todos os aspectos- sociais, ideológicos, psicológicos e históricos- desta cultura foram e são influenciados por práticas xamânicas” (GROISMAN, 1999, p. 16). Assim, o autor concluiu que o Santo Daime não é um sistema xamânico, mas que haveria nele uma aglutinação de saber xamânico, que “manifesta-se na forma de práxis num contexto não indígena” (GROISMAN, 1991, não paginado). Dessa forma emergiria no Santo Daime uma “*práxis* xamânica de contato com o mundo Espiritual” (GROISMAN, 1991, não paginado). Conforme o autor, os seguintes elementos encontram-se tanto no sistema xamânico, quanto no daimista:

[...] a concepção acerca da existência de “dois lados” da realidade, um visível, material, manifestado, e um invisível, espiritual, determinante; a presença da necessidade iniciática da “morte simbólica” e do engajamento numa nova identidade; as formas simbólicas e rituais relacionadas às experiências com o uso de substâncias sagradas; a



ação ritual e social dos agentes religiosos; a concepção “guerreira” da cura; a concepção do sagrado como qualidade da vida como um todo. (GROISMAN, 1991, não paginado).

O antropólogo anglo-brasileiro Edward MacRae, publicou um livro intitulado *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime* (1992). Esse livro foi fruto de uma pesquisa financiada pelo CNPq (bolsa de recém-doutor e de pesquisador visitante) e pela FAPESP (bolsa de auxílio à pesquisa). Nele, o pesquisador discorre sobre diversos estudos realizados com a *ayahuasca* e, sobre os conceitos de xamanismo e xamã, encontrados, principalmente, na literatura antropológica. Após, detém-se um pouco mais nas pesquisas de Eduardo Luna e Marlene Dobkin de Rios sobre curandeiros mestiços peruanos, relatando, na sequência, as diversas semelhanças entre as iniciações xamânicas dos curandeiros mestiços, a de Irineu Serra, e as vivências proporcionadas aos adeptos nos rituais do Santo Daime. Da mesma forma, mostrou que muitos elementos simbólicos e aspectos constituintes dos rituais do Santo Daime, também eram utilizados pelos vegetelistas (curandeiros mestiços) estudados pelos autores anteriormente citados. Assim, afirmou da mesma forma que Couto (1989), que o Santo Daime trata-se de um “xamanismo coletivo”:

Embora os trabalhos da seita mantenham-se dentro dos parâmetros das tradições xamânicas, vale retomar a observação, feita por Couto, de que aqui desenvolve-se o que ele denomina de “xamanismo coletivo”. Embora o comando dos trabalhos seja exercido por xamãs mais experientes, a atividade xamânica não é exclusividade de alguns iniciados, e todos os participantes desse sistema religioso são considerados aprendizes de xamã ou mesmo xamãs em potencial. A prática ritual é de certa forma um aprendizado dessa arte, e, à parte a vocação xamânica, todos os que participam desse ritual podem manifestar essa qualidade, considerada latente na natureza humana. (MACRAE, 1992, p. 130).

A dissertação de Tania Soibelman (1995) foi realizada vinculada a uma instituição dos EUA, e é, portanto, escrita em língua inglesa. Denominada *My father and my mother, show me your beauty: ritual use of Ayahuasca in Rio de Janeiro*, foi a primeira realizada no exterior a respeito do Santo Daime. De nacionalidade brasileira, a pesquisadora focou no uso da *ayahuasca* entre grupos urbanos no Rio de Janeiro e investigou “how contemporary Cariocas- inhabitants of Rio de Janeiro city- relate to drink, how contemporary Cariocas are re-creating tradicional shamanic ayahuasca rituals in their own environment, and how they interpret these rituals” (SOIBELMAN, 1995, não paginado). Ela também defendeu que o Santo Daime é um sistema xamânico. Mas, conforme Labate (2004a), Soibelman esvazia o conceito de xamanismo e abusa dessa noção, pois não traça os paralelos sugeridos pelos outros autores, e afirma que todas “as religiões brasileiras são no seu centro xamânicas e acrescenta que a cultura brasileira como um todo é xamânica” (LABATE, 2004a, p. 241).



Arneide Bandeira Cemin defendeu sua tese em 1998, na USP, a qual intitulou *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime*. Uma versão reduzida de sua pesquisa também foi transformada em livro e recebeu o título *O poder do Santo Daime: ordem, xamanismo e dádiva* (2001). Em sua pesquisa a autora utilizou, diferentemente dos outros autores aqui citados, um conceito de xamanismo que embarca somente a excorporação (voo mágico), excluindo a incorporação. Portanto, ela concluiu que o Alto Santo pertence ao xamanismo *ayahuasqueiro*, que ela denominou de cultura da floresta. Porém, o CEFLURIS, onde poderiam ocorrer incorporações, não seria xamânico no entender da pesquisadora. Em relação a esse fato, Labate (2004a, p. 241) declarou que: “Esta classificação não deixa de ser questionável, dada a proximidade entre os dois tipos de práticas/crenças. No meu ponto de vista, é produto antes da adoção de determinado modelo teórico- e polêmico, diga-se de passagem- do que, de fato, uma análise empírica”.

Jussara Rezende Araújo realizou sua pesquisa de doutorado em Ciências da Comunicação na ECA/USP, a qual denominou *O discurso do xamã e do lugar de onde ele fala: estudo de comunicação e mediações em culturas excluídas* (ARAÚJO, 1999). Uma versão reduzida de sua tese foi publicada como livro e recebeu o título *Comunicação e exclusão: a leitura dos xamãs* (ARAÚJO, 2002). A pesquisadora defendeu que Irineu Serra, Sebastião Mota de Melo e seu filho Alfredo Gregório de Melo, entre outras lideranças daimistas, são xamãs. De acordo com a autora, muitos que participam dos rituais do Santo Daime, mas nem todos, passam por uma iniciação xamânica. Ela observou, pelas leituras dos hinários de Irineu e Sebastião, que “o xamã é alguém que tem uma leitura-mundo tangível da comunicação entre homem e natureza. O xamã sabe ler a natureza e os objetos enquanto sistemas de signos. Através do conhecimento que ele tem das forças da natureza ele lê a visão de mundo do outro” (ARAÚJO, 2002, p. 13). Para a autora, o xamanismo daimista funcionaria como um instrumento de resistência e de constituição de identidade cultural por parte das populações excluídas. Isso porque a doutrina do Santo Daime proporia, dentro de um contexto de violência capitalista, uma maneira diferenciada de conhecer o mundo e atuar sobre ele. Da mesma forma como ocorreria entre os caboclos e seringueiros do norte, o Santo Daime proporcionaria aos daimistas do sul um “reencantamento do mundo; uma repoetização do espaço aplicando novas formas de autogestão na convivência com o coletivo” (ARAÚJO, 2002, p. 29).

Todos os autores aqui citados relacionam, de uma forma ou de outra, o Santo Daime ao xamanismo. Mais divergentes, porém, são as pesquisas de Groisman (1992) e Cemin (1998). Groisman diverge dos outros pesquisadores ao propor que no Santo Daime haveria uma aglutinação de saber xamânico, que se constitui como *práxis* em um contexto cultural cristão. Já Cemin propõe que o CEFLURIS não é um sistema xamânico, porque nele há uma abertura para transes de incorporação, visão essa criticada pelos outros autores. A presente pesquisa, porém, compartilha da ideia defendida por Couto (1989) e MacRae (1992) de que diversas lideranças daimistas são xamãs, sendo seus praticantes aprendizes de xamã ou xamãs em potencial. No entanto, a afirmação, de que o Santo Daime trata-se de um “xamanismo coletivo”,



parece contraditória, pois entendendo o xamanismo como um sistema cultural, não faz sentido destacar xamanismo coletivo ou individual. Também, diferente de Groisman, entende-se aqui, fundamentando-se em Kusch, que a cultura do *estar* americana *fagocita* o *ser* europeu.²⁵ Ou seja, o xamanismo daimista incorpora elementos cristãos e de outras culturas. O *perspectivismo* de Viveiros de Castro, o *corazonar* de Guerrero Arias e o *estar* de Kusch, que serão vistas no próximo capítulo, permitem aproximações entre o Santo Daime e processos educativos presentes nas culturas xamânicas ameríndias, como é o caso do Santo Daime.

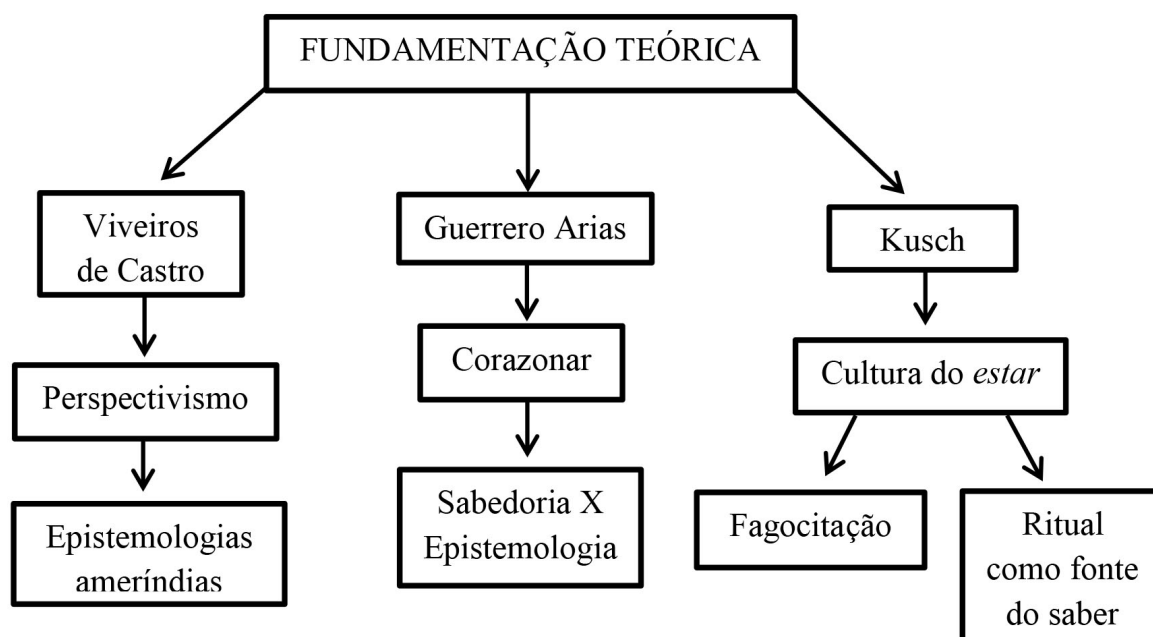


²⁵ Como será esclarecido mais adiante, Kusch defende que a aculturação só ocorre em nível material. Em outros níveis ocorreria um processo inverso denominado pelo autor de *fagocitação*. A *fagocitação* desenvolveria-se, especialmente, no plano simbólico. Ela se caracterizaria, sempre, pela incorporação do *ser* pelo *estar*, sendo impossível o processo contrário. O que constitui o âmbito do *ser* e do *estar* é explicitado no item 1.2.3.

2 PERSPECTIVISMO, CORAZONAR E ESTAR

No capítulo anterior foram explicitadas, além dos aspectos históricos do Santo Daime, as pesquisas já realizadas e relacionadas ao tema, o que constitui e revisão da literatura. Na sequência, por sua vez, é possível visualizar os autores utilizados como fundamentação teórica, bem como algumas categorias e ideias que aparecem no decorrer desse subcapítulo e que se mostraram importantes para a efetivação desse trabalho. Nessa pesquisa, as três categorias fundamentais: *perspectivismo*, *corazonar* e *estar*, não são vistas como isoladas dentro do contexto ameríndio, e nem um elemento está subordinado a outro. Elas são entendidas como interdependentes, constituindo somente diferentes maneiras de denominar e descrever a cosmoexistência que fundamenta o saber dos povos indígenas. Portanto, são tratadas como versões do mesmo fenômeno, ou seja, não como partes, mas como totalidades. Apesar de Kusch (2000a) afirmar que o *estar* não é restrito a América, estando presente, por exemplo, no modo de ser da Europa da Idade Média, na América não existe o *estar* sem o *corazonar* e o *perspectivismo*, já que eles se encontram interconectados. Por isso, elas são aqui concebidas não como interseccionadas, mas como sobrepostas.

Esquema 3 - Esquema ilustrativo da Fundamentação Teórica



Fonte: Esquema elaborado pela autora.



2.1 Viveiros de Castro e o *perspectivismo*

Viveiros de Castro (1996; 2004; 2006),²⁶ que é considerado um dos grandes expoentes da antropologia brasileira e da etnologia americanista, construiu um modelo genérico de pensamento aferido aos povos indígenas das Américas. Esse modelo, denominado de *perspectivismo* ameríndio, teve como base a noção comum a esses povos de que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115; 2006, p. 347). Todas essas diferentes espécies de sujeitos, tanto os humanos quanto os não humanos (como as plantas, animais, entre outros), se veem, segundo o autor, como humanos, o que determina o seu ponto de vista em relação aos outros seres. Eles se veem morfológica e culturalmente como humanos, e experimentam seus hábitos e características como cultura:

[...] veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelugem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 227).²⁷

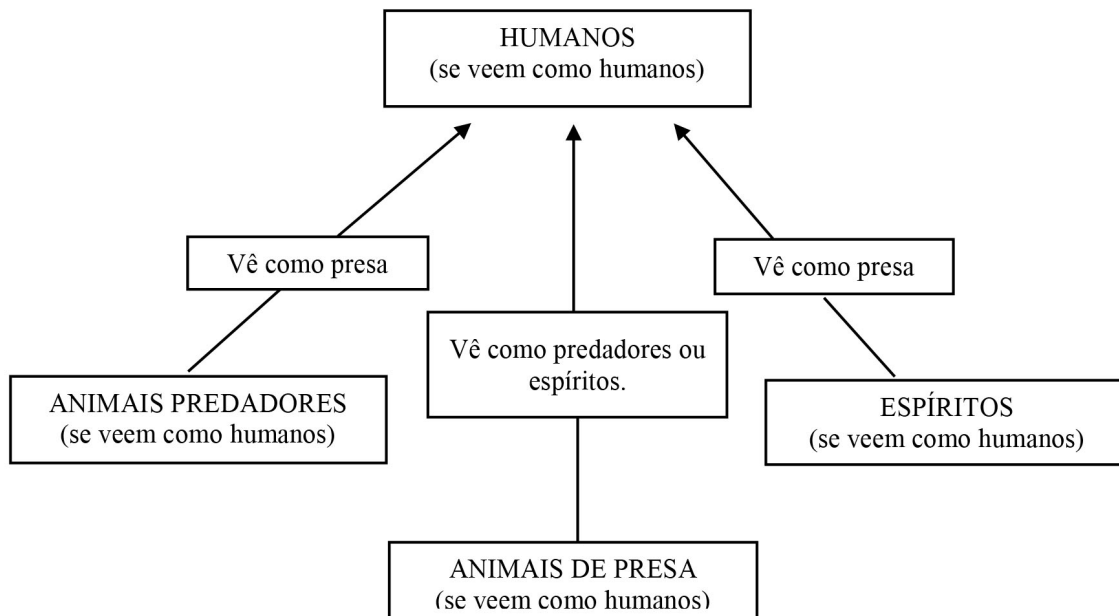
Conforme o autor, em condições “normais” os humanos se veem como humanos e veem aos animais como animais. Os animais predadores veem os humanos como animais de presa, os animais de presa veem os humanos como animais predadores ou espíritos, e os espíritos veem os humanos como animais de presa, o que é ilustrado logo mais para uma melhor compreensão. A forma de cada ser seria apenas uma “roupa” que oculta seu interior humano. Humanidade essa somente visível para os que compartilham da mesma espécie. Viveiros de Castro (1996; 2004; 2006) salienta que, apesar de alguns povos negarem a consciência ou a humanidade a todos os seres individuais, eles possuem a noção de espíritos senhores, mestres ou mães dos animais, vegetais, etc., sendo esses espíritos dotados de intencionalidade análoga à humana. Porém, mitos que discorrem sobre a origem humana de todos os seres e de como os animais e outros seres foram perdendo seus atributos humanos, são comuns a todos os povos pan-americanos.

²⁶ Viveiros de Castro é docente de etnologia no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e de Antropologia Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

²⁷ Os mesmos exemplos aparecem em Viveiros de Castro (1996, p. 117).



Esquema 4 - Esquema ilustrativo de como os outros seres veem a si próprios e aos humanos



Fonte: Esquema ilustrativo elaborado pela autora fundamentando-se em Viveiros de Castro (1996; 2004; 2006).

Diferente de nosso pensamento ocidental, que prevê a unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas, o pensamento ameríndio, ao partir de uma origem humana comum a todos os seres, aponta para a unicidade da cultura e multiplicidade da natureza. Esse pensamento, que vê na natureza a forma do particular, foi denominado por Viveiros de Castro de *multinaturalismo*. O *multinaturalismo* é o oposto ao nosso multiculturalismo: enquanto para nós os humanos têm uma origem animal, o que pressupõe “uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.129; 2006, p. 382), a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, e a segunda das ciências da cultura; para os ameríndios são os animais que têm uma origem humana, o que acarreta “uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 129; 2006, p. 382), sendo que a primeira resulta no animismo e a segunda no *perspectivismo*.

Foi salientado pelo autor de que o *perspectivismo* não pode ser reduzido a uma forma de relativismo. Ele apresenta como principal diferença que o nosso pensamento multiculturalista, que crê no relativismo cultural, baseia-se em representações que provém dos diferentes espíritos. Assim, cada representação seria válida e verdadeira, já que cada ser representa o mundo a seu modo. Portanto, não existe para nós uma representação de mundo correta, pois acreditamos em uma “diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.128). Já no *perspectivismo*, todos os seres representam o mundo da mesma forma, existindo



somente uma posição subjetiva. A forma corporal humana e a cultura são atributos imanentes ao ponto de vista, deslocando-se com ele.

Apesar da origem humana em comum, todos os animais se veem como humanos e veem aos outros como animais, porque seus corpos são diferentes. A diferença de ponto de vista é dada pelos corpos. Porém, Viveiros de Castro atenta que, quando se refere a corpo, não está se referindo a uma fisiologia ou anatomia distinta, e sim a “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 380). Sempre, para si mesmo, cada ser tem a mesma forma humana. Nós não podemos vê-los como humanos porque nossos corpos perspectivos são diferentes. Portanto, o multiculturalismo discorre sobre a universalidade dos corpos e a diversidade do espírito enquanto o *mutinaturalismo* crê na universalidade do espírito e na diversidade dos corpos.

Assim, percebe-se uma diferença entre a espécie humana e a condição humana. Essa última deve ser cultivada, já que não é uma propriedade fixa de uma dada espécie. Isso leva alguns seres a serem mais humanos do que os seres humanos. Os únicos humanos que têm a capacidade de ver os animais e outros seres na sua forma humana, e voltar para contar a história, são os xamãs. Da mesma forma, eles podem deliberadamente cruzar barreiras corporais e adotar a perspectiva de outras subjetividades. Desse modo, por meio de condições especiais e controladas, eles comunicam e administram perspectivas cruzadas, realizando um diálogo transespecífico. Outros seres que compartilham dessa essência antropomorfa, de tipo espiritual, também possuem seus xamãs. Daí advém a importância do xamanismo nessas culturas, que implica um modo de conhecer e um ideal de conhecimento.

Nas epistemologias xamânicas ameríndias conhecer é personificar. É preciso tomar a perspectiva (ou o ponto de vista) daquilo que se visa conhecer. O sucesso interpretativo depende do grau de intencionalidade que se pode atribuir ao objeto, sendo o fator impessoal que impede o conhecimento preciso. Já na epistemologia ocidental conhecer é objetificar, coisificar (VIVEIROS DE CASTRO, 2006). Nela se acredita que só podemos conhecer objetivamente quando conseguimos manter um distanciamento em relação ao objeto, reduzindo a zero a sua intencionalidade. Cita-se como exemplo que na sociologia a busca da objetividade no estudo da sociedade levou Durkheim (2004) a definir que seu objeto eram os fatos sociais, que por seu caráter de generalidade, coercitividade e exterioridade, não dependem da consciência individual para existir. Tenta-se excluir, desse modo, a subjetividade inerente aos seres humanos. Assim, passa a ser dominante, na denominada sociologia clássica, a ideia do indivíduo como uma internalização do seu meio, ou como estruturalmente determinado (o que o torna um objeto sem intencionalidade).

O corpo é o grande diferenciador nas cosmologias amazônicas, unindo os seres do mesmo tipo à medida que os distingue de outros. A identidade pessoal, coletiva, ética ou cosmológica são expressas por meio de “idiomas” corporais



relacionados a regras dietéticas e decorações que parecem exprimir a vontade de particularizar um corpo ainda genérico. A diferença emerge do conjunto de maneiras e processos que os distinguem. O conhecimento, portanto, se situa no corpo. Assim, o processo educativo ameríndio prevê uma transformação desse corpo através de uma redefinição de suas afecções e capacidades. Do mesmo modo que a nossa cosmologia crê na diversidade das almas, fazendo-se necessária a educação para uma transformação espiritual, em contrapartida os ameríndios, com sua crença na diversidade dos corpos, objetivam a metamorfose corporal.

Concluindo essa parte, Viveiros de Castro afirmou, em uma entrevista publicada em seu livro *A inconstância da alma selvagem* (2006), que ao construir um modelo genérico, denominado de *perspectivismo* ameríndio, seu interesse foi identificar nas diferentes culturas indígenas elementos que permitissem essa construção, ideal em certo sentido. Salientou o antropólogo que esse modelo se afasta em parte de todas as realidades etnográficas que lhe deram origem. Mas, também, que quanto mais conhecimento ele obtinha em relação a esses povos, mais tinha a impressão de que poderia divisar, em relação ao pensamento ocidental, outra forma de compreensão não apenas amazônica, mas pan-americana, que associava o xamanismo e o *perspectivismo*. Essa visão de mundo vai ao encontro do animismo, que pressupõe ou intui “que o fundo universal da realidade é o espírito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 33), ou seja, que entidades não humanas como plantas, animais, elementos e fenômenos da natureza, certos objetos e minerais, também possuem uma alma ou espírito. Em suas obras, o autor enfatizou mais suas ideias e exemplos de *perspectivismo* em relação aos animais, mas salientou que o mesmo se estende a outros seres. Portanto, fundamentando-se em Viveiros de Castro, se abordou, aqui, as diferenças entre o pensamento *perspectivista* ameríndio e o pensamento denominado ocidental, que não é o único, mas sim, o modelo hegemônico em nossa sociedade. Na continuidade é apresentado o *corazonar*, conceito utilizado pelo antropólogo mexicano Patricio Guerrero Arias, que também permite pensar os modos de conhecer/aprender dos povos da América.

2.1.2 Patricio Guerrero Arias e o *corazonar*

As linhas seguintes serão focadas no conceito do *corazonar*, fundamentando-se, principalmente, em Patricio Guerrero Arias (2010; 2011; 2012).²⁸ O *corazonar* relaciona-se ao que Orlando Fals Borda (2009) e Arturo Escobar (2014) chamam de *sentipensar*. Para Fals Borda o homem *sentipensante* é aquele que combina a razão e o amor, o corpo e o coração. O sociólogo admite que tomou essa noção emprestada dos camponeses *momposinos* da Costa Atlântica. Já Escobar, afirma que para escrever os dois ensaios que constituem seu livro *Sentipensar con la tierra* (2014, p. 16) se inspirou no conceito de *sentipensamento*, popularizado por Fals Borda,

²⁸ Patricio Guerrero Arias, antropólogo mexicano, é docente da *Universidad Politécnica Salesiana* e na *Universidad Andina Simón Bolívar*, ambas no Equador. Também é músico, poeta, militante e trabalha com diversas organizações indígenas, afrodescendentes e populares.



que implica “pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista”. *Corazonar* é *sentipensamento*. Opta-se aqui pelo primeiro termo por ser mais utilizado entre os indígenas, como os zapatistas e o povo *Kitu Kara* (GUERRERO ARIAS, 2011).

Anteriormente foram vistas diferenças entre a epistemologia ocidental dominante e a epistemologia *perspectivista* ameríndia. O ocidente dá primazia à razão e ao domínio da emoção e dos sentimentos, que são considerados um empecilho ao conhecimento científico. Temos que manter distância em termos afetivos em relação ao objeto. O próprio termo *objeto* denota a relação de coisificação e de desconsideração aos sentimentos alheios, considerada ideal ao pensamento ocidental. Tanto o pesquisador, quanto o que vai ser pesquisado, é desvinculado de sua dimensão afetiva, dimensão essa considerada resquício de nossa origem animalésca e que deve ser eliminada para reinar a razão. Assim, a razão seria o que nos diferencia dos outros animais, sendo, portanto, o que nos tornaria humanos. Já no pensamento ameríndio para conhecer é preciso, ao invés de objetificar, personificar. E só se conhece objetivamente quando se assume a perspectiva do outro, o que inclui sentimentos e emoções. Ao discorrer sobre uma origem humana em comum a todos os seres, essa humanidade inclui não só a razão, mas também o coração. *Corazonar* é essa forma de conhecimento que alia o coração à razão. Os povos indígenas do *Abya Ayala* pensam a si e sua existência *corazonando*. Em alguns casos *corazonar* é traduzido para o português como *coraçonada*. Opta-se por utilizar o termo em espanhol, já que *co-razonar* é coração e razão, e desse modo mantém-se mais fiel ao contexto em que é utilizado.

Guerrero Arias (2011) afirma que as sabedorias xamânicas consideram que os seres humanos são “estrellas con corazón y con conciencia” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 83 e 88). Eles nos ensinam, portanto, que não somos somente seres racionais, mas também sensibilidades atuantes (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 88). Para o antropólogo, a negação da afetividade no conhecimento serviu como um dos mais perversos instrumentos de dominação exercido pelos europeus em relação aos povos da América (*Abya Ayala*). E por isso, também, é o que insurge como resposta ética e política ante a dominação que opera em três níveis: pela *colonialidade do poder*, do *saber* e do *ser*. A luta contra o colonialismo, que supostamente terminou com a independência, continua, pois o processo de dominação política, econômica e cultural da metrópole sobre suas colônias permanece vigente na atualidade sob a forma do capitalismo global-imperial, o que é denominado de colonialidade. A necessidade que se impõe hoje é a luta pela de-colonialidade. E o principal instrumento de luta dos povos subalternos pela de-colonialidade, segundo o autor, é o *corazonar*.

Em relação aos níveis da dominação, Guerrero Arias (2010) salienta que quando se fala em *colonialidade do poder* se está referindo aos seus aspectos sistêmicos e estruturais. “A las dimensiones constitutivas y constituyentes, a las instituciones y sus aparatos de control, que posibilitan la naturalización de los órdenes dominantes” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 85). A Europa foi impondo a todo o nosso planeta os seus valores e instituições, transformando-os em expressões da excepcionalidade



ocidental (SANTOS; MENESES, 2010). A escola, a ciência e o trabalho capaz de gerar mais valia são algumas dessas instituições, que partem do mesmo projeto colonialista e racionalizante. Como instituições sociais, possuem um conjunto de regras e procedimentos padronizados socialmente, que se aplicam aos diversos grupos dentro de uma sociedade, e atualmente às diversas sociedades e culturas existentes no mundo, a fim de evitar o desvio ou a divergência. Quanto maior a padronização, mais efetivo o controle, naturalizando, desse modo, a dominação nos vários âmbitos da vida.

A *colonialidade do saber* impõe, de acordo com Guerrero Arias (2010), uma colonialidade epistêmica onde “se silencian e invizibilizan otras culturas y sabidurías, que están fuera de la epistemología dominante y se considera que son incapaces de sentir, pensar, decir y hacer por sí mismas, y peor, de poder construir conocimientos” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 87). Similarmente, a proposta das Epistemologias do Sul (SANTOS; MENESES, 2010) funda-se na percepção da chamada colonialidade do conhecimento, e na necessidade da construção da descolonialidade. Santos (2010) defende que as Epistemologias do Sul são aquelas que se encontram do outro lado da linha do pensamento abissal moderno, que divide a realidade social em dois universos. “A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível” (SANTOS, 2010, p. 32). Nosso etnocentrismo, nossa arrogância e sentimento de superioridade racionalista pressupõem que “o outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas” (SANTOS, 2010, p. 37).

Assim, os saberes valorizados no Santo Daime são colocados no outro lado da linha. Os consideramos provenientes de “alucinações”, ou seja, sem contato com a realidade, e inexistentes, já que nos são incompreensíveis. Não podemos compreender também a crença entre o grupo, vinda do pensamento ameríndio, de que além do ser humano, outros elementos e seres da natureza possam possuir um espírito, e que esses possam ter algo a nos ensinar. Fomos condenados “a ser un reflejo de otros procesos, de otras territorialidades y experiencias históricas, que nos usurpó la palabra, para que seamos un simple eco de otras voces, que autoasumieron la hegemonía de la anunciación” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 87). Como salienta Guerrero Arias, a negação da afetividade no conhecimento é uma das mais graves consequências da *colonialidade do saber*, pois ao estar marcado pela ausência da sensibilidade, o outro vira objeto de domínio.

Guerrero Arias (2010; 2011) atenta que a colonialidade não opera somente através das instituições e estruturas, de forma coercitiva ou exterior. Ela nos faz cúmplices, conscientes ou não da dominação, instaurando-se no mais profundo do nosso ser, em nossas próprias subjetividades, imaginários, corpos e espíritos, instalando o repressor dentro de nós mesmos. A designada *colonialidade do ser*, torna mais viável a *colonialidade do poder* e do *saber*, já que impõe “un ethos útil a la dominación” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 87). Dessa forma se está enquadrando, por exemplo, as



memórias dos diversos grupos sociais. A memória coletiva é um elemento constitutivo da identidade cultural. Através da sua desvalorização pelos próprios integrantes dos grupos sociais em que se originam, se extinguem essas culturas e seus respectivos saberes. A *colonialidade do ser*, que acarreta a colonialidade da afetividade e do coração, é apontada pelo autor como uma das mais perversas:

Una de las formas más perversas de la colonialidad ha sido la colonialidad del ser, la dominación de nuestras propias subjetividades, cuerpos, sensibilidades y espíritus, por ello –como dicen– encontramos tantos seres humanos apesadumbrados, sin esperanza ni horizonte; el pueblo *Kitu Kara* aporta así otra dimensión descuidada de la lucha política; la necesidad de trabajar en la construcción y liberación primero de nuestra subjetividad, pues si primero no transformamos las dimensiones interiores de nuestro ser, de poco valdrán los cambios estructurales. (GUERRERO ARIAS, 2011. p. 36).

Guerrero Arias (2011) salienta, então, a necessidade de trabalhar primeiramente na construção e libertação da nossa subjetividade. A espiritualidade, para ele, se apresenta como uma oportunidade de *descolonização do ser*, sem o qual de pouco valeria uma mudança estrutural. A espiritualidade e o *corazonar* estão, assim, estreitamente inter-relacionados. O *corazonar* nos leva a espiritualidade, e do mesmo modo a espiritualidade é um caminho que nos permite *corazonar* a existência. Isso porque o *corazonar* é a sabedoria espiritual do coração. E sabedoria não é outra coisa além do reflexo da espiritualidade, uma vez que não existe espiritualidade fora da sabedoria. Portanto, não se pode *corazonar* sem o poder transformador da espiritualidade, pois a espiritualidade é o amor reflexivo pela vida. A espiritualidade é *corazonada* e *sentipensada* (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 30). Para compreender essa estreita relação entre a espiritualidade e o *corazonar*, defendida pelo autor, deve-se discorrer um pouco mais sobre o que ele entende como espiritualidade:

La espiritualidad tiene una dimensión cósmica, holística, integral e integradora, total y totalizadora, no totalitaria, que nos muestra el orden cósmico de la existencia, en íntima interrelación con todo lo que expresa el milagro de la vida; la espiritualidad nos permite entender que somos parte de un cosmos vivo, que somos hebras del gran tejido cósmico de la existencia. La espiritualidad nos despierta a una visión global holística sobre nosotros mismos, sobre nuestro lugar en el cosmos, nos permite tomar conciencia de la fragilidad del planeta y del dolor y de la agonía de nuestra Madre Tierra, permite interrogarnos sobre el sentido de nuestra existencia, y de cómo los seres humanos podemos influir en el devenir del mundo y la vida. (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 23).

Vê-se, então, que o autor entende espiritualidade como uma visão holística da vida, que permite superar a visão fragmentada do universo imposta pela ciência



eurocêntrica ocidental. Assim, ela não se limita à humanidade, abarcando em si a totalidade da natureza e do cosmos, sendo por isso que nossos povos “han sabido siempre conversar con la espiritualidad de la naturaleza y el cosmos, han encontrado los espíritus que habitan en las plantas, los animales, las montañas, las cascadas, los océanos [...]” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 23). Portanto, Guerrero Arias (2011) salienta que a espiritualidade pode ou não estar presente no interior das religiões, mas não está atrelada a elas, existindo inclusive ateus com uma visão espiritual de mundo. Do mesmo modo, defende que a espiritualidade não pode ser vista como essência, mas sim, como uma “construcción social, cultural e históricamente situada, que da una dimensión trascendente a la alteridad” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 23).

Em relação a essa dimensão transcendente da alteridade, ensina a sabedoria Nahual que: “Yo soy tú; tú eres yo; y juntos somos Dios” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 88; 2011, p. 24). A alteridade, desse modo, ultrapassa o mero encontro do “nós” com “eles”, tornando-se um encontro afetivo, já que o outro habita em nós e nós habitamos no outro, constituindo juntos uma totalidade em que não podemos ser por nós mesmos, sozinhos. Os povos subalternos possuem uma alteridade cósmica que vai além da visão de alteridade ocidental, que inclui somente os membros da espécie humana, englobando, também, as plantas, os animais, os rios, enfim, todos os seres nas suas mais variadas formas, como esse outro com o qual inter-somos. Dessa percepção espiritual e *corazonada* de alteridade alargada, construída pelos povos ameríndios, vem sua profunda reverência pela natureza e todos os seres. Contrária ao *corazonar* seria a razão sem alma do Ocidente, que fundamenta sua educação bancária, individualista e vertical (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 32). Podemos perceber esse contraste na *Carta de princípios da sabedoria indígena*, aprovada por líderes de povos indígenas do Brasil, no Primeiro Encontro Nacional de Pajés, em 1998. Seguem alguns trechos da referida carta:

[...] nossos antepassados já ensinavam que tudo que existe está ligado ao grande ciclo da vida. A água dos rios e igarapés, as florestas, os animais pequenos e os grandes, tudo a nossa volta tem sua magia própria e ali foi colocado para manter o grande ciclo da vida e ajudar os homens que forem sábios. Durante milhares de anos, participamos com respeito desse grande ciclo da vida, sempre aprendendo, a cada dia, com a natureza. Ela é e foi para nosso povo a grande mãe [...]. Há quinhentos anos, chegaram os invasores vindos de longe; de lá até hoje tudo mudou no lugar em que vivemos, muitos dos nossos foram dizimados por doenças ou por guerras [...]. De nós levaram a madeira, o ouro e a própria terra. Nossa grande mãe chora de tristeza e nós choramos junto com ela. Quando vamos ao rio, ele está sujo; quando vamos à mata, ela não mais existe; quando queremos falar com os espíritos, eles não mais respondem, porque uma máquina passou na sua morada. [...]. Não compreendemos a sabedoria de vocês, não entendemos uma sabedoria que destrói a mata, polui os rios, mata os peixes. Não compreendemos uma sabedoria que abandona seus



velhos, maltrata suas mulheres e crianças. Não compreendemos a ânsia do homem branco em dominar seu irmão, a natureza e as forças do universo [...] (OLIVEIRA, 2010, p.130).²⁹

O *corazonar* e a espiritualidade, conforme argumenta Guerrero Arias (2011), são muito mais do que uma expressão da cosmovisão dos povos. A cosmovisão é uma categoria antropológica ocidental que expressa uma visão de mundo, e também, uma atitude frente ao mesmo, formando uma espécie de panorama geral do conhecimento. Portanto, não dá conta da dimensão vital presente no modo de viver e de conhecer dos povos da América, da sua forma de olhar cognitivamente o cosmos. Pois, como afirma o autor, na sabedoria de todos os povos do *Abya Ayala* “no se teje la trama de la vida, el milagro del vivir fuera del orden cósmico de la existencia [...] el *Runa* (ser humano) para poder encontrar el sentido de su ser, su sentir, su pensar, su decir, su hacer en el cosmos y en la vida, no lo hace solo intelectualmente, sino vivencialmente” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 30-31). O *corazonar* e a espiritualidade seriam, portanto, expressões da cosmo-vivência ou da cosmo-existência desses povos. O *corazonar*, a sabedoria espiritual do coração, que é de onde advém o conhecimento considerado válido, é construído diariamente através de um sentimento de profundo amor pela vida e pela natureza dos quais somos parte (GUERRERO ARIAS, 2011).

O que é apontado por Guerrero Arias, em relação à categoria da cosmovisão não dar conta de algumas dimensões relacionadas ao *corazonar*, remete à questão da experiência. Apesar de experiência ser um termo polissêmico, ela é geralmente entendida na área da educação como produtora de saberes. Mas o fato é que a experiência é uma categoria ocidental que não dá conta do modo de conhecer e da produção de saberes no contexto ameríndio do *corazonar*. Diversos filósofos, como por exemplo, Dewey (1959; 1976), defendem que uma experiência para ser educativa tem que ser reflexiva. Assim, o que diferenciaria a experiência da vivência (algo meramente vivido), seria um componente intelectual, a reflexão, que provocaria no sujeito um deslocamento de si, ou seja, uma transformação. Quando Dewey afirma que uma experiência educativa acarreta conhecimentos necessários para dirigir as experiências vindouras, conclui-se que quem necessita de controle e direção é a nossa cultura eurocêntrica da razão sem alma, que pretende o domínio da totalidade da vida.

A vivência é uma categoria mais adequada para designar o modo de produzir saberes entre os povos do *Abya Ayala*. A vivência é *corazonada*, inclui juntamente com a razão o coração, e é, portanto, *sentipensada*. A crença na unidade original entre parte-todo, humanidade-divindade, singular-universal, leva Dilthey, por exemplo, a entender a vivência como uma “experiência plena e não mutilada da realidade igualmente plena e total” (AMARAL, 2001, p. 1). Conforme Amaral (1987, p. 135), o homem é, para Dilthey, o “único ser que tem consciência da sua vida ao mesmo tempo enquanto parte e enquanto todo”. A vivência é, nesse sentido, reviver a ligação

29 A carta foi assinada por representante de onze nações: Karajá, Xavante, Xerente, Karitiana, Apurinã, Patató, Krahô, Maxacall, Terena, Jauaé e Kaingans.



com o todo, é uma religação com o espírito do absoluto. “É o modo humanamente limitado de manifestar ou exteriorizar o compromisso original com a unidade espiritual, com o universal” (AMARAL, 1987, p. 137). A vivência é que, portanto, seria realmente transformadora e educativa, por conter também a dimensão espiritual e não se reduzir a um componente intelectual. Como afirma Guerrero Arias (2012, p. 205), o saber meramente cognitivo não tem o poder de comprometer nossa subjetividade e, desse modo, transformar a existência individual ou coletiva. Como relatam Menezes e Bergamaschi (2015), em relação à educação Guarani, o sentimento é parte constituinte da sua aprendizagem. Conforme as pesquisadoras, os Guarani produzem um “tipo de conhecimento sensível atravessado pela corporeidade, pelas sensações [...] é na vivência que o entendimento acontece [...] o entendimento da vida Guarani passa pela vivência que, para Dilthey, contém em si as categorias teóricas do conhecimento e da realidade” (MENEZES; BERGAMASCHI, 2015, p. 42-43).

Guerrero Arias (2012) problematiza, também, o uso da categoria “epistemologia” para designar os processos de conhecimento entre os povos do *Abya Ayala*. Ele afirma que é impossível *sentipensar* através das categorias que constituem o universo conceitual hegemônico e instrumental da ciência. Conforme o autor, termos como “epistemologias outras” de Catherine Walsh; “epistemologias do sul” de Boaventura de Sousa Santos; e “epistemologias fronteiriças” de Walter Mignolo, mostram a “dificultad para un real desprendimiento y decolonización del epistemocentrismo, aún hegemónico en la academia” (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 203). Pois o horizonte de conhecimentos, saberes, práticas e sentimentos que orientam a existência desses povos são denominados, por eles próprios, através de suas próprias categorias, de sabedoria. E como visto anteriormente, eles consideram a sabedoria como algo espiritual, que vem do coração. E essa sabedoria espiritual que vem do coração é *corazonada*, e, portanto, não é epistemologia, pois não se restringe somente a dimensão cognitiva do conhecimento, estando para além dessa. As diferenças entre sabedoria e epistemologia indicadas, estão no tipo de saber e conhecimento que constroem e também no horizonte de existências que delas se fazem possíveis.

O *corazonar* é razão e coração, é *sentipensamento*. É a forma de conhecer dos povos do *Abya Ayala*. O corpo, portanto, carregado de sensibilidades, participa do processo de conhecimento, que é um processo vivencial. A educação, assim, não se restringe a algo meramente intelectual. É na vivência que essa educação ocorre. Vivendo e sentindo plenamente o que se pretende conhecer. Para se conhecer o mundo é preciso senti-lo, sentir o seu sofrimento. Sofrimento esse provocado pela visão logocêntrica ocidental, que transforma a natureza em objeto, e a vê como recursos a serem explorados. Como salienta, também, Viveiros de Castro, nossa epistemologia ocidental pressupõe que o conhecimento válido é aquele que transforma o outro em objeto. O pesquisador necessita, desse modo, manter um distanciamento em relação a esse objeto, excluindo qualquer forma de sentimento em relação a ele. Já nas sabedorias ameríndias é preciso, para conhecer, assumir a perspectiva do outro e, desse modo, sentir o que ele sente desde o coração. Somente *corazonando* é possível, conforme Guerrero Arias (2010; 2011; 2012), transformar a realidade. Pois



a razão pode até trazer uma grande lucidez teórica sobre certos problemas, mas se eles não forem *sentipensados*, pouco se fará para transformá-los. No entanto, diferente seria, de acordo com o autor, a atitude do sábio xamã:

[...] la actitud del sabio shamán Yanomami, cuando escucha el veredicto del juez de la corte, que autoriza la construcción de una carretera que pasa por su territorio, el shamán se toma el corazón, cae de rodillas besa la tierra y llora profundamente, pues siente en su corazón el sufrimiento que para la madre tierra implicará la construcción de esa carretera, pues no solo se profana sus territorios sagrados donde están enterrados sus muertos, sino que además, matará la vida de los animales, de las plantas de los ríos, de los seres humanos que ahí habitan; el anciano shamán siente en su corazón el dolor de su tierra y de su pueblo, sabe que se está atentando contra la existencia. (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 211).

Assim, procurou-se identificar nos hinários, na literatura, e nas falas dos sujeitos essas vivências educativas *sentipensadas*. Porém, salienta-se que o pensamento é entendido de uma forma diferente no ocidente e nos povos do *Abya Ayala*. O mundo indígena é pensado pelos sentidos (KUSCH, 2000a, p. 336). Nele, acepções relacionadas a decisões inteligentes são traduzidas por expressões onde intervém o termo coração (KUSCH, 2000a, p. 302). Relatos de transformações associadas a uma visão de mundo mais holística, o que Guerrero Arias (2011) relaciona com a espiritualidade e o *corazonar*, também foram considerados como um indicador dessa categoria na fala dos sujeitos, assim como características inerentes ao modo de conhecer denominado pelo autor de sabedoria, e narrativas de sentimentos de alteridade alargada. Logo em seguida, busca-se elucidar o que compreende o âmbito do *estar*, categoria proposta pelo filósofo Rodolfo Kusch e que, da mesma forma que o *perspectivismo* e o *corazonar*, se faz pertinente para pensar os modos de conhecer/aprender inerentes às sabedorias xamânicas ameríndias.

2.1.3 Rodolfo Kusch e a cultura *estar*

Rodolfo Kusch (1922-1979),³⁰ filósofo argentino que se interessava principalmente pelo tema da cultura, dedicou parte de sua vida em busca de um pensamento continental autônomo. Ele era considerado integrante de uma corrente heterogênea genericamente denominada de filosofia da libertação, mais próximo a um setor que buscava uma identidade americana a partir de suas próprias categorias. O filósofo salienta que a cultura europeia foi imposta violentamente aos povos que

³⁰ Kusch era professor de filosofia da Universidade de Buenos Aires e foi diretor de psicologia educacional e orientação profissional do Ministério de Educação da Província de Buenos Aires. Também foi autor de obras teatrais. É considerado um importante representante do pensamento filosófico da América Latina, tendo fornecido uma valiosa contribuição para a interpretação da cultura e do pensamento indígena e popular americano.



integram a América e não passou, portanto, pela etapa da gestão popular. Assim, não constitui a expressão do modo de ser desse povo. Por isso existe, de acordo com Kusch (2012), uma contradição entre o estilo de pensar e a realidade nacional argentina e americana, pois nossas raízes estão na América e não no ocidente. Conforme o autor, ainda existe entre nós muitas formas de colonialismo, havendo inclusive medo em assumir um pensamento próprio (KUSCH, 2012, p. 10-14). Embora não utilize essas categorias, quando Kusch afirma que o pensamento ocidental nos foi imposto à força, trata-se da *colonialidade do saber* (GUERRERO ARIAS, 2010). E quando afirma que nos causa pânico assumir um pensamento próprio, trata-se *colonialidade do ser* (GUERRERO ARIAS, 2010). Retomando, o objetivo do autor foi encontrar um pensamento adequado a nossa realidade. Para isso, ele afirma ser necessário um corte epistemológico profundo com a cultura europeia e, dessa forma, revisar as categorias de pensamento empregadas ao se referir à América, ideias essas também defendidas, posteriormente, por Guerrero Arias.

O foco nesse subcapítulo é a contraposição, presente na obra de Kusch, entre duas culturas: a do *ser* e a do *estar*. Isso com o intuito de compreender melhor essa última. Em seus escritos, o filósofo utiliza-se de diversas categorias opostas para designar a ordem do *ser* e a do *estar*: animal/vegetal, racional/irracional, masculino/feminino, pequena história/grande história, periferia/centro, elite/massa, ira do homem/ira de deus, entre várias outras, algumas das quais serão melhores explicitadas na sequência. A cultura do *ser* se encontraria mais saliente na atitude burguesa da Europa do século XV, e a do *estar* na cultura pré-colombiana. É importante frisar que ambas as atitudes constituem o americano, e se dão, mestiçamente, em todos nós nascidos na América, tanto os do campo quanto os da cidade, embora no campo possa prevalecer o *estar* e, na cidade, o *ser*. Elas acarretam duas direções distintas para o pensamento, e advém de um medo originário, comum a toda espécie humana. Casalla (2007, p. 141-142) explica como se efetua esse processo na obra de Kusch:

En su versión la existencia es un drama: hay un miedo original común a toda la especie humana (ancestral). Es un miedo a perder las pocas cosas que constituyen nuestra realidad (reducida) el cual, a su vez, adviene cuando somos capaces de reconocer nuestra original indigencia frente a las fuerzas y poderes que no somos nosotros y que, arquetípicamente, llamados Dios. Lo que buscamos es así protegernos de esa "ira de Dios". Este estado emocional profundo, insuportable, genera dos posibles respuestas: la de negar ese miedo y así aferrarnos a nuestros precarios instrumentos de poder (ciencia y filosofía a la europea); o la de asumirlo y contar con él en todos nuestros actos. Lo primero nos permite "ser alguien", pero lo reprimido queda moleestamente en nuestro inconsciente (individual y colectivo); mientras que lo segundo genera ese "estar" típicamente americano.

Encontramos em Rodolfo Kusch (1976; 2012) o entendimento de que tudo é cultura e que ela compreende uma totalidade, já que o indivíduo não termina em sua



pele, prolongando-se através dos seus costumes, intenções, sua forma de pensar, sua religião (ou a falta dela) e nos utensílios que constituem o seu modo de ser. A cultura como totalidade não abarca, portanto, somente um nível consciente, mas também o irracional desse modo de ser, ou seja, as pautas de nível pré-consciente. Encontrar o símbolo que reúna esses opostos, e dessa forma possa conciliar esses dois aspectos, é onde reside, conforme o autor, o problema cultural (KUSCH, 2012, p. 18-20). Kusch entende, também, a cultura como gravitada pelo solo em que habita, o que remete à noção de geocultura. Porém, salienta que quando fala em solo não se refere a algo palpável, mas, sim, no sentido de ter os pés no solo, como um ponto de apoio espiritual sem o qual a vida não faria sentido: “ese suelo así enunciado [...] simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que esta con una parte de su ser prendido al suelo” (KUSCH, 1976, p. 74). Desse modo, a cultura, que significa o mesmo que cultivo (KUSCH, 1976, p. 75), é vista como um processo biológico, já que deve ser gestada pelo povo. O Ocidente, através de um processo natural, que passou por uma etapa de gestão popular, gerou uma cultura urbana e mecanicista. Essa é denominada por Kusch de cultura do *ser*. A cultura do *ser* foi agressivamente imposta à cultura do *estar* americana, não sendo, assim, a expressão do modo de ser do nosso continente.

A cultura do *ser* impõe a necessidade de ser alguém, como indivíduo ou pessoa (KUSCH, 2000a, p.110). Já a do *estar* seria anterior ao *ser*, constituindo nossa condição natural. O *ser* surge do *estar*. Ele origina-se quando o homem, frente aos medos originais encarnados nos raios, nos trovões ou na “ira de deus”, passa a resolver seus problemas ante a hostilidade do mundo através da teoria e da técnica. Assim, se começa a construir cidades com muralhas para subtrair essa ira. Dentro desses muros passam a se comercializar objetos. A figura do comerciante está intimamente ligada à ânsia de ser alguém, pois ele tem o poder de criar um mundo. Desse modo, o medo frente ao mundo faz o ocidental isolar-se dele criando um novo, com máquinas e objetos que superpõe o mundo natural, onde o homem passa de dependente a soberano. O homem ocidental crê superar com seus utensílios sua condição de mero animal. Nas cidades se refugiam os homens ditos racionais e, ali, é onde pretendem exercer sua “humanidade pura”. O homem que pretende ser puro através de sua racionalidade, conforme o autor, não é mais que meio homem, porque perdeu sua raiz vital. Perdeu sua “prolongación umbilical con la piedra y el árbol” (KUSCH, 2000a, p. 146). A racionalidade é criada, além da técnica, através de normas morais que negam tudo o que é considerado irracional, como os sentimentos ou os instintos. Substitui-se, desse modo, a “ira de deus” (impermanência do mundo e impotência ante as forças da natureza) pela “ira do homem”, resolvendo-se o medo com a máquina, com o agir frente ao mundo, agredindo-o, escamoteando as forças da natureza e prescindindo delas. A solução encontrada é voltada para a periferia do *ser*, para a invasão e criação de um novo mundo exterior, “un mundo con objetos, pero sin hombres o, mejor dicho, con ciudadanos que dejan de ser meros hombres, para ser meras conductas, sin su trasfondo biológico” (KUSCH, 2000a, p. 114).



O ocidente é criador do objeto. Kusch (2000a) relaciona a criação de objetos com o vazio engendrado pela moral que nos reprime e nos distancia da vivência plena. Sublimamos nossas pulsões humanas, projetamos todas as coisas fundamentais da vida nos objetos, criando novas estruturas e, construindo para nós, nas cidades, um “pátio de los objetos” (KUSCH, 2000a). Assim, todos os objetos são materializações de coisas subjetivas (KUSCH, 2000a, p. 217). Os objetos preenchem o vazio e completam nossa vida. A eles recorremos e os louvamos como a salvação para a nossa insegurança e fragilidade, ante a impermanência da vida e da natureza. Sentimo-nos amparados por nossos utensílios. Eles são os substitutos fabricados numa tentativa de compensar nossa totalidade mutilada. Cremos que eles podem trazer estabilidade e buscamos veementemente estabilidade financeira, estabilidade no emprego, estabilidades materiais buscadas externamente nesse outro mundo que foi construído com o intuito de proteção do medo original, o medo da ira da natureza, que continua a nos amedrontar inconscientemente. Essa saída ao exterior permite nos distrair de nossa intimidade que traz em si a vida a qual renunciamos (KUSCH, 2000a, p. 216). Kusch considera o *ser* antinatural: “Por eso el ser es débil: es una pura construcción” (KUSCH, 2000a, p. 202). Essa cultura segue uma dinâmica social baseada no indivíduo, e é fundada sobre uma “estrutura de desamparo”, com cada um jogado a sua sorte. Ela é hedonista, competitiva, material e exterior. Pressupondo superioridade, a cultura do *ser* “invade agresivamente el mundo original del estar” (KUSCH, 2000a, p. 201), fazendo-se, dessa forma, “masculina” ou “animal” em sua atitude de agredir a tudo o que não corresponda ao seu fim.

Mediante a análise do mundo andino, Kusch propõe a categoria existencial do *estar*, que se opõe de todas as formas ao *ser* europeu. A cultura do *estar* mantém perante a realidade uma reação primária. É uma cultura “estática” e “vegetal”, que possui uma forte identificação com o ambiente e, por isso, não ambiciona agir de forma a modificar a natureza. Até porque não dispõe de agressão, máquina e moral, e pode, portanto, ser designada de “feminina” e “irracional”. Desse modo, resolve o medo original com o cultivo. Esse cultivo se processa por uma “estrutura de amparo” e agrária, onde a comunidade intercede por seus integrantes através do controle da produção e do consumo, realizando a distribuição de alimentos entre o grupo. Outra forma de lidar com o medo da “ira de deus” ocorre através da magia. Enquanto o *ser* luta contra o mundo, o *estar*, conforme o autor, “lucha contra el fondo oscuro de su psique, en donde se encontraba la solución mágica. Si vencía al inconsciente, vencía al mundo. Esta es la clave de la actitud mágica” (KUSCH, 2000a, p. 109). Dessa forma, a solução ante esse medo original, encontra-se no interior do ser humano, no seu centro, seu eu mais profundo, de onde advém o título do livro *América Profunda* (KUSCH, 2000a). Constitui-se, assim, em “un mundo sin objetos y con sólo el hombre” (KUSCH, 2000a, p.114).

Kusch, em *América Profunda* (2000a), distingue entre a “pequena história” e a “grande história”. A “pequena história” é a história do *ser*. Ela surge quando o objeto se interpõe entre o mundo e o homem, relatando, predominantemente, o acontecer puramente humano europeu nos últimos quatrocentos anos. Para a “pequena



história” não importa a “gravitação” da espécie. Ela foi traçada por um grupo social desenraizado, sem deus e sem mundo. Ela é uma história da elite, porque conduz diretamente a uma história da cidade ocidental, relatando os grandes feitos dos criadores do mundo moderno, separando-a, desse modo, da pré-história. A pré-história não é incorporada à história, pois ela é considerada terra de ninguém, já que não favoreceu, diretamente, a cultura dinâmica e urbana europeia. A “grande história” é a do *estar*, que dura desde antes dos primeiros utensílios até agora. Ela é a história que se dá fora do “pátio dos objetos”, e traça o itinerário do homem substituindo “una humanidad formada por individuos, por otra, que se da en el plano biológico de la especie y que no tiene individuos sino comunidades” (KUSCH, 2000a, p. 154). A “grande história” persiste, ainda hoje, nas tribos do Amazonas e nas massas das grandes cidades, respondendo a uma profunda vivência humana que compreende “el episodio total de ser hombre, como especie biológica, que se debate en la tierra sin encontrar mayor significado en su quehacer diario que la simple sobrevivencia, en el plano elemental del *estar aqui*” (KUSCH, 2000a, p. 154). Outra diferença apontada por Kusch (2000a) em relação à “pequena história” do *ser*, e a “grande história” do *estar*, está em que a primeira fundamenta-se sobre “verdades instáveis”, enquanto a segunda cultiva “verdades estáveis”. A elite monta um mundo que simula ser natural, mundo esse construído sobre as “verdades instáveis” da sociedade civil, que dependem da competência dos habitantes da cidade, como por exemplo, o livre comércio. Já, por outro lado, a conexão com a natureza e a vida, designada pelo autor de “ira de deus”, permite a comunidade adquirir “verdades estáveis”, que a tornam profundamente “gravitadas”.

A vida do *ser*, vivida apenas no exterior e, a sociedade civil, que converte indivíduos em objetos, escamoteia a possibilidade de uma sabedoria do “mero *estar*”, e dá origem à ciência. A ciência foi constituída como um culto ao objeto (KUSCH, 2000a, p. 217). Kusch indaga se a objetividade perseguida pela ciência cancela a importância do sujeito. Também é salientado, pelo autor, que a objetividade é utilizada como uma maneira de isolar nossa qualidade de sujeitos frente a isso que se dá fora. Na cultura do *ser* não existem mais sujeitos viventes, mas universais e teóricos: “nada nos liga al objeto-indio, sino un afán evidente de evitar un compromiso con la realidad y, secretamente, de convertir a ese pobre indio en un mercader” (KUSCH, 2000a, p. 218). Enquanto a ciência se relaciona a objetos externos, a sabedoria, modo de conhecer da cultura do *estar*, como é o caso dos povos indígenas, expressaria o ponto de vista da vida, e não da razão, relacionando-se, também, ao nosso eu interno. O “mero *estar*” compreende a pura vida de um sujeito em sua totalidade, aceitando as impermanências, abarcando os opostos, atitude de onde advém essa sabedoria. O mais importante na sabedoria é encontrar equilíbrio entre as forças opostas: nem caos, nem ordem; nem carência, nem fartura; nem bem, nem mal. Desse modo, tudo seria uma semente de onde, após um longo processo, nasce um fruto. Um fruto originado da conciliação entre os opostos. “El fruto es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido. Robemos la posibilidad de obtener el fruto a un sujeto y morirá en vida” (KUSCH, 2000a, p. 229). Guerrero Arias (2012),



também fundamentado nos povos indígenas da América, expressa de forma similar o que esses povos entendem por sabedoria: um saber vivencial (conhecimento que se constrói na pura vivência concreta), que oferece sentidos para a existência, envolvendo além do externo o ser interno, o pensamento e o sentimento, a razão e o coração, oferecendo um conhecimento holístico e totalizador.

Conforme Kusch (2000b, p. 529), a palavra *ser* vem do latim *sedere*, que significa “estar sentado”, remetendo a repouso, ou seja, é algo estático, sempre igual a si mesmo, fixo. Já a palavra *estar* origina-se do latim *stare*, que, oposto a estar sentado, significa “estar em pé”, remetendo a inquietude, ou seja, preparado para caminhar, para a viagem, mas em contato com o solo, enraizado na paisagem e no velho substrato da espécie. A cultura do *estar* mantém sua integridade vital sem substitutos. Ela é, para o filósofo, uma cultura mais sólida e mais estruturada. Ela sabe que o mundo não é imutável e que depende de um equilíbrio. A sabedoria do *estar* compreende uma expansão natural, uma relação com o ambiente e com as outras culturas desde um centro, ou seja, desde a profundidade do *estar*, entendido por Kusch (1976) como um movimento naturalmente “centrífugo”. A elite nega o *estar*, o que acarreta um movimento desesperado em busca de um centro, que é em vão, pois se vive rodeando na periferia, no exterior do *ser*. Nas palavras do autor: “Es como la oposición entre un estilo centrífugo que se va radiando de su centro y un estilo centrípeto que busca un centro que no encuentra” (KUSCH, 1976, p.65). Essa busca por um centro acarreta uma vida de tensão. O ocidente “no tiene un mero *estar* donde disolver su tensión. Faltan formas sociales y políticas que permitan esa disolución y la reabsorban transformándola nuevamente en vida” (KUSCH, 2000a, p. 204).

Também está presente na obra de Kusch (2000a), a diferenciação entre *aculturação* e *fagocitação*. A *aculturação*, como efeito do contato entre duas culturas com disparidades técnicas, é quando a cultura detentora de maiores recursos materiais se sobrepõe à cultura com menores recursos. Ela é um processo periférico e exterior, que se produz, conforme o autor, somente em plano material, como na arquitetura ou vestimenta. Já em outros âmbitos ocorre a *fagocitação*, que é um processo inverso: é um mecanismo inconsciente de incorporação e absorção do *ser* pelo *estar*, ocorrendo, em especial, no plano simbólico. A *fagocitação* é diferente do sincretismo, pois não se misturam elementos, mas, sim, ocorre a incorporação de elementos do universo simbólico do branco pelo indígena. Através dessa incorporação, o indígena reestabelece e melhora sua condição, mas sem adulterá-la, mantendo-se no “mero *estar*”. A *fagocitação* estaria mais próxima à síntese resultante de uma dialética, que supera a mera imposição. Mas o autor salienta que, quando fala em síntese, não se refere a ela num sentido hegeliano, como elevação, mas como “distensão”. A distensão seria um movimento natural do *estar*: “desde el punto de vista indígena, es natural que se dé la fagocitación, ya que *ser* alguien es transitorio y de ningún modo inmutable y eterno.” (KUSCH, 2000a, p. 200). A absorção das coisas do ocidente pela América é que proporciona a criação de algo novo. A *fagocitação* acarreta uma transformação que consolida um diálogo intercultural, incorporando o outro, mas



sem pretender transformar o *estar* em *ser*. Já o vazio intercultural, engendrado pela cultura do *ser*, tenta-se preencher, com o multiculturalismo. Mas o multiculturalismo é a simples afirmação de que somos diversos. É diferente do diálogo intercultural promovido pela sabedoria do *estar*, que busca a criação de algo novo.

Em suma, pode-se observar que o *estar* em Kusch se relaciona à sabedoria da América e é utilizado para referir-se ao saber não proposicional, no qual o homem arraigado ao seu solo mantém uma autêntica relação com a paisagem. Portanto, a interpretação da existência no âmbito do *estar* é vivencial, e não racional. Isso porque ela se processa através do mito, do símbolo e do rito. Por fim, após apresentadas as categorias que direcionaram teoricamente a presente estudo, categorias essas que, como vimos, são diferentes maneiras de descrever a cosmoexistência dos povos ameríndios; desenvolve-se, a seguir, o resultado da análise teórico-reflexiva dos documentos utilizados como fontes de pesquisa. Porém, no capítulo seguinte é dada a ênfase nos aspectos estruturais do processo educativo desenvolvido nos Santo Daime, discorrendo, também, sobre como eles são apreendidos e narrados pelos sujeitos entrevistados.



3 O SANTO DAIME E A EDUCAÇÃO

Todos os entrevistados afirmaram que no Santo Daime existe um processo educativo. Mas que, no entanto, os aprendizados decorrentes desse processo seriam extremamente pessoais, pois seriam vividos diferentemente de uma pessoa para outra. Foram indicados pelos sujeitos que no Daime se aprende através dos trabalhos, dos hinos, das mirações, peias, *insights* ou pela convivência com a comunidade. Trabalho é a forma como os daimistas chamam seus rituais. Dentro dos trabalhos, diversos elementos são vistos como interconectados na promoção de aprendizagens. Um dos principais seriam os hinos, apontados, na maioria das vezes, como o conteúdo dos ensinamentos. Já a ingestão ritualística do chá, associada aos hinos, promoveriam peias, mirações ou *insights*. Esses seriam os aprendizados em si, apontados como a “metodologia”, ou a forma como o Daime ensina.

Primeiramente, aqui são abordados os trabalhos, ou seja, os seus ritos e símbolos, o que constitui os aspectos estruturais desse processo educativo, porém discorrendo sobre como eles são apreendidos pelos sujeitos entrevistados. Após, destaca-se a parte mais subjetiva, enfatizando as narrativas em relação à forma como o Daime ensina, aos objetivos desse ensino, aos saberes produzidos, às transformações vividas e à importância dada às comunidades daimistas, narradas como elemento essencial aos aprendizados. Isso porque, segundo os entrevistados, as aprendizagens não ocorrem somente dentro dos trabalhos, mas pela vivência com a comunidade. Conjuntamente com a comunidade foi alocada a percepção difundida entre os colaboradores de que, além do Daime, se aprende com a vida, ou seja, de que estamos aqui nesse mundo para aprender. Essa percepção entre os sujeitos de que a educação não se restringe ao ambiente ritual, estendendo-se ao convívio com a comunidade daimista e à vida, constitui um processo de endoculturação.

Apesar de esses elementos serem aqui abordados separadamente, eles foram apontados como interconectados na construção dos saberes. Pode-se compreender, nessa pesquisa, que a educação na escola³¹ daimista é vivida através do trabalho como princípio e meio educativo. Não há entre os frequentadores distinção entre essas duas esferas. Isso porque a “educação espiritual” ocorreria, segundo o grupo, através do “trabalho espiritual”. Da mesma forma, esse processo educativo é entendido pelos participantes como uma “batalha espiritual”, o que foi relacionado ao processo de individuação proposto por Jung (1987). Porém, o que os entrevistados denominam de “espiritual” necessariamente engloba o material, mas o que é denominado de material não engloba o espiritual. No trabalho espiritual, por exemplo, se utiliza muitas vezes o corpo de forma intensa e exaustante, sendo ele uma forma de ação tanto interior quanto exterior. E da mesma forma a educação espiritual, apesar de ser relacionada ao autoconhecimento traria, sempre, transformações na matéria. Como

31 O Santo Daime é compreendido por seus frequentadores literalmente como uma escola. Defende-se, no decorrer desse capítulo, que isso ocorre por serem os rituais a principal instituição educativa do *estar*, ou seja, eles são equivalentes funcionais da escola nessa cultura.



afirma Cássio: “O Santo Daime é um processo educativo do ser. É um processo educativo do ser da pessoa, do espírito da pessoa. Lá aprendemos continuamente a aperfeiçoar o ser. E o estudo é sempre espiritual. Mas, depois, ele se reflete na matéria” (CÁSSIO).

3.1 Os trabalhos: estrutura e elementos rituais

Como dito anteriormente, os rituais do Santo Daime são denominados de “trabalho”. De acordo com MacRae (1992, p. 91) essa terminologia também é utilizada por vegetalistas e em muitos centros espíritas. Eles teriam se originado das instruções recebidas por Mestre Irineu, provindas da Rainha da Floresta. A Rainha da Floresta é considerada a origem do Santo Daime e de todos os seus ensinamentos. Já no primeiro contato com Raimundo Irineu Serra, ela teria lhe transmitido o hino “Lua Branca”, o primeiro de um conjunto de cento e trinta e dois hinos recebidos ao longo de cinquenta e nove anos. Acredita-se que toda a doutrina do Santo Daime está contida nesse hinário, ou seja, nesse conjunto de hinos denominado *O Cruzeiro*, que é considerado o “hinário-tronco”. Todos os hinos recebidos posteriormente são considerados um seguimento, devendo, assim, corroborar a sua mensagem. Por isso esse hinário é entoado pelos daimistas com muita atenção, pois o consideram ensinamentos da Rainha da Floresta. MacRae (1992, p. 68), em relação ao conteúdo dos hinos, afirma que eles:

Formam um vasto corpo, difícil de sistematizar, mas onde se distingue a tendência a considerar o aspecto material da vida como secundário e ilusório, valorizando a vida espiritual e os princípios básicos de harmonia, amor, verdade e justiça. Tornam-se, assim, o substrato ético que norteia o dia a dia dos seguidores da doutrina.

De acordo com Groisman (1999), a pessoa, segundo a visão do grupo, não compõe o hino. Ela o recebe do plano astral,³² onde se situa a “casa dos hinos”, que é protegida por um “espírito desencarnado”, ligado à doutrina. Conforme o autor, somente recebe hinos quem alcança um nível espiritual elevado, sendo capaz de ser portador da mensagem divina e ter o seu próprio hinário, o que lhe conferiria certo *status*. Através do consenso grupal o hino seria avaliado, depois de recebido, para ver se realmente veio do plano espiritual, condição básica para ser incluído na programação ritual (GROISMAN, 1999, p. 63). Já Rehen (2007) e Oliveira (2011) explicam que os adeptos consideram os hinos como recebidos mediunicamente do Eu Superior da pessoa. Rehen (2007, p. 111) também considera que “recebimento” não é signo de *status*, “já que fardados com centenas de hinos não são, por esse motivo, reconhecidos enquanto líderes”. Atenta-se para o fato de que existem, também, líderes que nunca reberam hinos, o que corrobora a afirmação de que isso

³² O plano astral é tanto considerado um nível do plano espiritual, quanto às vezes entendido como sinônimo.



não é “um pré-requisito para um bom seguimento e lugar de destaque na religião” (REHEN, 2016, p. 475).

Rehen (2007) afirma que Pacheco foi o primeiro autor a descrever com profundidade o “recebimento” de hinos, denominando esse processo de “*clauriaudiência* ou *psico-musico-grafia* em analogia aos fenômenos espíritos da clarividência e da psicografia” (PACHECO, 1999 apud REHEN, 2007, p. 56). Esse fenômeno é relatado, da mesma forma, nas outras religiões *ayahuasqueiras* (LABATE; PACHECO, 2009). Ele também é citado nas práticas xamânicas, bem como entre as populações indígenas peruanas estudadas por François Demange (2002) e Luis Eduardo Luna (1986). Ambos falam em suas teses sobre os *ícaros* ensinados aos nativos pelas *plantas professoras*, entre elas a *ayahuasca*.

A palavra *ícaro* vem do quíchua *yakaray* e significa “assoprar fumaça para curar. Eles são utilizados em qualquer atividade xamânica, utilizando ou não alguma substância psicoativa” (MACRAE, 1992, p. 41). Demange (2002, p. 4), em relação aos *ícaros*, relata que um de seus informantes lhe explicou, claramente, que são as plantas que os ensinam a cantar. Como afirma Rehen (2007, p. 109) para a “maioria dos povos indígenas, suas músicas não seriam compostas [...] mas sim o resultado do contato entre os pajés e os espíritos presentes nos elementos da natureza animados”. Ele também esclarece que o processo de “recebimento de hinos se dá por intermédio de uma técnica própria: a ‘ausência de pensamentos’” (REHEN, 2007, p.110). Como disse um membro a respeito do recebimento de hinos:

É dentro do processo de miração. Quem for merecedor recebe. Às vezes acontece de o cidadão receber o hino vários dias depois do trabalho. E o hino, realmente ele é recebido! Ele chega pronto para o cidadão. Dá para ver ele passando pelo astral e indo na pessoa que vai cantar o hino (Entrevista com um fardado, realizada em 2006, no contexto de produção do TCC).

Durante praticamente todo o trabalho há a execução de hinos. Exceto nas orações realizadas na abertura e no encerramento. Por isso o Santo Daime é considerado uma “doutrina musical”. Os hinos são cantados em uníssono, ou seja, todos cantam a mesma melodia. Eles possuem três tipos de ritmo: a marcha, a valsa e a mazurca. Existem muitas formas de se executar esses ritmos, mas no caso do Santo Daime, as fórmulas de compasso em cada um deles é sempre a mesma. No contexto daimista, ao contrário da atual tendência de compasso binário, a marcha é quaternária, de fórmula 4/4. A valsa é de compasso 3/4 (ternário), e a mazurca, que geralmente é ternária, nesse caso apresenta fórmula de 6/4, ou seja, compasso binário composto. Em relação à estrutura dos hinos, eles são:

[...] versos rimados, principalmente o segundo com o quarto (verso) de cada estrofe, e cada frase melódica corresponde a um verso da estrofe como a melodia toda corresponde ao tamanho de cada estrofe, ele se repete até esgotar o conteúdo do assunto do hino, mudando



sua divisão rítmica para se adaptar às palavras dos novos versos. Ao serem cantados, os versos são repetidos duas vezes, como que para facilitar sua memorização [...] (FERNANDES, 1986 apud GROISMAN, 1999, p. 63).

Apesar de o Daime ser conhecido pelos seus seguidores como uma “doutrina musical”, nas tradições maranhenses (estado natal de Irineu Serra) como o Tambor de Mina e a pajelança³³ o termo “doutrina” é sinônimo de “música”. Rehen (2007, p. 59) salienta que nessas tradições:

Existiriam cantigas, ou “doutrinas”, para entidades específicas (“doutrina do Badé”, “doutrina do João de Uma”) ou em certos momentos rituais (“doutrina para abrir trabalho”, “doutrina de cura”). Ganha sentido o fato de que a doutrina do Santo Daime é muitas vezes descrita nos próprios hinos como “as santas doutrinas”, no plural, já que o volume de cânticos é imenso, cada música sendo por si só uma “doutrina”. Partindo desse pressuposto, presumo que falar do Santo Daime como uma “doutrina musical” chegue a ser uma redundância, já que as duas palavras possuem o mesmo significado.

Os hinos foram considerados pelos sujeitos, tanto uma das formas como o Daime ensina, remetendo a uma espécie de “metodologia”, como os ensinamentos em si, ou seja, o “conteúdo” desse ensino. A uma conclusão semelhante chega também Oliveira (2008, p. 222) ao afirmar que “os hinos são a síntese do conhecimento na doutrina do Santo Daime no mesmo tempo em que são também o próprio veículo de transmissão desse conhecimento”. Já Albuquerque (2011b, p. 181) afirma que os cadernos de hinos ou hinários materializam “o conteúdo fundamental da educação daimista” que são transmitidos nessa *escola* “por meio da tradição oral sob a forma estética do canto”. O canto seria, portanto, um “método” de ensino. Em relação aos hinos materializarem os “conteúdos” desse processo educativo, um dos entrevistados afirma que:

Está tudo nos hinos! Todos os ensinamentos, todas as lições, os verdadeiros valores da vida, a importância da vida espiritual. E a relação com o mundo de ilusão que a gente vive. Isso fala muito nos hinos. [...] Então, é o outro lado da moeda. **E os hinos explicam tudo! Toda orientação está nos hinos!** Tanto é que no trabalho é muito importante que a pessoa se conecte o tempo todo com os hinos. Que realmente escute os hinos e acompanhe ali no hinário. Mas se puder firmar e puder cantar forte junto, é muito importante. O trabalho é musical, é no canto, é na voz, mas se puder cantar. Se não

³³ Tambor de Mina é, de acordo com Rehen (2007, p. 59), um “culto de possessão ligado às tradições religiosas afro-brasileiras”. Já a pajelança “é uma manifestação típica da cultura cabocla maranhense, formada a partir de elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina e da medicina rústica” (LABATE; PACHECO, 2004, p. 315).



está passando muito bem, se está forte alguma coisa, pelo menos escutar, observar e ler. Porque **ali estão os ensinamentos. Está tudo no hinário**. Se sair do hinário aí perde o foco. O foco é o hinário. Está tudo ali. (PAULO, grifos da autora).

Porém, também é salientado pela maioria dos entrevistados que cada um interpreta o hino de acordo com o nível de compreensão da pessoa naquele momento da sua existência, ou de acordo com o seu nível de evolução. Segundo Maria, “o padrinho Sebastião no evangelho diz assim: - ‘Não existe certo e errado.’- [...] Porque dentro do meu nível de evolução, no meu nível de compreensão, eu estou dentro de um patamar e tu estás em outro. Não sei se é acima ou abaixo. Ninguém sabe!” (MARIA). Seguindo nesse mesmo caminho, Stela afirma que é “através dos hinos que a gente pode obter vários ensinamentos de acordo com a compreensão daquele momento da pessoa, e com as perguntas que a pessoa faz nos hinos” (STELA). Cássio, de maneira similar, declara que “os hinos têm um ensinamento. Cada hino tem um ensinamento para aquele momento. Para todas as pessoas. [...]. Então, cada hino tem uma importância para aquele instante, para que possa ocorrer um entendimento através de uma miração” (CÁSSIO). Oliveira (2008, p. 117) esclarece que os hinos são compreendidos pelos frequentadores de acordo com o “conhecimento individual e coletivo que cada um possui”, sendo o *set* e o *setting* responsáveis pelas diferenças de significações em relação aos hinos e às mirações. O *set*, conforme MacRae (1992, p. 17), é “o estado psicológico do indivíduo no momento do uso da substância, incluindo-se aí a estrutura de sua personalidade e expectativas”. Já o *setting* refere-se ao “meio físico, social e cultural onde ocorre o uso da substância” (MACRAE, 1992, p. 17).

O *set* e o *setting* também explicam as diferenças entre os hinários analisados para esta pesquisa, no caso os de Irineu Serra e de Sebastião Mota de Melo. O primeiro chama atenção por trazer uma gama mais ampla de entidades indígenas e afro-brasileiras. Tuperçi, Ripi, Barum, Marum, Papai Samuel, Papai Paxá, princesa Soloína são alguns dos seres com os quais Irineu travava contato e evocava nos trabalhos para auxiliar no processo de aprendizagem. Sebastião se referia mais aos santos católicos, enfatizando a questão do pecado e de que o castigo é necessário para o aprendizado. Nos seus hinários *O Justiceiro* e *Nova Jerusalém* são recorrentes os verbos: sofrer (sofreu, sofrendo, sofrimento, sofredor), humilhar (humilha, humilhou), apanhar (apanha), castigar (castigo, castigai, castigos).

Como afirma Abramovitz (2003, p. 22): “Nos rituais de Hinário, em que todos os hinos de uma pessoa são cantados, na sequência em que foram recebidos, tem-se a impressão de ver a trajetória de uma vida”. Em sua dissertação, fruto da pesquisa na área da etnomusicologia, o pesquisador entende os hinários como biografias musicais, ou seja, “como um relato da experiência do recebedor, nos rituais e na vida cotidiana” (ABRAMOVITZ, 2003, p. 22). Da mesma forma Fróes (1983) e Rehen (2016) defendem que o hinário pode ser interpretado como um tipo de “biografia” do daimista (REHEN, 2016, p. 479). De acordo com Rehen (2016, p. 479) o hinário pode



ser assim interpretado porque “traz como característica principal o fato de narrar a trajetória de um indivíduo mediante eventos relevantes para sua vida ‘espiritual’ e também para outros (as) que compartilham a experiência de ouvir seus hinos”. Percebe-se, desse modo, que os hinos são a materialização dos ensinamentos vividos pelos seus “receptores”, ou seja, onde são descritas as suas mirações, referindo-se aos saberes, e também à forma como esses saberes foram desenvolvidos dentro do Santo Daime. Assim, os ensinamentos dos líderes narrados nos hinários, servem, de certo modo, como um exemplo, pois, apesar do entendimento de que cada um tem um aprendizado diferenciado, por se encontrarem em diferentes processos e níveis de conhecimento, os entrevistados apontam que algumas verdades universais serão, mais cedo ou mais tarde, percebidas por todos. Nesse sentido, refere-se Maria:

Os hinos, na verdade, mostram os ensinamentos. É isso o que eu percebo nesse tempo que eu tenho de estudo. Porque no meu entender **a doutrina é um estudo.** Assim como qualquer outro segmento. Pois então, dentro do estudo que eu tenho feito nesses anos, percebo que **os hinos apresentam verdades universais e, também, a vivência das pessoas que fizeram essa caminhada.** Então, têm todos aqueles hinos do Mestre Irineu com muitas verdades universais que partem de experiências que não são especificamente tuas. **Os hinos relatam uma caminhada. Quando tu recebes um hino, recebes o ensinamento daquela situação que tu viveste.** Nos hinos do padrinho Sebastião, e de todas essas pessoas que estão há mais tempo na doutrina, eu vejo que tem muito de verdade universal. Têm chaves espirituais dentro dos hinos. E se tu conseguires te conectar, tu irás obter muitas respostas através dos hinos. (MARIA, grifos da autora).

Todos os adeptos tocam algum instrumento musical durante os rituais, o que é vedado aos visitantes. É permitido qualquer instrumento, desde que bem ensaiado pelo executante. Todos os que não tocam algum outro instrumento, acompanham os ritmos com o maracá, um chocalho de origem indígena, mas que no Santo Daime é confeccionado de lata. Labate e Pacheco (2004, p. 337) afirmam que o maracá é interpretado, tanto pelos daimistas, quanto pelos pesquisadores, como “herança e elo de ligação com os povos indígenas”. Observa-se que nas *cauinagens* indígenas³⁴ a dança e o canto também eram acompanhados pelo ritmo dos maracás (ALBUQUERQUE, 2011a; 2011b, p. 182) e que, nas cerimônias vegetalistas, alguns *ícaros* são acompanhados por um maracá denominado pelo grupo de *schacapa* (LUNA, 1986). MacRae (1992), fundamentado em Luna, salienta que o maracá é utilizado entre os vegetalistas para aumentar os efeitos da bebida, auxiliando a evocar visões ou libertando-os das doenças e espíritos malignos. Labate e Pacheco (2004)

34 Cauinagem é uma prática cultural indígena que contava com a presença da dança, do canto acompanhado pelo ritmo do maracá, e onde se bebia o *cauim*, bebida fermentada que “podia ser feita a partir de vários produtos, entre os quais vegetais como a mandioca e o milho, ou ainda de diversos frutos, como ananás e o caju” (ALBUQUERQUE, 2011a, p. 21).



também discorrem sobre seu uso na pajelança. A pajelança, “conhecida como cura ou *linha de pena e maracá*, é uma manifestação religiosa típica da cultura cabocla maranhense, formada a partir de elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina e da medicina rústica” (LABATE; PACHECO, 2004, p. 315). No Santo Daime ele é considerado pelos adeptos uma “espada espiritual”, conforme podemos observar na fala de Maria:

O maracá é considerado a nossa espada espiritual. Ele funciona como proteção. Ele é a espada que faz a defesa. Os hinos são os ensinamentos. E a espada vem para marcar o hino, mas ao mesmo tempo fazer a proteção do teu campo. Quando eu fui ao Alto Santo, e visitei uma das igrejas antes de ir ao Mapiá, eles me falaram: -“Todo fardado tem que tocar maracá. Porque tem que ter a defesa.”- Porque eu não levei o maracá. Eu não conhecia nada lá e pensei: - Eu não vou me atracar a tocar maracá se eu nem sei direito. – Porque tem todo um andamento. Toda uma maneira de tocar o maracá. E aí eu fui para o trabalho e uma das senhoras me perguntou onde estava o meu maracá. E eu disse: - Mas eu não trouxe. - E ela: - Não! Eu vou ver um maracá! Fardado não anda sem maracá! Tem que saber tocar maracá e tem que andar com o seu maracá! - Só que muitas pessoas eu vejo que não têm consciência do que é o maracá. Do que ele proporciona. Do que ele pode auxiliar e também do que pode te atrapalhar. Porque o maracá tem que saber tocar. Tem que ter todo um cuidado. Tem pessoas que tocam o maracá aqui embaixo. O correto, vamos dizer assim, é tocar na altura do coração. No meio do peito. Porque aqui embaixo quais são os chacras que tu estás pegando? Também não vais tocar lá em cima. Então, tu vais tocar onde é o equilíbrio. No Mapiá me mostraram a importância do maracá. E eu entendi dessa forma. Tu podes observar que as pessoas que entenderam a história estão tocando no peito o maracá. E não abaixo. E nem em outro lugar. (MARIA, grifo da autora).

MacRae (1992, p. 148) salienta que, de acordo com o pensamento daimista, “os hinos só revelam força plena quando cantados, com acompanhamento de maracás e sob o efeito da bebida sagrada”. Consonantemente, o maracá também é visto pelos entrevistados como um auxiliar para manter a concentração nos ensinamentos dos hinos. Ele auxiliaria a mente a não se dispersar, trazendo a atenção para o momento presente, fator essencial para que se efetue o aprendizado. Mas para isso, deve ser tocado entre todos os participantes em uníssono e em harmonia com o canto. A essa precisão e foco, considerados uma condição necessária para a abertura aos ensinamentos, e também a uma vida íntegra, os adeptos chamam de “firmeza”. Como afirma Cássio:

O maracá é um estudo. É ele que dá o ritmo. Ele dá um ritmo e o andamento da musicalidade do hino. O maracá tem que ser bem



tocado e bem firmado. Não pode ser um maracá para baixo ou atrasado. Porque se ele estiver batendo no contra, aí já está mostrando que tu estás precisando de uma cura. Então, a pessoa tem que tocar o maracá consciente, e tocar dentro dos tempos para não atrapalhar o andamento. **O maracá serve para dar firmeza dentro do trabalho, firmeza para o hino e firmeza para pessoa.** É para isso que ele serve! (CÁSSIO, grifo da autora).

Além da qualidade musical na execução dos hinos, existem algumas outras recomendações entendidas como importantes para uma maior eficácia dos trabalhos. Essas recomendações são dietéticas e comportamentais. As principais aconselham que, três dias antes e três dias após o ritual, haja abstenção de álcool, carne, relações sexuais, e que haja cuidado com a alimentação, evitando alimentos muito gordurosos ou açucarados. Recomendações semelhantes são apontadas por MacRae (1992) entre vegetarianos e xamãs, que também seguem preceitos dietéticos e sexuais, pois os consideram essenciais para que as plantas professoras possam revelar suas lições. Essas observâncias “podem ser transmitidas ao neófito por um instrutor mais experiente ou diretamente pelas plantas” (MACRAE, 1992, p. 33). Os vegetarianos estudados por Luna (1986) indicam as prescrições dietéticas como o caminho da sabedoria. Essas prescrições devem ser seguidas tanto pelos vegetarianos, quanto por todos os participantes que irão ingerir a *ayahuasca*. A desobediência a esses preceitos “leva a uma interrupção no efeito das plantas, que vai diminuindo até perder totalmente sua força” (MACRAE, 1992, p. 34).

Embora não houvesse nenhuma pergunta relacionada à alimentação e prescrições dietéticas no questionário das entrevistas, alguns sujeitos relataram que o Daime os mostrou a importância de uma alimentação mais saudável não só para a sua vida, mas também para a qualidade dos trabalhos, e, por consequência, seus respectivos ensinamentos. O depoimento abaixo mostra como um dos entrevistados compreende a questão da observação da alimentação antes dos trabalhos:

[...] dentro do Santo Daime existe, às vezes, um processo de **jejuar** no dia do trabalho. Se tu vais tomar o daime, tu não vais encher o teu estômago de bagulho e coisa. **Se o teu estômago estiver lá sobrecarregado**, muito ocupado com outras coisas, **tu não vais conseguir ter o teu entendimento espiritual**. Então, é bom que a pessoa cuide bem o que vai comer, para que naquele momento não esteja muito pesado ou muito carregado. Porque isso influencia no entendimento e na cura. **Porque o corpo é um todo**. E se teu estômago estiver ali ocupado, não vais conseguir ter aquele entendimento. E tem que estar botando para fora tudo aquilo que tu comeste. E aí é que as pessoas vomitam e muitas outras coisas, sendo que nem precisavam ter vomitado. (CÁSSIO, grifos da autora).

Pode ser observado, nesse depoimento, que o entrevistado entende que as restrições dietéticas são necessárias para que ocorram os entendimentos, ou seja,



aprendizados durante o processo ritual. Então, ao seu entender, embora nem todos sigam esses preceitos, pelo menos no dia do trabalho eles deveriam ser colocados em prática. Isso devido a sua compreensão do corpo ser um todo. Dessa forma, se a pessoa ingere alimentos que sobrecarregam o estômago, eles devem ser expelidos através do vômito para que, então, se possa efetuar o aprendizado. Os daimistas chamam de limpeza os processos nos quais, dentro dos trabalhos, podem-se desencadear vômitos, diarreias, gases, ou até mesmo o choro. Utilizando terminologias nativas, se o “aparelho estiver sujo”³⁵ o indivíduo não terá acesso aos saberes superiores, o que só ocorre com o “aparelho limpo”. A sujeira refere-se não apenas ao físico, como no caso da alimentação, mas também ao mental e emocional, relacionando-se a pensamentos e sentimentos. Paulo refere-se ao processo de limpeza da seguinte maneira:

Se um trabalho de limpeza tem que ser feito, se a casa está suja, o que é que a gente faz? A gente tem que limpar! É um procedimento normal a pessoa não se sentir bem ou suar muito. Colocamos muita coisa para fora através do suor. Pode dar problema de náuseas e de vômito. Pode dar, também, problema intestinal. Ou limpeza com diarreia. É normal isso aí. É um procedimento normal. Mas não é um procedimento que acontece o tempo todo. Quando a pessoa ingressa, geralmente a casa está muito suja. Então, não é na primeira limpeza que vai limpar. Mas é aos poucos que vai limpando. (PAULO).

Esse mesmo entrevistado relatou que o Daime lhe mostrou o que é realmente comer carne. E que, após se libertar desse hábito e praticar uma alimentação mais natural, não somente a sua vida mudou, mas também mudou a qualidade de seus trabalhos espirituais com o Santo Daime:

Eu acabei parando de comer carne porque foi muito forte o que ele me mostrou. Ele me mostrou o que é que eu estava fazendo. Ele me mostrou o que é realmente comer a carne. Coisas do tipo assim: Tu estás comendo a ti mesmo! E passagens terríveis que eu tive com ele me mostrando. Eu tinha fortes problemas de saúde. Mas depois que eu parei com a carne foi a mesma coisa que tirar com a mão. Nunca mais tive problema de saúde. Então, dentro das sessões, muitas vezes me foi mostrado isso: Ó! Está acontecendo isso por causa disso. Os hábitos. E aí eu fui aos pouquinhos, com disciplina, e às vezes um pouco resistente: Opa! Aí tem coisa! Até que eu consegui me libertar e larguei. Minha esposa, também. E aí mudou completamente. É outro nível de vibração. Inclusive o trabalho espiritual muda quando a gente muda os hábitos alimentares e não come tanta droga, tanta coisa

³⁵ Aparelho é como os daimistas referem-se ao “corpo do homem, em seus aspectos anatômicos e fisiológicos” (PELAEZ, 2004, p. 482).



industrializada, tanta coisa ruim. Tudo muda quando a gente tem uma alimentação natural, com muita fruta e muita verdura. (PAULO).

Nos trabalhos os daimistas utilizam vestimentas específicas, chamadas por eles de “farda”. De acordo com Isabela Oliveira (2007) essa denominação é usual em práticas folclóricas do Maranhão, como o Tambor de Crioula e o Bumba-meu-boi.³⁶ Nessas práticas, “farda” refere-se “à indumentária usada pelos participantes” (OLIVEIRA, 2007, p. 115). O uso da farda é o que distingue os adeptos dos visitantes presentes nas cerimônias. Para efetivar-se na doutrina, o adepto passa pelo ritual de fardamento. Nesse ritual, utilizando uma “farda de gala”, ele recebe a estrela de seis pontas. Essa estrela possui em seu centro uma lua e uma águia. De acordo com MacRae (1992, p. 64), “a lua representa a ideia de essa doutrina ter sido ensinada pela Virgem Mãe e a águia faz alusão ao grande poder de visão que é dado aos seus seguidores”. Já o seu recebimento no ritual de fardamento,

[...] representa o ingresso da pessoa na religião [...] comprometendo-se a seguir as instruções recebidas na Doutrina. Essa Estrela é [...] feita geralmente de latão, onde se encontra inscrita uma representação de uma lua nova e uma águia em ponto de voo, ou sob outro ângulo, que aparenta estar pousando na lua. (OLIVEIRA, 2007, p. 234).

Essa estrela passa a ser utilizada em todos os trabalhos, presa à farda. Para homens e mulheres casados ela é usada no lado direito, e para os solteiros no lado esquerdo. O termo “fardado” é utilizado para designar quem já passou por esse ritual. O indivíduo assume, assim, um compromisso maior com a comunidade. De acordo com MacRae (2000, p. 34), o modo como é usada a farda foi recebido por Mestre Irineu em 1957, em uma viagem ao Maranhão, onde “después de dos días e dos noches mirando, él tuvo la visión del actual uniforme”. Existem duas diferentes fardas, tanto para mulheres, quanto para homens. Nos trabalhos denominados de Hinário, realizados em dias festivos, utiliza-se a “farda branca”. Nos trabalhos de Cura, Concentração, e nos Hinários de 5ª e 6ª feira Santa, ou finados, utiliza-se a “farda azul”.

A farda azul feminina consta de uma saia plissada, azul marinho, com pregas em média de um centímetro, uma camisa branca de manga curta, e uma gravata borboleta azul marinho. O comprimento da saia deve ser abaixo do joelho. A camisa tem o desenho da mesma estrela, descrita acima (com a águia e a lua), em um bolso localizado na altura do coração, e em cima as iniciais C.R.F. (que significa Círculo de Regeneração e Fé). Quando é utilizada essa camisa, é dispensado o uso da estrela de metal, ou pode-se, também, colocá-la no bolso. Deve-se utilizar meias brancas,

36 O Bumba-meu-boi é uma tradicional festa da cultura popular maranhense onde misturam-se danças, músicas, teatro e circo. Ela conta uma lenda de um casal de escravos cuja mulher, grávida, estava com desejo de comer língua de boi. O marido, então, mata o boi mais bonito de seu senhor. O senhor, ao saber do ocorrido, chama curandeiros e pajés para ressuscitá-lo (bumba-meu-boi.info).



e sapatos azuis ou pretos. A farda azul masculina é composta de calça social azul marinho, uma camisa branca de manga comprida, e gravata azul marinho. Os sapatos e o cinto devem ser pretos. Em relação a essa farda, Oliveira (2007, p. 239) declara:

Como pode ser percebido, existe uma grande semelhança entre a farda azul e um uniforme escolar antigo, bastante formal. Considero que esse fardamento expresse uma visão comum que os daimistas têm sobre religião, percebendo-a como uma escola. Por outro lado, a farda azul confere aos rituais um caráter de aprendizado [...].

A farda branca é, também, chamada de “farda de gala”. A feminina constitui-se de camisa branca de manga comprida, e uma saia plissada da mesma cor. Sobreposto à saia branca utiliza-se um saiote verde, também plissado, na altura da cintura. Lateralmente descem duas tiras verdes, uma de cada lado do saiote, até a altura da saia branca. Uma faixa verde em forma de “Y” é usada sobre a camisa, com um laço lateral. Esse laço posiciona-se à direita para mulheres casadas, e à esquerda para as solteiras. Fitas de cetim coloridas, chamadas de “alegrias”, são presas a essa faixa, no ombro esquerdo, e devem descer, também, até o fim da saia branca. Broches são presos à faixa verde. Para adolescentes usa-se uma palma, e para mulheres uma rosa. No alto da cabeça é usada uma coroa de lantejoulas. A farda branca masculina é formada por calça, camisa e paletó brancos. A calça apresenta duas listras verdes de cada lado. A gravata é azul marinho.

Uma entrevistada explica como entende o significado da coroa, e suas vivências em relação à farda branca feminina, da seguinte maneira:

A coroa é a conexão. Na verdade é a Rainha. A Rainha da Floresta faz a conexão. As mulheres são rainhas. E é a simbologia. Na verdade a farda é o escudo. [...] Mas é a Rainha. Porque as mulheres são rainhas. São mães. Mas não é muito fácil andar com essa farda. Bate a cabeça quando sai do carro (risos). E quando vamos ao banheiro temos que levantar as alegrias (risos). (MARIA).

Há diversos trabalhos no Santo Daime, com diferentes finalidades. Os principais são: Concentração, Cura e Bailado. Os trabalhos de Concentração e de Cura são também chamados “Trabalho de mesa”, por realizarem-se sentado (diferente do trabalho de Hinário). As Concentrações ocorrem todos os meses, dias 15 e 30. Ele é o primeiro trabalho que deve ser realizado pelos novatos, e diferencia-se, da Cura e do Hinário, por um longo período de silêncio. Nele, desligam-se as luzes, entre uma a duas horas, e todos fecham os olhos. É colocado, como principal objetivo deste trabalho, silenciar a mente para fazer-se possível escutar a voz interior do Eu Superior e, dessa forma, receber os aprendizados. MacRae (1992, p. 120), em relação à Concentração, registra:



Os participantes devem inicialmente buscar a canalização de sua mente em uma só direção, com o progressivo aquietamento das ondas e cadeias de associação de pensamento. Num segundo momento, passam à meditação e à identificação com o “Eu Interno e Superior” e o “poder divino”, que transcende todas as ideias, nomes e formas.

Os trabalhos de Cura ocorrem quando necessário, embora o grupo acredite que em todos os trabalhos possam ocorrer curas. Nesse trabalho é entoado o Hinário de Cura, constituído por uma seleção de hinos que proporcionariam esse fim. Ao Daime é relegado o poder de curas físicas, emocionais, mentais e espirituais, instâncias estas vistas pelos entrevistados como interligadas. A cura ocorreria conforme o merecimento de cada um, ou seja, conforme sua capacidade de colocar em prática os ensinamentos recebidos, e sua capacidade de entrega ao trabalho. Porém, o entendimento de cura para os daimistas é mais amplo do que aquele que vem da medicina convencional alopática. Conforme Pelaez (2004), mudanças na personalidade, mudanças nas relações com o corpo, reinterpretação das histórias de vida, mudanças nas relações com a sociedade, mudanças nas relações com a natureza e a reinterpretação das concepções de trabalho são descritos como indicadores do processo de cura.

O trabalho de Hinário, também denominado de bailado, acontece nos dias considerados santos ou de festejo no ano daimista. Como dito anteriormente, nele geralmente se utiliza a farda branca. Esses trabalhos duram, em média, de doze a catorze horas. Eles caracterizam-se pelo “bailado”, ou seja, são realizados em pé, marcando o ritmo do hino com o corpo. O bailado, nos hinos em ritmo de marcha, configura-se por dois pequenos passos à direita, num compasso, e dois à esquerda, no outro. Na valsa, somente o tronco desloca-se, à direita num compasso e à esquerda no outro. Na mazurca, o corpo direciona-se para frente no primeiro tempo do compasso. No segundo, efetua-se um giro de 180 graus à direita. No primeiro tempo do próximo compasso, o corpo retorna para frente e, no segundo, gira 180 graus à esquerda, e assim, sucessivamente. Maria define da seguinte maneira a diferença entre esse e os outros trabalhos:

O bailado é um pouco diferente por causa da energia. Ele trabalha outro tipo de energia. Se tu estás sentado é diferente. O bailado faz a “energia do oito”. O vai e vem da onda. Aí trabalha o feminino e o masculino. E ele tem uma maneira de pisar também. Nem todo o pessoal daqui sabe fazer o jeito correto do bailado. Porque muda completamente a energia. Tu estás movimentando, faz uma movimentação. É diferente de vir a energia sentada. É diferente no sentido da energia. Ela flui. Tanto que se tem alguém que está bailando, e está bailando meio errado, a energia tranca. O bailado é outro estudo. E ele é só em festas. É feito só no festival. Não é sempre que se baila. E aí normalmente o bailado é com a farda branca. Não



é com a farda azul, porque é farda festiva. Não é com a farda azul porque a farda azul é mais de estudo. O bailado é com a farda branca e tem a coroa. E as fitas que são as alegrias. (MARIA).

Apesar de serem considerados rituais festivos, ao contrário das Concentrações onde predomina a ideia de aprendizado, nos trabalhos de hinário também ocorreriam ensinamentos, conforme os entrevistados. Isso porque neles também se entoam os hinos, e ocorrem peias e mirações. Mas, ao serem indagados se o bailado, em si, teria alguma importância no processo educativo, as respostas foram variadas. Helena, a entrevistada que frequentou por menos tempo o Santo Daime, não viu nenhuma importância no bailado em relação às aprendizagens. Ela relatou o seguinte:

Eu fiz um bailado e não gostei. Fiquei louca pra sair e sentar. É muito tempo e começou a doer os meus pés. Não sei qual é a importância do bailado (risos). Mais um ritual simbólico e que acrescenta o bailado. Eu fui só em um e não iria de novo. Dói o pé. A gente fica cansada. Alguma importância deve ter. Mas a opinião é livre, né? (risos) Dá um sono. (HELENA).

Mas Stela, ex-fardada e que atualmente frequenta a UDV, destaca que é justamente a questão de manter a concentração no que se está fazendo, e a superação do cansaço, que permitem que o bailado proporcione ou colabore em relação aos aprendizados no Santo Daime:

Em minha opinião a importância do bailado no Santo Daime é a coordenação motora (risos). Porque tu tens que ter muita coordenação motora. Tu tens que ter muito foco nos teus movimentos. É uma maneira de prestar atenção em alguma coisa e focar a concentração. Porque quem fica com o corpo mole, quem fica fora do ritmo, é porque a mente está se deixando levar pela força do daime. Está se deixando levar pelo efeito do chá. Obviamente o efeito do chá deixa o corpo mole, deixa às vezes o pensamento embaralhado, visão embaralhada. E o bailado, o maracá e os hinos são ferramentas para focar. Para treinar a concentração em alguma coisa. No movimento do corpo, no movimento de articulação das palavras do hino, no ritmo do maracá. Porque não dá para tocar o maracá fora do ritmo. São várias funções físicas que nós temos que coordenar. E isso requer muita atenção e muito foco. Principalmente quando a gente está sob o efeito do chá. É muito fácil ficar mole e deitado na força do chá. É muito difícil ficar bailando, cantando e tocando no ritmo. É difícil ter toda essa coordenação motora durante o efeito do chá. Quem consegue fazer isso é porque focou, treinou e se esforçou bastante. E está se superando, também. Não deixa de ser um exercício físico estilo faquir. Na Índia tem aqueles caras que caminham no fogo, que ficam um tempão com uma perna levantada. Eles estão testando e disciplinando o corpo através da mente. A mente decide aquilo e o



corpo faz. No Daime é a mesma coisa. A mente tem que decidir. Tu tens que estar determinada em realizar o ritual e fazer. Porque senão a pessoa fica deitada molengona lá e é capaz de dormir. E não aprende nada. Tecnicamente isso pode se refletir em diferentes aspectos da vida. Como em ter mais força de vontade e não se deixar levar pela preguiça. Também, em não se deixar levar por algum vício de comportamento que não traz nenhum benefício, por exemplo. Então, ter a consciência de que aquele comportamento não traz benefício, pode me fazer conseguir ter força de vontade para superar esse vício. E se superar. (STELA).

Algumas vezes se utilizam casas para abrigar os templos onde são realizados esses rituais. Mas, quando uma construção é edificada para atender ao fim de ser uma igreja do Santo Daime, esta se dá em formato hexagonal. Também, nesse caso, há duas entradas. As mulheres entram por uma porta situada à direita, posicionando-se à direita do salão; e os homens entram pela porta esquerda, posicionando-se à esquerda do salão. Portanto, homens e mulheres posicionam-se separadamente ao redor de uma mesa localizada ao centro. Essa separação encontra-se presente, do mesmo modo, nos rituais de diversos grupos indígenas. Em cima da mesa de centro sempre há uma cruz de caravaca,³⁷ denominada nessa religião de Santo Cruzeiro. No lado feminino, posicionam-se separadamente mulheres, meninas e moças, como no lado masculino, rapazes, meninos e homens. Quanto mais tempo na doutrina, mais perto da mesa posiciona-se o adepto. Os visitantes, portanto, ficam mais distantes dessa mesa de centro. Essa separação é justificada, pelos adeptos, como uma forma de manter o equilíbrio energético do local, prezando pela qualidade do trabalho e das aprendizagens desencadeadas, pois “o fluxo das energias e sua influência no bem-estar dos humanos” (LANGDON, 1996, p. 28) é uma das principais preocupações do xamanismo. Mas, uma entrevistada que declarou ser transexual, afirmou que se incomodava com essa questão da separação entre homens e mulheres nos trabalhos:

Eu vi uma mulher, um homem transexual lá. Ela era homem “trans”, eu tenho certeza. Ela era uma mulher, mas era bem masculinizada e vestia a roupa das mulheres. Ficava no lado das mulheres. Ela tinha o cabelo curtinho e tal. Para ela eu acho que, também, não tinha problema. Mas da minha perspectiva, isso me incomodou um pouco. Porque hoje em dia a ciência questiona o que é ser homem e o que é ser mulher. O que importa é ser humano, né? Daí isso às vezes batia meio que de frente com os meus conceitos. Essa coisa de divisão. (HELENA).

Em outra ocasião da entrevista, Helena afirma que a divisão e delimitação de lugares ocorrem devido a uma crença entre o grupo em relação a uma questão energética. Também, declara que se sentia dentro de uma grande mandala. Porém,

³⁷ Cruz com duas barras horizontais, ao invés de uma. A barra inferior é maior que a superior.



questiona se a respeitariam se soubessem que era transexual:

No próprio ritual dá pra sentir. Tu entendes que rola uma conectividade muito grande. Tu estás lá, e tens **aquela sensação de que tu estás dentro de uma grande mandala**. Tanto que existem **aquelas delimitações e a separatividade de mulheres e homens. Isso é por causa da energia, dos polos**. Mas eu nem sei em como me referir a isso. É que daí entra naquela discussão do que é ser homem e o que é ser mulher. Em como é que tu te identificas. Porque a minha identidade de gênero é feminina. Eu era respeitada lá. Mas até que ponto isso pode influenciar ou não? Não sei! Mas **tem essa questão energética, essa questão da delimitação do campo onde você pode ficar**. As pessoas que estavam a mais tempo tomando, ficavam no centro da mandala. E as outras pessoas ficavam mais atrás, divididas pelo sexo. Também tinha a porta por onde entram os homens e a porta por onde entram as mulheres. (HELENA, grifos da autora).

O Santo Cruzeiro, situado na mesa de centro do espaço ritual, é o principal símbolo do Santo Daime. Essa cruz também é utilizada por muitos vegetalistas estudados por Luna (1986) e Taussig (1987), sendo bastante difundida entre os povos amazônicos na época de Irineu Serra. Conforme Moreira (2011, p. 180) “atualmente essa cruz é geralmente associada ao xamanismo, à magia e ao esoterismo, devido ao uso que os praticantes dessas artes fazem da coletânea de orações que leva seu nome e que tem sua imagem na capa”. Esse livro intitulado *La Santa Cruz de Caravaca* é, conforme MacRae (1992, p. 40), utilizado pelos xamãs peruanos mais recentes. Esses também realizam suas sessões entorno de uma cruz recitando algumas rezas católicas costumeiras e iniciam suas cerimônias invocando Jesus e a Virgem Maria.

Então, toda a estrutura e os elementos rituais são vistos como interconectados na promoção de aprendizados. O bailado, o canto acompanhado pelo maracá, o chá e o posicionamento que facilita o fluxo de energia, trariam a conexão entre o mundo material e o espiritual. Isso porque eles facilitariam o transe, pois como afirma Albuquerque (2011, p. 173) “é no estado de expansão da consciência, também chamado miração, que muitas aprendizagens se efetivam”. Stela também afirma que é um conjunto de fatores que proporcionam o aprendizado: “O daime ensina através dos hinos, principalmente. Mas o daime ensina através dos hinos, no caso do Santo Daime.³⁸ Mas o chá do daime também ensina através das mirações. Então, é um conjunto” (STELA). Porém, alguns entrevistados salientam que o aprendizado pode acontecer sem a pessoa ter consciência dele. Maria afirma que: “O trabalho em si ele é um aprendizado. Não tem como não aprender. Como eu te falei. Se a pessoa não vê ali na hora, no momento, não quer dizer que não tenha aprendido. Ela só não tem a consciência disso” (MARIA).

38 A entrevistada em questão atualmente frequenta a UDV. Por isso ela afirma que “o daime ensina através dos hinos no caso do Santo Daime”, pois na UDV não se entoam hinos. Porém, salienta que “o chá do daime também ensina através das mirações”, o que ocorreria, também, na UDV.



Foram abordados, aqui, os aspectos estruturais que envolvem o processo educativo acionado no Santo Daime. Os daimistas relegam à Rainha da Floresta todos os aspectos que englobam seus trabalhos, e alguns designam essa religião como “escola da Rainha”. Todos os elementos utilizados, assim como o desenvolvimento dos rituais, teriam sido instruções dadas a Irineu Serra por essa entidade. Quase a totalidade desses elementos, como o próprio chá, os hinos, o maracá, o bailado, as restrições dietéticas e comportamentais, e o Santo Cruzeiro, foram incorporados, conforme MacRae (1992), dos xamãs vegetarianistas da região amazônica. Esses elementos são entendidos pelos entrevistados como interconectados na promoção da aprendizagem, ou seja, eles são essenciais para que as plantas ou as entidades relacionadas a ela possam revelar seus ensinamentos. Portanto, foram aprofundadas todas essas dimensões e, do mesmo modo, como elas são vividas pelos sujeitos entrevistados. Na sequência, o foco será a parte mais subjetiva, ou seja, como, dentro dessa estrutura, a educação pode ser vivenciada.

3.2 Os Processos educativos no Santo Daime

O entendimento do Santo Daime como uma *escola* é amplamente difundido entre os participantes. Essa ideia encontra-se, também, nas pesquisas de Maria Betânia Barbosa Albuquerque (2006; 2007a; 2007b; 2011a, 2011b; 2012a; 2012b) e de José Erivan Bezerra de Oliveira (2008). O último considera essa afirmação como uma caracterização metafórica dessa religião (OLIVEIRA, 2008, p. 115). Porém, a fala dos sujeitos aqui entrevistados, apontam os rituais como um processo educativo que traria conhecimentos mais importantes ou verdadeiros que os aprendidos nas escolas oficiais, onde se desenvolve a denominada educação formal. Portanto, na visão da maioria dos entrevistados, o Daime é sim uma escola, sendo essa palavra usada em seu sentido literal e não como uma metáfora. O Santo Daime é por eles considerado uma *escola* espiritual que ensina o autoconhecimento, o que se refletiria em uma vida melhor; enquanto a escola oficial é considerada uma escola material. Vale ressaltar, aqui, que o espiritual é entendido como “o reino da verdade” e o material como o “mundo de ilusão”. Cemin (2005) também defende que o termo *escola* no Santo Daime não é metafórico:

No “Cruzeiro” o termo escola não é metafórico, como poderíamos crer, presos a nossas próprias estruturas mentais que nos acostumam a reconhecer como “real” aquilo que identificamos como legítimo, nesse caso, o sistema oficial de ensino. Ocorre, entretanto, que Irineu é Mestre Ensinador, sua “missão” é uma “escola” para o ensino espiritual. (CEMIN, 2005 apud ALBUQUERQUE, 2011b, p. 170).

No hinário *O Cruzeiro* é grande a recorrência de palavras que remetem a ensino (ensina, ensinou, ensinar, ensinados, ensinador). Nesse conjunto de hinos é afirmado que Irineu é um professor e que aprendeu o que sabe, principalmente, com uma entidade feminina. Essa entidade feminina, que lhe ensinou o que ele precisava



para fundar essa *escola* espiritual, é geralmente referida como Virgem Mãe. De seus aprendizados diretos com a Virgem Mãe é que viria a sua legitimidade como professor, como pode-se observar na seguinte estrofe do hino *Aqui estou dizendo*: “A virgem mãe é soberana/ Foi ela quem me ensinou/ Ela me mandou prá cá/ Para ser um professor” (O Cruzeiro, hino n. 125). O mesmo pode ser subentendido na estrofe do hino *Cantar ir*: “A virgem mãe me deu/ O lugar de professor/ Para ensinar as criaturas/ Conhecer e ter amor” (O Cruzeiro, n. 28). Já nos hinários de Sebastião Mota, Irineu é referido diversas vezes como Mestre Ensinador. E teria sido diretamente dele que Sebastião teria recebido a legitimidade para dar continuação aos trabalhos dessa *escola* ensinando aos que interessarem.

Uma das questões do roteiro de entrevista indagava: O Santo Daime pode ser considerado um processo educativo? Todos os entrevistados afirmaram que sim. Sintetizando os temas centrais das respostas, eles afirmaram que o Santo Daime trata-se de um processo educativo porque possibilita o autoconhecimento, uma resignificação do passado, uma transformação do ser, uma libertação, o conhecimento de outras culturas e por formar um ser humano melhor. Todos esses aspectos aqui relatados são considerados pelo conjunto dos sujeitos como ausentes na educação formal promovida pelas escolas, já que essas visariam a padronização do ser. Como relata Helena “[..] a escola não te traz autoconhecimento. A escola impõe a norma. Tu tem que ser igual!” Ao contrário, o Santo Daime é entendido pela totalidade desses sujeitos como um aprendizado extremamente pessoal, que é vivido diferentemente de uma pessoa para outra. É possível visualizar na fala de Paulo este contraste que emerge nas narrativas dos entrevistados:

Cada ser humano é um ser diferenciado. Então, não existe como padronizar uma educação. Na escola não existe liberdade de expressão. Não existe espaço para a individualidade. O maior desafio da escola, hoje, é esse. É tudo, tudo padronizado. É tudo, tudo regrado do mesmo jeito. Como se todas as pessoas tivessem que ser iguais, com os mesmos sentimentos, com as mesmas atitudes, com as mesmas dificuldades. E aí está a grande diferença para o Santo Daime, que não obriga nada. Não proíbe nada. Ele só mostra aquilo que você está fazendo. E as consequências. E o professor da vida terrena, dessa escola da nossa sociedade, de que forma ele está agindo? Ele não está pensando em mostrar aos alunos aquilo que eles estão fazendo. Ele só quer que os alunos façam. Aí é que está a diferença para a doutrina. O Santo Daime mostra o que é que você está fazendo, mas não proíbe nada. [...] E a escola de hoje, terrena, não trabalha assim. O trabalho é do tipo: - Você está aqui, você tem que fazer isso e está acabado!!! - Não ensina na profundidade, não ensina no lado humano. É só cognitivo, cognitivo e cognitivo! É tudo robótico e não tem o que fazer. Aí é que está a grande diferença das duas escolas. O Daime te dá liberdade! Te mostra e te dá liberdade.



Aí você faz o que você quiser! Agora na escola tem que seguir firme, senão está fora do contexto. E aí vêm as doenças. Porque tem muitas pessoas que não aceitam isso, essa padronização. Vem! Vem rebeldia, vem depressão, vem um monte de coisa. É sério! (PAULO).

Como se pode perceber nas narrativas, o aprendizado no Santo Daime seria individualizado e apresentaria um caráter de imprevisibilidade. O próprio sujeito em si nunca teria uma vivência igual à outra. A questão de que a aprendizagem no Daime seria sempre única e individual, diferentemente da escola, é descrita da seguinte maneira por Stela:

O Daime é diferente da escola. Porque na escola oficial é aquela matéria pra todos. O chá ele vai te dar aquela matéria que tu precisas. Nunca vai te dar mais que aquilo que tu podes aprender. São matérias diferentes que passam. Apesar de que o ritual é igual pra todos, cada um aprende uma coisa diferente. Acho que essa é a principal diferença na verdade. Porque em uma escola, normalmente aquelas pessoas estão aprendendo que $2+2$ é 4. E não é 5 e nem 6. No Daime cada pessoa aprende as coisas que precisa aprender naquele momento. Muitas vezes é diferente. Muitas vezes as pessoas bebem a mesma quantidade do chá e têm experiências completamente diferentes. Então, é muito pessoal. É assim de cada um, apesar do ritual ser igual pra todos. Visualmente é padronizado, mas internamente é bem pessoal. (STELA).

A questão: “esses ensinamentos teriam algum objetivo?” teve resposta afirmativa por unanimidade. Os principais tópicos extraídos das respostas foram que o objetivo era proporcionar aos seres: autoconhecimento, autoconsciência, uma vida melhor, tornarem-se pessoas melhores, aperfeiçoamento, cura, “sair das caixas”, libertação, paz, autodisciplina e visão da totalidade. Como afirma Helena: “O objetivo desse ensino é sair das caixas! É uma doutrina que vai trazer uma visão inovadora de sobreviver em meio a esse caos que é a nossa realidade humana. Realidade essa cheia de contradições” (HELENA). A visão de que o Santo Daime traz um ponto de vista “totalmente novo” para a pessoa, muito além das convenções sociais, é outro aspecto que permeia a fala dos entrevistados. Esse “novo olhar” trazido pelo Daime estaria relacionado, de uma forma ou de outra, a todos os outros tópicos listados em relação aos objetivos desse ensino. Isso porque, de acordo com a maioria dos entrevistados, no “mundo de ilusão”, onde se percebe somente a dimensão material, não seriam proporcionados esses aspectos. Poderia-se dizer, em outras palavras, que encaixotados nas verdades e no modo de ser de uma sociedade eurocêntrica materialista, que impõe o seu domínio através da *colonialidade do poder*, do *saber* e do *ser*, questões como visão da totalidade, autoconsciência, autoconhecimento e libertação, não seriam possíveis. Percebe-se, no entanto, que tanto a escola tradicional quanto a *escola* daimista podem ser ao mesmo tempo críticas ou padronizadoras. O Daime, no caso, pode enquadrar o sujeito em um conjunto de normas e padrões que



considera válidos para o seu contexto. Essa questão foi levantada por somente uma das entrevistadas:

No Santo Daime tem farda e tem doutrina. [...] E a rigorisidade de alguns hinos, também. Essa coisa de impor: - Se quer seguir na doutrina! - De meter medo, assim. Chamar as pessoas de pecadores. [...] Eu também tinha que fazer orações. Isso foi meio a contragosto. Mas quando eu percebi já estava meio que incorporando esses ensinamentos no sentido de me lembrar dos hinos, das orações e de fazer o sinal da cruz que eu não sabia fazer. O que era muito estranho para mim, mas como eu tinha que fazer, então fazia. Tu acabas incorporando isso. (HELENA).

O que os entrevistados apontaram como uma “nova perspectiva”, que possibilitaria “sair das caixas”, trazendo “um novo olhar sobre o ser e o mundo” viria, segundo os entrevistados, pelas mirações e pelas peias. As mirações e as peias foram apontadas por uns como o ensinamento em si, e por outros como uma “metodologia”, ou a forma como o Daime ensina. A esse respeito, Maria colocou que: “Elas trazem aprendizados! Trazem aprendizados sempre! Tanto a chamada peia quanto a miração!” Corroborando essa afirmação, Albuquerque (2011, p. 173) declara que “é no estado de expansão da consciência, também chamado miração, que muitas aprendizagens se efetivam”. Alguns também usaram a expressão *insights* para referirem-se a determinadas vivências por eles consideradas como desencadeadora de saberes. Foi salientado diversas vezes pelos sujeitos que o Daime ensina mostrando, e que ele mostra através das mirações, peias e *insights*. Laudemiro declara o seguinte a respeito das novas perspectivas mostradas pelas mirações:

Para mim as mirações são educativas no sentido de que elas te levam a um estado de percepção, de visão. Elas te mostram as coisas de uma nova forma. Existe! Está aí! Mas a maneira como tu percebes, nessa tua visão, onde tu fazes isso aí, é outro olhar. Mas um olhar muito mais... Com outro significado. É outra percepção. É um olhar diferente daquele que normalmente tu tens. São mostradas muitas coisas assim. Com uma nova ótica. [...] Pode ser que na tua vida, na nossa sociedade, tu aprendeste uma coisa só. Mas nesse momento tu tens outra percepção sobre essa mesma coisa. Outro olhar. [...] A partir do momento em que as mirações me mostram que existe outra forma de olhar, que existe outro lado, isso aí já é uma coisa importante. Por que aquelas verdades que nos foram ditas, vemos que não são totalmente verdadeiras. Não! Existe outra coisa. E isso aí já é um aprendizado. [...] Tem os lados. Tem os caminhos. E na miração é mostrado para ti:- Nesse momento tem essa estrada, esse caminho. E no outro lado também tem esse caminho e essa estrada. - E a coisa mais importante é que mostrado isso para ti. Tu vêes isso. E



agora quem vai decidir, basicamente, és tu. Tu vais ver o que tu queres: aqui ou ali. Tu tens a liberdade, como ser, de escolher. É basicamente nesse sentido. E isso que é mostrado daí. E muitas vezes toda a nossa formação e educação é: Assim que é certo! Isso aqui que é certo! A ciência. E muitas coisas já estão caindo: Não! Não é bem certo! Antigamente era certo. Naquela época. Agora existem outras coisas diferentes. Então, é esse processo do aprender. (LAUDEMIRO).

De acordo com o proposto na literatura referente ao Santo Daime, a miração é como os daimistas denominam o estado de êxtase produzido pela ingestão ritual da bebida. É esse o principal aspecto que possibilita a identificação do Santo Daime com o xamanismo, já que xamanismo é definido como técnica do êxtase (ELIADE, 2002, p.16) e xamã “é um termo siberiano que significa ‘o grande mestre do êxtase’” (MENEZES; BERGAMASCHI, 2015, p. 100). Goulart (2004, p. 259), fundamentada em Liddell e Scott (1997), salienta que “[...] uma das etimologias possíveis para o vocábulo êxtase sustenta que ele vem do grego. Assim, *esk* = fora; *stasis* = estar, o que poderia gerar a tradução ‘estar fora de si’”. De acordo com Menezes e Bergamaschi (2015, p. 101) o “êxtase é um estado de transe”. Entre os pesquisadores do Santo Daime a miração é também relacionada ao voo xamânico (SILVA, 1983), voo mágico (CEMIN, 2001) e voo extático (COUTO, 1989; SILVA, 1983), outras denominações para os trances extáticos dos xamãs.

Eliade (2002, p. 17) salienta que existem diversas formas de experiências extáticas, e as técnicas xamânicas do êxtase comportam um tipo específico de transe no qual o xamã “acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais”. Portanto, a alma do xamã sai do seu corpo (está fora de si) e viaja para outros planos ou outros mundos, deslocando-se no tempo e/ou no espaço. Como no Santo Daime o transe extático é possibilitado a todos os participantes, alguns pesquisadores afirmam que nele ocorre um “voo xamânico coletivo” (COUTO, 1989; MACRAE, 1992; CEMIN, 2001). O transe xamânico seria, portanto, um estado autoinduzido através de danças, cantos e orações (TORO, 2002 apud MENEZES; BERGAMASCHI, 2015, p. 101), elementos esses constituintes dos rituais daimistas e considerados como essenciais para abrir as mirações, o que podemos observar na fala de Cássio:

O bailado, juntamente com o hino e o maracá formam uma mandala e um mantra. Ficamos várias horas bailando. Nele, tem o lado masculino e o lado feminino. Daí vai se formando um mantra e uma mandala, onde se abre a miração. Se tu estás bailando, e todos estão bailando corretos, todos tocando o maracá correto, pode abrir uma miração. Pode abrir um portal enorme naquele momento em que está tudo alinhado. Se a mandala do bailado, do mantra, do maracá e da música, os violões e os hinos estiverem alinhados, eles trazem uma miração. Um entendimento. Aonde se processam as curas, também. Então, quando está tudo alinhado dentro do trabalho: o maracá, o



bailado, os violões, e o canto; é onde acontecem os entendimentos e a cura. É mais fácil de ter um entendimento quando está tudo alinhado, do que quando está tudo meio jogado. Porque se um estiver bailando para um lado, e o outro tocando maracá para outro, daí vai ficar uma zoeira só. E as pessoas não vão conseguir ter uma miração, nem um entendimento, e nem um aprendizado. Até pode ter, né? Mas vai ser outro tipo de aprendizado, ou seja, como é que não se deve fazer (risos). (CÁSSIO).

Clodomir Monteiro da Silva (1983) afirma que “miração” vem do espanhol, já que remete a “mirar”, que em português significa olhar ou ver. Portanto, esse termo passa a significar, no Santo Daime, as visões produzidas nos rituais e entendidas como “revelações” divinas ou espirituais (SILVA, 1983 apud GOULART, 2004, p. 10). Franca (2011) também relaciona as mirações às visões proporcionadas pelo Daime: “Alterações visuais são muito típicas e bastante conhecidas por seus usuários, sendo chamada de miração” (FRANCA, 2011, p. 90). Porém, Rehen (2007) e Alberto Groisman (1999) não restringem as mirações às visões. Para Rehen (2007, p. 124), “apesar do termo ‘miração’ remeter a uma ideia de fenômeno visual como ‘miragem’, esta categoria nativa tem relação com diversos tipos de sensações que incluem a audição, o olfato e o tato”. Já Groisman (1999, p. 55) declara que ela é, para os daimistas, “o estado de consciência onde é possível ter contato com a espiritualidade ou percebê-la. Ela se manifesta através de um conjunto de percepções que proporcionam a sensação de transcendência”. O autor salienta que a miração pode manifestar-se de diferentes formas:

[...] pode ser uma visão, ou seja, uma visualização de imagens celestiais, sons ou cheiros que não fazem parte da situação em que se está; pode ser uma introdução num outro universo, onde transitam seres de natureza desconhecida; pode ser o percurso dentro de uma planta ou animal da floresta; pode ser uma experiência cognitiva, na qual a mensagem está em forma de ensinamento do mestre. (GROISMAN, 1999, p. 55-56).

É possível perceber, nas narrativas, que os entrevistados não relacionam, necessariamente, a miração à visualização. Mas afirmam que a miração é o aprendizado, e que esse poderia vir por outras vias sensoriais. Esse é o caso de Maria, que afirma: “Eu sou de ouvir, de escutar. Não tenho mirações como as que são relatadas: -Ah! Eu vi tal lugar!- De ver mesmo, de materializar. O que não deixa de ser miração” (MARIA). Na miração, no ponto de vista desses entrevistados, estariam incluídos, por exemplo, peias, *insights*, intuições, sentimentos, pressentimentos, emoções ou escutar uma voz interior que indica algo. Todos esses seriam canais de ensinamento que não englobariam necessariamente a visão, já que o saber no Daime viriam de diferentes formas, dependendo do tipo e do grau de mediunidade (abertura ao mundo espiritual) da pessoa em questão. Então, quando os entrevistados



afirmaram que o Daime os mostrou alguma coisa, não se referiram exclusivamente ao mostrar através da visão, englobando, também, os *insights* e as peias.

A palavra *insight*, conforme o doutor em psicologia e psicanalista Marcos Chedid Abel (2003, p. 22), aparece com muita frequência na literatura psicanalítica, muitas vezes sendo traduzida para o português como “compreensão interna, compreensão súbita, apreensão súbita, visão súbita, discernimento, perspicácia”. Por *insight* os sujeitos referem-se aos “estalos”, ou seja, aos momentos de iluminação ou de compreensões súbitas que foram relatadas como provenientes do processo ritual, porém, se estendendo para além desse. Paulo afirma que eles ocorrem com certa frequência: “Então! Esses ensinamentos acontecem, esses conhecimentos vêm. Orientações vêm o tempo todo nos trabalhos e posteriormente, também, no dia a dia. Esses *insights*, esses estalos que acontecem” (PAULO). Da mesma forma que Paulo, Helena também afirma que os *insights* podem ocorrer fora do processo ritual: “[...] dentro do conceito que eu acredito que sejam as mirações, eu acho que elas podem vir durante o chá e após o chá, né? Através do teu subconsciente. Dando-te *insights* e te conectando com o presente” (HELENA).

Na língua portuguesa, peia significa chibata ou chicote. Pode também ser entendida como algo com que se prendem as patas dos animais, sendo utilizada figurativamente como obstáculo.³⁹ Conforme Fernandes (1986, p. 133) e Goulart (1996, p. 42) a peia é definida, no contexto daimista, como uma “surra”. Isso porque ela é considerada um castigo aplicado pelo Daime, que é visto como um “ser divino” que possui vontade própria (GOULART, 1996, p. 42). Leandro Okamoto da Silva (2004), que pesquisou sobre a peia daimista em sua dissertação, a tratou, similarmente, como um “castigo simbólico”. De acordo com o pesquisador, os daimistas chamam de peia os efeitos considerados não agradáveis decorrentes da ingestão do Daime. Elas podem se manifestar de diversas maneiras: através de mal estar físico, como diarreias, vômitos, tontura; e mal estar psíquico, como confusão mental e visões aterradoras.

Para alguns dos sujeitos entrevistados, assim como a miração é entendida como o contato com o nosso Eu Superior ou com os planos superiores, que pode ocorrer através dos diversos sentidos do nosso corpo, a peia seria o contato com os planos inferiores através desses mesmos sentidos. Mas a maioria considerou a peia como um exame de consciência e relacionada à miração. Como expõe Cássio: “[...] a peia é uma miração de alguma coisa que você fez e que não era correto”. Contudo, ela é tida como benéfica, pois há uma compreensão do seu motivo, através de uma associação da reação sentida pelo sujeito com alguma má conduta que teria originado a peia. Por geralmente promover alguma mudança de hábitos e comportamentos, a peia é considerada uma ferramenta do processo de autoconhecimento. Fernandes (1986, p.134), Dias Júnior (1992, p. 116) e Silva (2004, p.122) afirmam, assim como os sujeitos entrevistados, que a peia seria fundamental no processo de aprendizado

39 Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=&t=&palavra=peia>> Acesso em: 21 Set. 2016.



realizado no Santo Daime.

Para que haja um processo educativo, também deve haver um aprendizado. Quais aprendizados ocorrem no Santo Daime? O que se aprende? Maria Betânia Barbosa Albuquerque, em seu livro *Epistemologia e saberes da ayahuasca* (2011b), realiza uma síntese da sua pesquisa de pós-doutorado. Conforme a autora, o livro se direciona “para os saberes corporificados na experiência educativa mediada pela *ayahuasca*, bem como para as bases epistemológicas que assentam tais saberes” (ALBUQUERQUE, 2011b, p. 25). Albuquerque, baseada em estudos etnográficos, mapeia os saberes declarados como provenientes do uso ritual da *ayahuasca* entre os grupos indígenas *Kaxinawá*, *Ashanika*, *Yaminawa*, *Airo-Pai* e *Machiguenga* e entre os seringueiros do Vale do Rio Juruá. Para refletir sobre “os saberes da ayahuasca vivenciados no contexto da religião do Santo Daime” (ALBUQUERQUE, 2011b, p. 163), a pesquisadora utiliza-se da bibliografia existente sobre a religião, dos hinários, e de entrevistas, onde indaga a daimistas de diversos países: “o que você aprendeu com o daime?” (ALBUQUERQUE, 2011b, p. 163). Dentre as categorias de saberes provenientes dessa investigação estão os saberes estéticos, saberes existenciais, saberes da paz e saberes de cura. Nas entrevistas realizadas para essa pesquisa, também entraram perguntas sobre o que os sujeitos haviam aprendido com as mirações e as peias. Os diversos saberes elencados foram listados, a seguir, em duas colunas. As respostas duplas aparecem somente uma vez. Porém, as similares foram repetidas.

Figura 5 - Quadro com as sínteses das respostas dadas pelos entrevistados em relação aos ensinamentos promovidos pelas peias e mirações

(continua)

O que o Daime ensina	
A identificar o que é verdade/ilusão.	A rever as atitudes.
A ter mais paciência com os outros.	A cura.
A ser mais tranquilo.	Que existe algo sobrenatural.
A focar mais.	Concentração.
A aceitar o outro na sua individualidade.	Foco.
A não querer controlar o outro.	Autoconhecimento.
A ser mais tolerante.	A compreender o outro.
A ser mais receptivo.	A respeitar.
A não julgar.	Harmonia.
Equilíbrio.	Autoconsciência.
Que não somos o centro do universo.	A viver mais leve.
Questões psicológicas.	Questões emocionais.
Como viver melhor.	Como melhorar as relações.
Doação.	Caridade.
Os verdadeiros valores.	A se alimentar melhor.
Ter hábitos mais saudáveis.	A sermos pessoas melhores.
Conexão com a natureza.	Conexão com o Universo.



Figura 5 - Quadro com as sínteses das respostas dadas pelos entrevistados em relação aos ensinamentos promovidos pelas peias e mirações

(conclusão)

O que o Daime ensina	
A sentir-se parte da totalidade.	A comunicar-se com os seres da natureza.
Aperfeiçoamento do ser.	A ter amor.
A perceber o espiritual em todas as coisas.	A desenvolver a mediunidade.
A ter um olhar mais sensível para a natureza.	Inseparatividade de todas as coisas.
Sobre outras culturas.	Chegar ao divino.
Romper paradigmas.	A pensar “fora das caixas”.
Caminho da libertação.	Cultura da paz.
Autocura.	Controle emocional.
Disciplina.	Autodisciplina.
Os vários caminhos.	A ressignificar o passado.
Empatia.	Ser feliz.

Fonte: Quadro elaborado pela autora a partir das entrevistas.

Diversas pesquisas tratam das transformações declaradas pelos frequentadores do Santo Daime como decorrentes do uso ritual da *ayahuasca* e as respectivas mirações. Essa ideia pode ser visualizada no seguinte excerto de Jair Berce (2007, p. 200):

As mirações podem ser definidas como o estado de êxtase provocado pela ingestão do Daime, representado por visões, percepções, insights e outros sinais de caráter psíquico ou religioso. Elas são compreendidas pelos fiéis como a revelação de uma verdade, como uma mensagem que vem do mundo astral- a dimensão espiritual e verdadeira da existência. Por isso aqueles que recebem uma miração em um trabalho do Santo Daime atribuem valor significativo ao seu conteúdo e, não raro, sentem-se profundamente motivados a aplicar os ensinamentos recebidos no seu dia a dia, podendo levar a transformações em sua vida.

Felipe Starling Loureiro Franca (2011), na sua dissertação de mestrado em Psicologia, entrevistou cinco pessoas que utilizam *ayahuasca* há pelo menos dez anos. No ítem intitulado “A ayahuasca me trouxe” ele categoriza as transformações vividas ao longo do tempo por seus entrevistados em: Mudanças na visão de mundo; Redefinição de valores; Crítica à sociedade; Mudanças de atitude e comportamento; Amadurecimento psicológico; Maior conexão com a natureza. Franca explica que a mudança na visão de mundo dos seus entrevistados está intrinsecamente ligada a uma redefinição de valores e prioridades que acarretaram no desenvolvimento de um olhar crítico em relação aos padrões sociais capitalistas, e também em uma mudança de atitude e de comportamento (FRANCA, 2011, p. 114-116). Já Isabel Santana de



Rose (2005) entrevistou, para a sua dissertação em Antropologia Social, profissionais da saúde que participam do Santo Daime. Esses profissionais também relataram transformações provenientes dos rituais:

Além das mudanças na profissão, as pessoas relatam mudanças também na sua vida como um todo. [...] perceberam um aumento em sua compreensão, na sua paciência, na sua capacidade de amar e na sensibilidade. Também relatam uma expansão da consciência e o desenvolvimento da mediunidade. (ROSE, 2005, p. 114).

A dissertação de Sérgio Alex Silva Lima (2005), em Ciências da Religião, teve como foco as “transformações existenciais mencionadas como decorrentes do contato com o universo simbólico da doutrina do Santo Daime” (LIMA, 2005, p. 2). Conforme Lima, seus colaboradores afirmaram que o contato possibilitado pelo Daime com o plano espiritual da existência trouxe uma ressignificação de sentido para o viver. As transformações descritas seriam similares ao conceito de *metanoia*, definido pelo autor como uma “transformação de sentimentos” (LIMA, 2005, p. 97). Por fim, ele conclui que as vivências com o Santo Daime “tem potência para instaurar transformações significativas e duradouras, relacionadas à percepção de mundo, de si mesmo (valores, hábitos, costumes, etc.) e do outro (família, sociedade)” (LIMA, 2005, p. 98). Na presente pesquisa também foram realizadas perguntas referentes às transformações na vida dos entrevistados, entendidas por eles como decorrentes das vivências com o Santo Daime. Isso porque um processo educativo sempre acarreta uma transformação na vida dos sujeitos. Essas transformações foram listadas, em quatro colunas, no quadro que vem na sequência.

Figura 6 - Das transformações apontadas pelos sujeitos entrevistados

(continua)

TRANSFORMAÇÕES			
Maior consciência dos próprios atos e sobre si mesmo.	Começou a trabalhar auxiliando aos outros espiritualmente.	Passa-se a enxergar o espiritual das coisas e dos seres.	Passa-se a reconhecer como os outros todos os seres da natureza.
O Daime traz certezas internas.	Valoriza-se mais a família.	A vida passa a ter sentido.	Cuidado com a natureza.
Passa-se a agir de acordo com sua vocação ou missão.	Passa-se a não guardar ressentimentos/ Perdão.	Valoriza-se menos o material.	Percebe-se a unidade entre todos os seres/ Traz uma visão mais holística de mundo.
Passa-se a viver de uma maneira mais saudável.	Cuidado com as pessoas.	Valoriza-se menos os padrões impostos pela sociedade.	Maior conexão com a natureza.



Figura 6 - Das transformações apontadas pelos sujeitos entrevistados

(conclusão)

TRANSFORMAÇÕES			
Elimina-se vícios físicos e/ou mentais.	Aprende-se a não julgar.	Desperta o amor incondicional.	Passa-se a sentir parte integrante da natureza.
Melhora a saúde estimulando hábitos saudáveis.	Passa-se a valorizar a individualidade de cada ser.	Valoriza-se mais a vida e as coisas simples.	Passa-se a viver de uma maneira mais sustentável.
A pessoa sente-se melhor e mais feliz.	Aumenta empatia melhorando a relação com os outros.	Traz percepção de que somos agentes ativos de mudanças sociais.	Traz a percepção de responsabilidade sobre o futuro do planeta.
Aumenta a resiliência.	Desenvolvimento da mediunidade.	Libertação.	Traz foco e concentração.
Traz paciência.	Autoconhecimento.	Autocontrole.	Autoconsciência.

Fonte: Quadro elaborado pela autora a partir das entrevistas.

No entanto, alguns entrevistados indicam que nem tudo que o Daime ensina as pessoas de fato aprendem, pois não colocam em prática e, desse modo, não se transformam. Apesar de todos apontarem transformações pessoais, é declarado que alguns indivíduos “não querem aprender”:

Na verdade se aprende através das atitudes e da prática do dia a dia. Não é só tomar o Daime. **Tem que por em prática aquilo que o Daime nos ensina** no processo. É um processo de meditação interno que a gente passa na sessão. Então, no dia a dia, devemos tentar realmente colocar em prática tudo aquilo que ele nos mostra. Nas atitudes, nas ações, na família, no trabalho, nas relações com a sociedade. [...] Por isso, se buscar realmente, ele transforma! Mas o Daime não obriga ninguém! Ele só mostra para gente. Tem pessoas que tomam Daime a vida toda e **não se transformam porque não querem! Eles não querem aprender!** O Daime te mostra o caminho e aí entra na questão do autoconhecimento de novo. Assim, se a pessoa quer realmente melhorar, ela vai melhorar. Se ela não quer, não adianta! Vai tomar Daime a vida toda e é como tomar água. Não vai acontecer nada! É incrível! (PAULO).

Alguns, também, relacionam as peias com a incapacidade de se colocar em prática os ensinamentos proporcionados pelo Daime. A peia, aqui, serviria como uma forma de se ressaltar a necessidade de transformação:

Eu acho que muitas pessoas acabam repetindo essa mesma peia que tiveram. Porque, digamos assim: eu já vi pessoas que em todos os trabalhos, repetidamente, elas continuam no mesmo, sabe? Elas



continuam tendo aquela mesma passagem. Então, eu acho que tem pessoas que aprendem. Mas outras não. (MORGANA).

Um ponto comum nas falas de todos os sujeitos, é que essas transformações se relacionam a tornar-se um ser humano melhor, ou seja, um humano mais humano. Desse modo o Santo Daime trata-se, para alguns, de um processo educativo de humanização. Mas, para a maioria, trata-se de um retorno a um estado original de divina humanidade. Isso porque a compreensão dos daimistas vai ao encontro do que afirma Röhr, em seu livro *Educação e Espiritualidade*, de que a dimensão espiritual é “parte fundamental e perene da humanização do ser humano” (RÖHR, 2010 apud RÖHR, 2013, p. 21) ou de re-humanização do ser humano. O Santo Daime, ao entender seus rituais como um processo educativo, se autodenomina como uma *escola*. Ao mesmo tempo em que é percebido como uma *escola*, seus rituais são chamados de trabalhos. Não há, no entendimento dos entrevistados, uma separação entre trabalho e educação. Mas sim, se compreende, através das narrativas, de que a educação estaria intrinsecamente relacionada aos trabalhos. É através do trabalho sobre si mesmo que os daimistas produzem autoconhecimento e se re-humanizam através da reconexão com o Eu Superior. Portanto, o Santo Daime é, para os daimistas, uma *escola* que entende o trabalho espiritual como princípio (e meio) educativo, da educação por eles denominada de espiritual. Educação espiritual e autoconhecimento são entendidos, aqui, como dois nomes que designam o mesmo processo educativo.

O trabalho espiritual é visto, pelos daimistas, como um agir interior, um agir sobre a sua própria natureza. Esse agir interior objetiva desvelar o eu verdadeiro, denominado pelo grupo de Eu Superior. Fazendo uma analogia, seria como um trabalho de lapidação do eu. É como se fossemos, aparentemente, uma rocha. Mas essa rocha ao ser cuidadosamente lapidada vai revelando o brilho de sua gema preciosa, nosso verdadeiro ser interior denominado pelo grupo de Eu Superior. Além da associação entre o trabalho espiritual e o autoconhecimento (educação espiritual), também emergiu das falas dos sujeitos a relação entre o autoconhecimento e a cura. Do mesmo modo, também se pôde perceber a relação intrínseca entre cura e libertação. Nesse sentido, os daimistas estariam se libertando de uma espécie de escravidão universal. Essa escravidão se originaria da ignorância de si mesmos que acarretaria doenças entre outros distúrbios físicos e/ou emocionais. O autoconhecimento promoveria a percepção de que o ser humano é formado por três dimensões: O Eu Superior, o Eu Inferior e o aparelho. Peláez (2004, p. 482) explica da seguinte maneira essas dimensões:

O *Eu Superior* seria a dimensão espiritual do homem, a “memória divina”, que mesmo sendo às vezes ignorada, todos a possuiriam e a qual se teria acesso através de “revelações”. O *Eu Inferior*, conceito que se aproxima da noção de *ego*, estaria constituído pelos aspectos intelectuais, emocionais e sensoriais, diferentes em cada indivíduo. O



aparelho seria o corpo do homem, em seus aspectos anatômicos e fisiológicos.

A ignorância de si mesmo seria identificar-se com o Eu Inferior, e desconhecer o Eu Superior. “Este indivíduo [...] estaria espiritualmente doente e, mais cedo ou mais tarde, o desequilíbrio manifestar-se-ia - como um sinal de alerta - na sua mente e/ou no seu corpo e, então, também adoeceria mental e/ou fisicamente” (PELÁEZ, 2004, p. 482-483). O entendimento espiritual revelado pelo contato com o Eu Superior é que traria a cura espiritual que se refletiria na matéria. Como declara Cássio: “Um simples entendimento já é uma cura bem grande. Às vezes entendemos bem pouquinho no espiritual, e na matéria se reflete em uma cura enorme para a vida inteira”. Ao ser indagado se as curas sempre se relacionam com um entendimento de algo sobre si mesmo, o entrevistado respondeu:

Sim, sim! No meu caso as curas sempre vieram de um entendimento. Porque se a gente não aprender, se não tiver um entendimento, como é que a gente vai se curar? [...] Então, a gente consegue ter esses entendimentos e consegue se curar. Porque **o entendimento é uma cura. A gente só se cura quando a gente entende**. Senão, a gente fica batendo a cabeça em ponta de prego, e nunca se cura porque não entende. (CÁSSIO, grifo da autora).

Essa relação entre um entendimento sobre si mesmo (autoconhecimento) com a cura, apareceu indiretamente na fala de todos os sujeitos. Essas insinuações levaram a acrescentar nas entrevistas perguntas similares a essa: Existe alguma relação entre o autoconhecimento e a cura? E as respostas foram sempre afirmativas. Maria, por exemplo, afirmou no decorrer da entrevista: “O aprendizado é a cura. A gente se cura quando a gente sabe o que é que está acontecendo” (MARIA). Ao ser indagada sobre uma possível relação entre o aprendizado e a cura, ela observou:

Quando alguém diz: - Ah! Eu estou com uma doença. - Tu tens que curar a tua alma. Tem coisas na matéria que a gente tem que passar. [...] Se a doença se desenvolveu na matéria, foi porque de alguma forma a gente deixou. Ou porque tinha que passar mesmo por aquilo ali. Mas, quando tu tens a compreensão daquilo, tu vais aliviar. A tua alma vai ter o conhecimento. Vai ter a cura. Para numa próxima encarnação tu não desencadear isso de novo. Porque se tu estás desencadeando de novo, é porque não compreendeste. Porque tem pessoas que dizem: - Ah! Teve uma pessoa que teve câncer e ela conseguiu se curar. - Por quê? Porque ela conseguiu compreender ao que é que levava às suas amarguras e tristezas. Ela irá se curar se conseguir mudar esse padrão. Se conseguir ver que não adianta brigar, não adianta xingar e não adianta ficar com raiva. De que é que vai adiantar? Tu tens que aprender a perdoar. Até a gente compreender isso, ficamos magoados ou nos chateamos. Aí começamos a desenvolver ansiedade. Daqui a



pouco já é uma depressão. Daqui a pouco dá síndrome do pânico. É todo um processo de autoconhecimento. Então, esse processo o Daime te dá se tu quiseres. (MARIA).

Ao ter acesso aos ensinamentos revelados pelo Eu Superior, e colocá-los em prática, o daimista entraria em um processo de cura e libertação que duraria por toda a sua existência. Portanto, seria a autoconsciência dos processos produtivos internos, ou seja, a consciência de como o sujeito produz a si mesmo que traria a libertação da identificação com o Eu Inferior, origem da ignorância que acarreta sofrimentos e males. A essa ignorância que promove a identificação com o Eu Inferior, os daimistas chamam de “mundo de ilusão”. O mundo de ilusão será explicitado com mais profundidade no item 3.3 *Entre o ser e o estar*, por ter-se entendido como similar ao que Kusch denomina como cultura do *ser*. Por ora, salienta-se que esse processo de cura e libertação desencadeado no Santo Daime aproxima-se do que Jung (1987) chama de processo de individuação. Aproximações essas também apontadas nas dissertações de Dias Júnior (1992), Silva (2004), Lima (2005) e na monografia de Tavares (2005).

Conforme os termos propostos por Jung (1987), individuação é o processo no qual o *ego* (centro da zona consciente) começa a integrar-se ao *Si-mesmo*, também denominado de *Self* (centro e totalidade da psique), ou seja, quando ao ampliar nossa consciência, vamos aos poucos transcendendo a nossa identificação com o *ego*, e ele vai passando de nosso senhor a colaborador. Porque a função do *ego* não seria “seguir ilimitadamente seus próprios impulsos arbitrários” (FRANZ, 2008, p. 213), mas, sim, auxiliar na realização da “totalidade da psique. É o *ego* que ilumina o sistema inteiro, permitindo que ganhe consciência e, portanto, que se torne realizado” (FRANZ, 2008, p. 213). Sintetizando, o processo de individuação seria um processo de libertação da tirania do *ego* e realização do *Si-mesmo*.

Semelhante, também, é a narrativa do *Baghavad Gita*, texto reverenciado pelos hinduístas que conta a história de um príncipe, denominado Arjuna, que teve seu trono usurpado por seus parentes. Então, aparece-lhe Krishna, que o convence a iniciar uma batalha pela reconquista de seu reino. Conforme comentários inseridos no decorrer dessa obra, pelo seu tradutor ao português, Huberto Rohden, alguns iniciados como Rabindranath Tagore e Mahatma Gandhi,

[...] interpretam as palavras de Krishna em sentido simbólico, como aliás toda luta de Arjuna contra os usurpadores, entendendo que Arjuna é o Eu humano cujo reino foi usurpado pelo *ego* e Krishna é o Eu plenamente realizado, que convida Arjuna a fazer a sua autorrealização, derrotando seus parentes - os sentidos, a mente e as emoções -, que, no homem profano, usurpam injustamente o domínio do divino Eu. E como essa reconquista só é possível pelo conhecimento da verdadeira natureza humana, os 18 capítulos do *Baghavad Gita* se resumem a uma extensa explicação do autoconhecimento humano, indispensável para a sua autorrealização. (BHAGAVAD GITA, 2007, p. 17).



Desse modo, o entendimento dessa dinâmica interior seria a base do autoconhecimento. Mais adiante, no *Baghavad Gita*, o tradutor explica que o autoconhecimento deve estar ligado ao reto agir (*naiskarman*), que é defendido por Krishna como meio de libertação. O reto agir opõe-se ao falso agir (*vikarman*), quando se age por amor ao ego, o que é uma ilusão; e é definido como “agir em nome e por amor ao Eu central” (BHAGAVAD GITA, 2007, p. 37), ainda que o ego sirva de veículo de expressão dessa fonte divina. Para que isso seja possível “é indispensável que ele conheça intuitivamente o seu Eu central, que em sânscrito se chama *Atman*, nos livros sacros do cristianismo aparece como alma ou espírito, e na filosofia e psicologia ocidental é denominado Eu (*Self, Selbst*)” (BHAGAVAD GITA, 2007, p. 37).

Portanto, o chamado Eu Superior, no Santo Daime, pode ser entendido como o *Self*, de Jung, ou como o *Atman* dos hinduístas. Também pode ser relacionado com a *palavra alma* dos guarani descrita por Chamorro (2008), e o *daimon* descrito no livro *O código do ser*, de James Hillman (2001). Todas essas denominações referem-se ao Eu central. Já o Eu Inferior daimista, é o ego junguiano, que em sânscrito se chama *Aham*. Também nessa religião brasileira fala-se em uma “batalha espiritual” de doutrinação das forças inferiores. Os trabalhos espirituais são “concebidos como guerras ou batalhas contra a fraqueza, a impureza, a dúvida ou a doença. Os adeptos são os soldados ou os *midam*, que ao lado de *Jura* (Deus), formam o Império *Juramidam*, que dá forças aos obedientes, humildes e limpos de coração” (MACRAE, 1992). Como diz o trecho de um hino entoado pelos daimistas em seus rituais: “Estou dentro da batalha/ Sofrendo mas sou feliz/ Nela estou aprendendo/ O que eu ainda não sabia”.⁴⁰ Conforme Vergueiro (2008), Jung reconhece que algumas religiões podem exercer um papel considerável no processo de individuação, desde que elas não percam o sentido original de religiosidade. A autora esclarece que:

O sentido original de religiosidade, para Jung, pode ser esclarecido pela origem latina da palavra *religare*. Esta nos remete à capacidade humana de religar, reconectar dimensões da personalidade que tendem a um natural afastamento, especialmente na primeira metade da vida. Ou seja, a religiosidade é, para Jung, a capacidade de religar a dimensão do ego, centro do campo da consciência, à do si mesmo, totalidade psíquica. Uma vez desenvolvida e exercida essa religação, o ego pode realizar as demandas do si mesmo, que visam à individuação. (VERGUEIRO, 2008, p. 128).

Vale salientar que, apesar da educação do Santo Daime ser entendida pelos sujeitos entrevistados como indissociada da “batalha espiritual”, a intenção não foi de limitar o processo educativo do Santo Daime ao processo de individuação de Jung. Isso acarretaria em um reducionismo tanto das vivências educativas proporcionadas pelo Santo Daime, quanto dos conceitos anteriormente citados. Esse autor foi utilizado por fornecer ferramentas teóricas para a tradução e compreensão das

40 Hino nº 25 do hinário *Lua Branca* de Madrinha Rita.



narrativas daimistas em relação aos seus aprendizados. Porque para os daimistas é a educação espiritual e o trabalho espiritual, vistos como indissociáveis, que permitem a libertação da identificação com o Eu Inferior, que origina o “mundo de ilusão”. E aos poucos, em processo que dura toda a existência (ou várias existências já que a maioria dos daimistas acredita em reencarnação), ocorre uma reconexão com o Eu Superior através de revelações originadas no mesmo.

Além de se aprender nos trabalhos, a maioria dos entrevistados também afirmou que se aprende em contato com a comunidade. Morgana, por exemplo, afirma: “No Daime tem muitas coisas que trazem aprendizados. Além dos hinos, do maracá, violão e canto, têm também a comunidade. [...] O simples contato com a comunidade já é um ensinamento” (MORGANA). Portanto, os aprendizados são entendidos como processados tanto dentro dos rituais, quanto fora. Essa percepção vai ao encontro da noção de endoculturação, já mencionada na introdução. Retomando, segundo Brandão (2007) endoculturação e socialização são maneiras pelas quais denominamos as formas comunitárias de se ensinar e aprender. Sendo assim, é o processo no qual o indivíduo ao socializar-se, inserido em uma cultura, vai aprendendo seus saberes, crenças ou hábitos, o que leva à afirmação de que “todo saber é cultural” (ALBUQUERQUE, 2015, p. 654). Além de aprenderem com a comunidade, também afirmam que a vida é uma escola, ou seja, que estamos sempre aprendendo, afirmação que remete ao processo de socialização. Nesse sentido, Paulo declara o seguinte a respeito da comunidade daimista:

A importância da comunidade é justamente ligada com aquilo que eu falei antes, do auxílio. Do auxílio com os irmãos. Aquele **processo de autoajuda. Aquele processo de socialização**. É um processo educativo de socialização, o que significa caminhar junto, lado a lado. Um auxiliando o outro. Isso é um processo muito importante dentro da comunidade. Que é a comunidade do Santo Daime que traz. Aí tem os mutirões onde se realizam trabalhos ajudando e auxiliando nos afazeres, nas lidas da comunidade. As plantações do próprio jagube, da própria folha rainha. Os cuidados com as flores e as estufas. É uma série de coisas. Mas a nossa sociedade não está muito preparada para que essas comunidades cresçam em abundância. Ainda é um pouco difícil de manter uma comunidade forte e sempre unida. Existem muitos atrapalhos! Mas é uma experiência muito interessante. Forte e muito interessante. (PAULO, grifos da autora).

O fato de o aprendizado desenvolver-se nos diversos grupos sociais que nos servem de referência, no decorrer da existência, também é perceptível nas interpretações dadas pelos sujeitos entrevistados em relação a determinados aspectos. Uma entrevistada que declarou ter frequentado durante muito tempo o centro espírita, antes de ingressar no Daime, explicava suas vivências utilizando-se de conceitos e ideias mais relacionados ao espiritismo. O mesmo ocorreu com uma entrevistada formada em psicologia e outra que frequentou por um bom tempo um grupo budista.



Uma entrevistada mais jovem, que estuda no ensino fundamental, utilizava muitas gírias e comparações com a sua vida escolar para expressar suas vivências. Já um entrevistado crescido em um meio muito católico, afirmou compreender o Daime, principalmente, através do catolicismo. Então, foi possível observar que, como os entrevistados convivem e conviveram com diversos grupos além do Daime, apesar de aspectos em comum relatados em relação às vivências, cada um narra e interpreta de uma maneira diferente a educação que se processa no Santo Daime.

Nesse sentido, Assis e Labate (2014, p. 15) defendem que o Santo Daime possui uma capacidade de se “misturar a outras religiosidades e incorporar elementos delas em sua cosmologia e prática ritual”. Esse seria, segundo os autores, um dos principais aspectos responsáveis pela expansão dessa *escola*/religião. Isso porque essa miscibilidade torna o Daime “poroso e passível de ser adaptado a diferentes culturas [...] Tal miscibilidade converge com o movimento mais amplo de subjetivação das religiosidades e perda do caráter totalizador e regulatório das instituições eclesiais tradicionais” (ASSIS; LABATE, 2014, p.16). Em relação a essa abertura às diversas subjetividades, conferida ao Santo Daime, Maria afirma:

Eu acho muito importante ler o Evangelho segundo o Espiritismo. Todos esses ensinamentos também são importantes dentro do Santo Daime. Tu não precisas ficar fechado naquilo ali e dizer: - Agora eu tomo Daime e é só isso que eu vejo. - Não! O Daime é justamente para expandir a tua consciência. Não é para te bitolar. Então, eu vou te dizer que eu leio de tudo um pouco. Para conhecer. (MARIA).

Kusch (2000b) afirma que nas práticas rituais é onde ocorrem os aprendizados dos saberes indígenas. Conforme o autor: “si el saber del indigena apunta al ritual es porque no se trata de un saber connotativo sino de un [...] saber para vivir. No es entonces un saber de objeto [...] sino que trasciende al objeto” (KUSCH, 2000b, p. 330-331). O aprendizado se realizaria pela revelação. A ignorância ou o não saber seria a ausência de revelação (KUSCH, 2000B, p. 332). Infere-se, a partir daí, que o ritual é tradicionalmente a principal instituição educativa das comunidades indígenas, constituindo-se em um equivalente funcional da escola nessas culturas. Já Viveiros de Castro (2006) declara que, transportando as relações funcionais internas, “o equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 45). Com base nessa afirmação, e na de Couto (1989) e MacRae (1992), de que todos os participantes do Santo Daime “são considerados aprendizes de xamã ou mesmo xamãs em potencial” (MACRAE, 1992, p. 130) e que as práticas rituais são uma forma de aprendizado dessa arte, defende-se que o ritual do Santo Daime é, para os seus adeptos, o equivalente à escola. Já que na escola se aprende as ciências e no Santo Daime se aprende as artes xamânicas. **O que se buscou compreender aqui é como as pessoas que frequentam ou frequentaram o Santo Daime vivem esse processo educativo.** Da mesma forma que Kusch (2000b), em relação aos saberes indígenas, os entrevistados



também afirmaram que o saberes daimistas apontam para o ritual. É no ritual onde se constituiriam esses saberes que transcendem o objeto e são considerados essenciais para uma vida melhor. Esses saberes, segundos os entrevistados, se dariam pela revelação.⁴¹ A ausência de revelação seria a ignorância que originaria, conforme a terminologia daimista, o “mundo de ilusão”. No capítulo seguinte, busca-se identificar aproximações entre esse processo educativo desenvolvido no Santo Daime e algumas categorias referentes às sabedorias xamânicas.



⁴¹ Revelação não é uma palavra muito utilizada no vocabulário daimista. Porém, como já foi visto com Berce (2007, p. 200), as mirações “são compreendidas pelos fiéis como a revelação de uma verdade”.

4 EDUCAÇÃO E SABEDORIAS XAMÂNICAS NO SANTO DAIME

Por fim, esse último capítulo visa dar conta do objetivo de identificar no processo educativo do Santo Daime, indicadores das seguintes categorias: o *perspectivismo* (de Viveiros de Castro), o *corazonar* (de Guerrero Arias) e o *estar* (de Kusch). Como anteriormente salientado na introdução, essas categorias referem-se ao modo de conhecer/aprender dos povos da América. Desse modo, suas presenças tanto nas entrevistas, quanto nos hinários e na literatura sobre o Santo Daime, indicam proximidades entre o processo educativo daimista e as sabedorias xamânicas.

4.1 Entre o *ser* e o *estar*

Os aprendizados referentes ao que, no entendimento dos entrevistados, constitui o reino da verdade, foram apontados como decorrentes de revelações proporcionadas pelo processo educativo realizado nos trabalhos rituais. Já a ilusão seria a ausência de revelação ocasionada por um olhar exclusivo para o exterior. Isso porque somente a busca interior poderia proporcionar os conhecimentos considerados verdadeiros. As revelações viriam de Deus e seriam intuídas pelos adeptos, ou seja, o que Deus revela seria percebido intuitivamente. Portanto, revelação e intuição estariam inter-relacionadas nesse processo. A intuição seria, conforme Maria, sentida no coração não tendo relação com o mental: “A intuição é aquilo que tu tens certeza e sentes no coração. Uma certeza tão certa. É isso. Tu vais sentir no coração e não na mente” (MARIA). Foi elaborado um quadro com as sínteses das respostas dadas pelos entrevistados sobre: o que eles entendem por ilusão e verdade, e o que abrangeria essas duas categorias muito presentes no vocabulário daimista. Salienta-se, porém, que a ilusão e a verdade não são opostas. Ambas coexistem nas narrativas dos entrevistados, assim como Kusch enfatiza que o *ser* e o *estar* se dão, mestiçamente, em todos os americanos. Através desse quadro foi realizada, posteriormente, a aproximação entre *ser* e ilusão e entre o *estar* e a verdade.

Figura 7 - Quadro das respostas dos entrevistados referente ao que eles entendem por verdade e ilusão, e o que elas abrangem

(continua)

Ilusão	Verdade
Ostentação.	O que vem do interior.
Objetos.	Intuição.
Coisas.	Amor.
Indústrias poluentes.	O que vem do Eu Superior.
Comidas que dão prazer, mas não são saudáveis.	O que vem de Deus.
Valores da sociedade atual.	O espiritual.
Valores comerciais.	O que se sente no coração.
	O sonhar.

Figura 7 - Quadro das respostas dos entrevistados referente ao que eles entendem por verdade e ilusão, e o que elas abrangem

(continuação)

Ilusão	Verdade
Valores egoístas. Dinheiro. O que faz perder o contato com a natureza. Modernidade. Tecnologia. Computadores. Celular. Internet. Consumismo. Materialismo. Bebidas alcóolicas. Só pensar em festas. Perceber só a matéria. Preencher o vazio com coisas. Desvirtuar a vida. O que impede a conexão. O que impede uma relação de amor. Se perder. O mundo que a gente vive hoje. Grandeza. Posses. Os sete pecados capitais.. Poder. Riqueza. Inveja. Ganância. O que traz desequilíbrio. O que te coloca nos extremos. O exterior/ externo/ o que não vem do interior. Viver uma vida que não é nossa. O que não vem do criador. O que vem do Eu Inferior. O que é criado pelo homem. Facebook. Televisão. As coisas da matéria/ Mundo material. Acreditar nas mentiras da nossa mente. Autocentramento. Quando não se enxerga o outro.	As chaves espirituais contidas nos hinos. Que somos/estamos interligados. Que somos iguais. Conexão entre tudo o que existe. Que não somos donos da natureza. A essência. Autoconhecimento. O que fala a nossa consciência. Compreender o outro. Compartilhar. Viver de maneira sustentável. O que traz harmonia. Lei do retorno. Conexão com a natureza. O aqui e o agora/ o presente. O Santo Daime. O que o Daime mostra. Perceber a importância do sentir-se bem. Perceber a importância da vida. Cristo. Viver de acordo com teu ser. Que não existe separatividade. O que faz a energia fluir. O que mexe com as emoções e sentimentos. Que existem outras realidades. <i>Insights.</i> Respeitar. Ser verdadeiro com as pessoas. Paz. O que proporciona liberdade. Que a natureza é repleta de espíritos. O contato com os seres. O que se aprende com o Daime. O que se aprende com a natureza. O que se aprende com os seres da natureza. Visão holística. Hábitos saudáveis. Reverência por todas as formas de vida. Trabalho espiritual.



Figura 7 - Quadro das respostas dos entrevistados referente ao que eles entendem por verdade e ilusão, e o que elas abrangem

(conclusão)

Ilusão	Verdade
O que é criado pelo nosso ego. Subjugar o outro. Status. Morte. O que é mostrado fora. Mundo que forja valores. Dominação. O pensamento. O conceito que limita. Analisar só um pedaço da realidade.	Auxílio.

Fonte: Quadro elaborado pela autora a partir das entrevistas.

Inicialmente será discorrido sobre as aproximações entre a categoria daimista da “ilusão” com a cultura do *ser*. Retomando o que já foi visto no capítulo 1, a cultura do *ser* é, conforme Kusch (2000a), aquela que impõe a necessidade de “ser alguém”. Percebe-se que essa seria a cultura capitalista que está sendo imposta à força a todas as outras culturas. Para dar conta desse novo modo de produção surgido na Europa, foi sendo formalizado, a partir do século XVII, um novo modo de produção de conhecimento: a ciência moderna. A universalização da ciência racionalista eurocêntrica moderna ocorreu através da universalização do ensino escolar. Porque é necessário para o sistema que o trabalhador saiba ler, escrever e contar, a educação formal direcionou-se nesse sentido. Também é essencial que um futuro trabalhador não creia que a montanha é sagrada, se sua função será implodí-la; ou que uma floresta é repleta de seres com subjetividades humanas, se for mandado devastá-la. O processo de escolarização mundial foi de suma importância para efetivar e legitimar esse processo de *colonialidade do saber*. Universalizar a ciência racionalista eurocêntrica, através da educação formal, foi fundamental para universalizar o trabalho assalariado, e do mesmo modo a cultura burguesa e capitalista (do *ser*). Do quadro extrai-se que o mundo de ilusão é considerado, pelos entrevistados, “a modernidade”, “o mundo que a gente vive hoje” e os “valores da sociedade atual”, ou seja, eles compreendem que nem sempre foi assim. A educação e a ciência materialista foram apontadas pela maioria dos sujeitos como relacionadas à ilusão. Laudemiro, por exemplo, declara que para falar sobre a ilusão tem que entrar na questão da educação:

Daí tem que entrar na questão da educação. Da formação ou da formatação a qual somos submetidos dentro dos interesses de certos grupos. Eu não vou levar a minha casa para o caixão quando eu morrer. Nem o meu carro. Vou levar algum dinheiro do banco? (risos)



Não! É claro que no meio em que estamos inseridos, a gente precisa disso. Mas tem que ter dignidade! Aí é que entra a ilusão. Esse é o mundo de ilusão. Nós não estamos aqui para isso. Nós estamos aqui por outros fatores. (LAUDEMIRO).

O mundo que a gente vive hoje, portanto, é o mundo capitalista. E os valores da sociedade atual, fundamentada no *ser*, estão baseados no consumo, na racionalidade e no individualismo. Esses valores não são considerados naturais, tanto pelos entrevistados, quanto por Kusch. No quadro aparece que faz parte da ilusão esse “mundo que forja valores”. Já Kusch (2000a, p. 202) afirma que o *ser* é antinatural e débil, já que é pura construção. Foi visto que, conforme esse autor, a cultura do *ser* cria através de seus objetos um novo mundo que se sobrepõe ao mundo natural. Assim, constroem-se as cidades, consideradas por ele um “pátio de los objetos” (KUSCH, 2000a). Busca-se, desse modo, a segurança do medo original. Os objetos fazem-nos sentir seguros ante a impermanência da vida, denominada pelo filósofo de “ira da natureza” ou “ira de Deus”. Portanto, almeja-se encontrar a estabilidade na “periferia do ser”, ou seja, externamente. Tanto que o mais valorizado no âmbito do *ser* é a estabilidade material e financeira que se sobrepõe à estabilidade emocional. Porém, diante da impermanência, as coisas materiais vêm e vão. Elas não seriam um suporte consistente. Como relata o entrevistado Cássio: “O mundo de ilusão é quando a pessoa acha que é tal, mas quando tira aquilo ali, não é mais”. Pode-se visualizar, no quadro, que “o exterior/ externo/ o que não vem do interior” como o “materialismo”, “consumismo”, “objetos”, “coisas”, “posses”, “riqueza”, “ostentação”, “dinheiro”, são considerados parte do mundo de ilusão. Nesse sentido, afirma Laudemiro que “a ilusão é esse mundo que é mostrado fora. Esse mundo material. O mundo que te leva. Que te forja valores. Basicamente, dizendo que isso é o ideal. Que te leva a subjugar o próximo. A ultrapassar. A não respeitar”. Do mesmo modo, aparecem objetos como “televisão”, “celular” e “computadores”; recursos muitas vezes considerados indispensáveis atualmente como “internet” e “facebook”; e, também, outros elementos que remetem ao consumismo inerente à cultura do *ser*, como “indústrias poluentes”, “comidas que dão prazer, mas não são saudáveis” e “valores comerciais”. Sobre essas questões Maria declara:

Como é que tu vais cortar a emoção? Como tu vais fazer só no mental? Que é o que está acontecendo. Estamos perdendo nossos sentimentos, nossa empatia. Passamos o tempo todo no celular. Com todo mundo nessa tecnologia vai dar aonde? Ontem eu vi uma reportagem na Record que eles fizeram sobre os médicos que vão uma vez por ano na Amazônia. Eles viajam pelo rio, mas não pelo Purus. É do outro lado da Amazônia. Os médicos vão uma vez por ano visitar as comunidades. E teve um senhor que eles encontraram que fazia vinte anos que estava morando lá. E era do Canadá. Ele contou: - Ah! Eu morava no Canadá. E tive muitas posses. - Aí ele disse uma frase: -De que adianta ter tudo e não ter nada? - E o que é ter tudo? O material, né! As pessoas vinculam o tudo ao material. Que



é só o material. Tu te satisfazes quando brigou com não sei quem, comprando não sei o quê. As insatisfações. Para mim, o emocional está ligado diretamente com essa questão do consumismo que vem das insatisfações. Compra ou come. Porque está ligado. Se tu estás bem, tu vais comprar dez blusas para quê? Se precisas somente de uma? Tu vais comprar o mínimo necessário para sobreviver. Claro que tu podes ter um carro bom. Mas tu não vais fazer para esbanjar. Aquela coisa de tudo em excesso. Começa a observar os excessos. Como ele disse: - De que adianta ter tudo e não ter nada? Se aqui eu tenho tudo! - Ele tem a paz que ele buscou. E tem uma casa quadradinha, menor que essa aqui, com uma rede. Mas ele tem o que ele precisa para sobreviver. Então, é muito relativo: -Ai, eu tenho tudo! - Mas o que é que é ter tudo? (MARIA).

Outra questão importante explicitada nas falas dos sujeitos, e que aparece logo no início do trecho da entrevista anteriormente citada, é a questão da racionalidade. Kusch (2000a) salienta que a criação desse mundo com máquinas e objetos faz com que o homem sinta-se não mais dependente em relação à natureza, mas sim, soberano. Então, se passa a acreditar que pode se viver uma “humanidade pura”, através das técnicas e normas morais que negam tudo o que é considerado “irracional”, como sentimentos, emoções e instintos. Desse modo, substitui-se a “ira de Deus” pela “ira do Homem”, onde se objetiva a natureza, agredindo-a e utilizando-a a seu bel prazer. Perde-se, assim, a conexão com a natureza, já que ela se torna “prescindível”. Tudo “o que faz perder o contato com a natureza” também é citado, nas entrevistas, como pertencente à ilusão:

Infelizmente a gente vive numa sociedade que é um mundo de ilusão. Ela estrutura-se de uma forma em que o tempo todo se tira a atenção das pessoas, desvirtuando a vida delas, e nunca se deixa a possibilidade de conexão com aquilo que realmente é o mais importante. O que importa é o bem-estar e as coisas simples da vida. Um momento que você passa ali com seu filho, com a família, ou com a natureza. (PAULO).

A reconexão com a natureza proporcionada pelo Daime pode trazer, conforme Paulo, certo conflito em relação às pessoas que permanecem desconectadas:

[...] Porque a gente não consegue entender como é que as pessoas ainda têm as mesmas atitudes e os mesmos atos que a gente tinha antes. Com certeza você começa a ver diferente. E você começa a ficar, às vezes, em conflito, e até um pouco assustado:- Mas como as pessoas continuam sendo assim? Como é que as pessoas não enxergam que isso não está certo, que isso não está legal?- Isso pode trazer conflito para gente porque o Santo Daime é um acelerador. Ele te abre toda essa terceira visão das coisas. Então, para você se



torna uma coisa muito natural perceber o quanto é importante parar e ver a natureza, as coisas simples da vida. Coisas que as pessoas não fazem. Você mostra para uma pessoa: - Ó! Olha lá como que está bonita a lua! - E às vezes a pessoa: - É, a lua. Tá, mas o que é que tem?- As pessoas não tem essa conexão! O Santo Daime te conecta com o universo. Ele te conecta com o ser no universo. E as pessoas estão distantes disso. Levam uma vida muito mecânica, material, e não conseguem ver nada além dela. Com isso tem que ter um pouquinho de cuidado. O Daime gera esse conflito na gente. [...] Porque as pessoas não vão ter a mesma visão que você tem depois que participar, depois que você tomar o Santo Daime. É diferente! Mas tem que respeitar, não é? A individualidade de cada um. (PAULO).

O mundo de ilusão vem, conforme os daimistas, da identificação com o Eu Inferior. Já essa identificação com o Eu Inferior viria da ignorância de si mesmo. Ao mesmo tempo em que o Santo Daime é entendido como um processo educativo e um trabalho espiritual, ele também é entendido com uma batalha espiritual. Uma batalha contra “o que vem do Eu Inferior”, “o que é criado pelo nosso ego”, que nos faz “acreditar nas mentiras da nossa mente” e “viver uma vida que não é nossa”. É o Eu Inferior que nos faria “perceber só a matéria”, “subjugar o outro”, nos prenderia ao “conceito que limita” e seria responsável pelos sentimentos de “inveja”, “ganância”, “dominação”, “grandeza”, “poder”, “autocentramento”, e por tudo “o que traz desequilíbrio” e “o que te coloca nos extremos”. Essa batalha espiritual seria, conforme os entrevistados que a abordaram, uma batalha interior, assim como o trabalho espiritual é um trabalho interior e a educação espiritual relaciona-se ao autoconhecimento. Portanto, quando falam do espiritual não estão se referindo a algo exterior. Do mesmo modo, tanto as forças inferiores quanto Deus, estariam também dentro e não somente fora da gente. Como afirmava Sebastião Mota de Melo: “Onde é que tá Deus? É em nós mesmos” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 31). Mas, somente através do autoconhecimento é que as pessoas perceberiam Deus dentro de si mesmas. Por isso que, para Sebastião: “Quem busca a si mesmo, encontra-se com o seu Eu Superior que é Deus” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 21).

O Eu Superior seria o nosso eu verdadeiro e divino. Ele é quem travaria a batalha espiritual contra o Eu Inferior. E também é nele onde se originariam as revelações necessárias ao caminho do autoconhecimento. Salienta-se que essas revelações, no entanto, não viriam por uma via cognitiva. Como afirmava Sebastião: “Suspendendo o nosso pensamento, chegamos em um Deus poderoso” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 21). A verdade, portanto, seria “o que vem do Eu Superior”, “o que vem de Deus”, “o que vem do interior”, “o espiritual”, “a essência”, “o que fala a nossa consciência”, “o que se sente no coração”, “o que mexe com as emoções e sentimentos” e o que nos faz “viver de acordo com o nosso ser”. O Eu Superior é quem faria “perceber a importância da vida”, “perceber a importância do sentir-se bem” e desse modo ensinaria a ter uma “visão holística”, “que não somos donos da natureza”, a importância de “viver de maneira sustentável”, de ter “hábitos saudáveis”, “que a



natureza é repleta de espíritos”, entre vários outros elementos elencados no quadro anterior.

O Deus daimista, ou sua essência, está presente em todas as pessoas, em todos os seres vivos e elementos da natureza. Assim como Deus pode apresentar-se internamente, sendo denominado de Eu Superior, o diabo se manifestaria internamente no nosso Eu Inferior. Segundo Kusch (2000a), os indígenas buscariam, do mesmo modo, o equilíbrio entre “deus”, que seria a “ordem”, e o “diabo”, que seria o “caos”. Ao contrário do que prevê o cristianismo, para os indígenas e para os daimistas “deus” e o “diabo” seriam forças opostas, dois aspectos da mesma realidade que não se relacionariam somente ao exterior, mas também ao interior humano. Mas, apesar de Deus ser tanto interno quanto externo, os indígenas e os daimistas acreditam que ele somente pode ser encontrado pela via interior. Para isso seria fundamental um “jejum” de coisas e objetos externos e “falsos” que impossibilitariam essa busca interna. Esse aspecto é considerado necessário para receber as revelações que facilitariam o processo de identificação com Deus: “[...] la ganancia de la revelación es el camino que continúa interiormente, en medio de la humildad y la serenidad, mientras que lo falso es lo otro, cuando se usurpa al dios su dominio mágico [...]” (KUSCH, 2000a, p. 96). Portanto, o que os indígenas consideram “falso” e os daimistas “ilusão”, é tudo o que oculta ou retira de Deus sua supremacia em relação ao mundo.

Kusch (2000a) explica que o cosmos indígena é formado por forças que disputam as coisas do mundo. As forças do caos, muitas vezes denominada como o “diabo” ou o “carcereiro”, tentam destruir a ordem cósmica provinda de Deus. Porém, a ordem não pode ser destruída, e por isso permanece enterrada sob a forma de semente. Deus (*Viracocha*), o qual também é considerado um professor, é quem ensinaria a humanidade, através de uma doutrina e uma conduta, a como proporcionar condições favoráveis para a semente germinar e tornar-se um fruto. Os estágios para a identificação mística com Deus passariam, primeiramente, pela busca, seguido pela revelação, itinerário interior e enfrentamento com o caos. Pois o mundo seria dominado pelo caos e deveria ser submetido à ordem divina. Através da busca interior, Deus ensinaria por revelações a conjurar as forças opostas, condição necessária para que a semente se converta em fruto. Portanto, pode-se perceber que Kusch (2000a) também fala, do mesmo modo que no Daime, de uma luta ou batalha entre Deus e o diabo; que Deus é um professor que ensinaria através de revelações, para a qual se faz necessária uma doutrina e uma conduta; e que a busca pela realização proporcionada pela identificação com Deus seria interior. Existe, também, certa semelhança entre a estrela de seis pontas recebida pelos daimistas no ritual de fardamento e a representação feita por Kusch (2004a, p. 72) da dinâmica interna do mundo indígena, onde, segundo o autor:

[...] se puede concretar en dos triángulos o tríadas, dispuestos en sentido contrario [...] El primer triángulo sería el de la acción divina o del dios que marcha sobre el caos [...] El outro triángulo sería la respuesta del caos [...] De esta manera, se obtendría una roseta de seis puntas [...] (KUSCH, 2004, p. 71).



Outro aspecto ressaltado por Kusch (2000a) é que o *estar* busca uma conciliação humilde entre o homem e a *ira de deus*. Recorda-se, aqui, o fato de que os hinos de Sebastião Mota de Melo ressaltam que o homem deve se “humilhar”, ou seja, nunca se sentir poderoso ante as forças superiores para, assim, poder conciliar-se com Deus. Como anunciam os seguintes trechos dos hinos 21 e 61 do hinário *O Justiceiro*: “Ninguém queira ser grande/ É preciso se humilhar/ Se faça pequenininho/ Para entrar no celestial”; “E para todo mundo ver/ É preciso se humilhar/ E ter o coração bem limpo/ Para Deus lhe abraçar”. Também se faz recorrente as presenças de derivações dos verbos sofrer, apanhar e castigar nos hinos de Sebastião, o que aponta para uma resignação ante essa *ira*. Seguindo a doutrina contida nos hinos, e colocando-a em prática através de uma conduta adequada, o adepto ganharia “firmeza”, categoria essa presente no vocabulário nativo e que se aproxima ao conceito de resiliência. Similarmente, Kusch (2000a) afirma que entre os *quíchuas* também existe a crença de que a verdadeira doutrina está contida nos hinos recebidos por seus antepassados. E do mesmo modo “el problema central de esta doctrina ha de haber sido indudablemente el de todas las místicas: intentar un control del cosmos por via interior” (KUSCH, 2000a, p. 87). Esse controle do cosmos seria possível através da busca da identificação com Deus, ou com o Eu Superior. Como declara o hino 12 da *Oração* de Sebastião: “Eu não sou Deus/ Mas tenho uma esperança/ Eu não sou Deus/ Mas sou sua semelhança”.

Percebe-se, do mesmo modo, que a verdade relaciona-se com diversos aspectos que Kusch (2000a) atribui ao âmbito do *estar*. Como afirmava Sebastião: “Dentro da verdade não tem dessa, nem disso nem daquilo, nem ser doutor de nada” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 59). Portanto, os daimistas, ao aspirarem que através de seus ensinamentos podem viver mais próximos da verdade, o que desejam é um movimento de reintegração com o *mero estar* devido à percepção da transitoriedade das coisas do *ser* e que, por isso, são tidas como ilusão. Isso porque, de acordo com Kusch (2000a, p. 209), “la verdad es que el mero *estar* enseña que el *ser* es una simple transición pero no un estado durable”. E é isso o que seria aprendido nessa *escola*: a reivindicação do *estar*, a importância do jejum,⁴² da contemplação e dos valores espirituais. Como afirma Laudemiro: “Aqueles momentos aonde é que tu procuras algo, tu queres algo, tu necessitas algo, tu és frágil”. Assim, valores como a vida em comunidade, em uma estrutura de amparo e agrária, mantendo a reverência e a conexão com a natureza, passam a ser valorizados entre o grupo. Como declara Maria:

É! Tu podes observar que todas as igrejas do Daime são afastadas. Elas não são nos centros. São em alguma chácara, ou coisa assim, justamente para ter a comunidade. Qual é o objetivo da comunidade?

42 Jejum pode ser tanto a restrição de determinados alimentos, quanto sua abstinência total, e aqui se faz alusão à primeira opção. No Daime alguns chamam essa restrição de dieta. Porém, entende-se que dieta se refere aos hábitos alimentares, ou seja, à alimentação habitual de determinado ser vivo.



É se autossustentar. Ser comunidades autossustentáveis. Que nem lá no Mapiá, por exemplo. Ou outras comunidades que nem tem lá em Santa Catarina. Então, a ideia é essa! É de se autossustentar. Saber viver em comum unidade. (MARIA).

Porém, apesar da maioria dos entrevistados verem esse tipo de vida como ideal, não se sentem, todavia, preparados para isso. Maria declara que, por enquanto, não teria condições de viver em uma comunidade devido ao julgamento e preconceito da sociedade a qual continuaria tendo contato:

Eu vejo que eu não estou preparada para viver em comunidade. Não me sinto, hoje, capaz de dizer: -Ah! Vou morar em uma comunidade daimista. -Hoje não. Porque não é todo mundo daimista. Se tivesse uma comunidade onde todos fossem daimistas e tivesse uma escola. Como lá no Mapiá, onde todo mundo é daimista. E tem escola e supermercado. Não tem supermercado, mas uns lugares em que tu compras. Tudo lá é em função do Daime. E ninguém fica falando um do outro: -Ah! Tu fazes macumba! - Tudo ali é dentro daquele sistema. Tu vives dentro daquele sistema. Aqui não. Tu moras dentro de uma comunidade, mas o teu filho tem que ir para uma escola: -Ah! Tu és daqueles lá! - É o tempo inteiro o julgamento. E as nossas crianças não estão preparadas para lidar com isso. A gente também não está. As pessoas perguntam de que religião eu sou, e eu tive que chegar ao ponto de dizer que eu sou de Deus, para não precisar dizer que eu sou do Daime. Isso tem que ser revisado, também. É como os apóstolos que andavam com Jesus. Jesus disse que Pedro ia negar ele por três vezes. E chegou a hora que ele negou. Porque a gente nega? Eu não estou preparada para viver em uma comunidade, se eu chego ao ponto de negar. Porque tu negas o Daime. Estás negando. Não é para todo mundo que se fala. Não dá para falar para todo mundo que tu tomas Daime ou que é daimista. A gente faz isso como uma proteção. No intuito de se proteger. É como na época dos nazistas em que os judeus tinham que se esconder porque senão eram mortos. E querendo ou não, os daimistas são vistos de uma forma diferente. Não tem ainda aquela tranquilidade do que é o Santo Daime. Aquela clareza. [...] As pessoas não tem essa consciência do que é o Daime. O que é essa expansão de consciência. [...] Então, para morar hoje fica bem difícil. Porque como é que os meus filhos vão levar os amigos para dentro da comunidade do Daime? Com a estrutura social que se tem hoje, não tem como. (MARIA).

Laudemiro declara que, apesar de considerar que o ideal seria viver em comunidade, teria que aprender muito, ainda, para isso:

Penso eu o seguinte: para tu viveres em comunidade precisas estar muito bem estruturado. Porque tu tens que, basicamente, abolir certos



conceitos e concepções. A comunidade é comum, comum a todos. Tu tens que te doar. Tens que participar. E tirar todas as roupagens que a sociedade coloca. Esses adereços e essas fantasias. E tens que te desvendar. Ficar desnudo em termos. Ficar aberto. É um processo que requer muita consciência. Se fosse hoje, eu não sei se eu conseguiria vivenciar uma comunidade. Mas eu acho que seria o ideal. Mas tem que ter umas rupturas muito grandes. Eu tenho certas coisas comigo ainda. Eu estou em um processo onde estou aprendendo. Mas ainda não estou preparado como deveria, dentro da percepção que eu tenho de comunidade daimista. Mas no futuro pode ser. Quem sabe? Tranquilamente. Porque tu tens que renegar muita coisa. A tua estrutura e o teu ser tem que estar muito bem preparados para isso. Mas dentro da minha ótica seria o ideal. Seria um processo muito evolutivo. Porque é aquela coisa: uma pessoa com outra já dá atrito. Agora imagina em uma comunidade com todos os valores e ideias? E viver e compartilhar com todos? Se dentro da própria família já se tem atritos, e em muitas coisas temos que ser mediadores e administrar. Agora, imagina com tudo isso aí, viver nesse meio tranquilo e espiritual de dar e receber? Isso de não querer cobrar e subjugar é uma coisa meio difícil no mundo que a gente está nessa sociedade. Temos que reconhecer que nós fomos moldados. Sobretudo por um processo ideal das cabeças de certos interesses. (LAUDEMIRO).

Dentre os entrevistados apenas Stela (ex-fardada) e Helena (entrevistada que participou somente de algumas sessões com o Santo Daime) não idealizam viver em uma comunidade daimista. Apesar de declararem que o Daime possui um potencial de transformação, e conexão com a natureza, poderiam continuar vivendo na cidade, ou seja, inseridas na cultura do *ser* como um exemplo de resistência, ou de que é possível viver de uma forma diferente mesmo nos centros urbanos. Helena contou que tem uma amiga que foi morar em uma comunidade daimista, como uma forma de resistência ao sistema capitalista. Porém, a entrevistada, apesar de achar válida a atitude de sua amiga, declara que sua forma de resistência é o estudo universitário. Essa seria, segundo ela, a única forma das pessoas acreditarem nas palavras de alguém:

É legal estudar. Eu estou curtindo! Como resistência mesmo. Porque a pessoa que eu sou hoje, eu posso até politicamente me reivindicar como travesti. Por que esse nome é tão sujo, né? As pessoas ligam com prostituição. As pessoas ligam com um monte de coisa ruim. Eu reconheço que eu sou vista como uma pessoa marginalizada. E, então, estar na universidade é uma forma de resistência. Dependendo do contexto eu me reconheço como mulher transexual, ou como travesti mesmo. Porque a palavra travesti é marginalizada:- Ai! Travesti! Ah! Traveco!- As pessoas disferem os seus preconceitos. Porque elas acreditam que a diversidade é feita por pessoas estranhas. Por



monstros que não são seres humanos. Então, eu estou na Universidade justamente para conseguir essa oportunidade, mas por resistência também. Não ficar repetindo estereótipos. As pessoas têm que se dar conta. Está tudo bem. A universidade tem os seus problemas. Normal, né? Eu acho que a ela é muito quadrada em vários pontos. Mas é o único meio, ainda, de tu fazeres as pessoas acreditarem no que tu estás falando. E a gente está hoje nesse movimento de ligar a ciência com a espiritualidade. E com esse tipo de trabalho que tu estás fazendo, sabe? Porque tu não estás falando o que todo mundo está falando. Tu estás tendo a coragem de falar algo novo. (HELENA).

Já Stela acredita que seria mais fácil viver em uma comunidade. Defende, porém, a importância de que pessoas com uma visão mais holística de mundo vivam nas cidades e façam diferente dos outros. Assim, seu modo de vida poderia servir de exemplo:

[...] E eu acho importante, também, algumas pessoas estarem fora de comunidades justamente para terem contato com outras pessoas que não estão na comunidade e poder, então, compartilhar isso. Porque muitas vezes as pessoas que se isolam em comunidades acabam não tendo tanto contato com outras pessoas. E nesse intercâmbio de diferentes estilos de vida, com pessoas da cidade, as pessoas que moram na comunidade se comprometem. É importante que as pessoas que possuem essa visão mais holística vivam no meio da cidade. Que elas vivam no meio da poluição e façam diferente! Assim, elas terão contato com pessoas que não são do Daime, também. Justamente para poder compartilhar que existem maneiras diferentes de se viver. Eu acho muito importante que pessoas estejam fora da comunidade! Pessoas que pensem da mesma maneira e estejam fora das comunidades para que possam, então, espalhar para outras pessoas, que vivem de maneira que às vezes não são tão harmônicas com a natureza, e que possam servir de exemplo. Seria bem mais fácil viver em uma comunidade, em uma ecovila, ou viver perto de pessoas que pensam como tu. Mas, ao mesmo tempo, se tu estás bem firmado, eu acho que pessoas assim têm condições de viver na cidade. Viver onde tem esse consumismo excessivo, essa poluição, e tentar mostrar que pode ser diferente. Mas o certo é que essa questão de viver no interior, de viver em comunidade, é uma ideia interessante. Porque é mais saudável. (STELA).

Como já visto, o *estar* encontra-se, de acordo com Kusch, presente em maior ou menor grau em todos os americanos. Percebe-se que o Santo Daime enfatiza os valores do âmbito do *estar*, e ensina de acordo com os processos educativos presentes nessa cultura o caminho para a ampliação desse domínio, ou seja, o caminho de retorno ao *mero estar*. Os principais expoentes dessa *escola*, Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo, apesar de não serem indígenas, viviam de acordo com os valores e



preceitos da cultura do *estar*. Como declarou certa vez Sebastião: “Nasci e me criei nas matas do Amazonas, sou um índio, só que mudei de cor, mas lá nasci e me criei. Quanto mais índio o senhor for, melhor” (ALBUQUERQUE, 2011b, p. 174). De acordo com MacRae (1992), a doutrina de Irineu Serra foi incorporando elementos cristãos provavelmente como uma forma de torná-la mais legítima e socialmente aceitável, devido à demonização conferida, na época, às crenças indígenas. Porém, o autor ressalta que isso não se deu por um planejamento consciente. Desse modo, “Mestre Irineu se assemelha aos xamãs mais urbanizados, em cujas crenças e práticas a influência indígena convive intensamente com elementos das tradições católica, espírita, esotérica e africana” (MACRAE, 1992, p. 127). Segundo Kusch (2000a, p. 199), é próprio de uma cultura que se mantém no mero *estar* reestabelecer e melhorar sua condição sem, no entanto, adulterá-la. O que ocorre, assim, é um processo de *fagocitação*.

Para Kusch (2000a, p. 179-180), o que se denomina de aculturação ocorre somente no plano material, como em relação à arquitetura ou à vestimenta: “en cambio, en otros órdenes pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos de *fagocitación* de lo blanco por lo indígena”. O autor ressalta que a *fagocitação* é um processo dialético e inconsciente que resulta em uma síntese superadora do processo geral através da incorporação da antítese, ou seja, a absorção do *ser* pelo mero *estar*. Essa síntese não se trata de uma mistura de elementos, o que geralmente é denominado de sincretismo. Mas sim, como já foi dito, se trata de uma incorporação simbólica, pois “nesse processo de fagocitação não há possibilidade de dois organismos diferentes persistirem coabitando num mesmo corpo, num mesmo habitat, mas há a possibilidade de transformação” (VIÇOSA; MENEZES, 2015, p. 185). MacRae (1992, p. 127) afirma que o xamanismo, “apesar de ter adotado orações cristãs, colocando santos católicos na categoria de espíritos familiares, ao lado de entidades sobrenaturais da água ou da mata, [...] ainda é um dos legados culturais indígenas menos modificados”. Percebe-se, desse modo, que o Santo Daime não é uma religião sincrética ou miscigenada. Essa religião constitui-se na cosmovivência indígena que “engloba e engole o corpo estranho, digerindo-o gerando energia para continuar a vida” (VIÇOSA; MENEZES, 2015, p. 185).

Enquanto no *ser* prevalece o vazio intercultural engendrado pela sua suposta superioridade racionalista, imposta à força aos outros povos, o *estar* abre-se a uma transformação através da incorporação do outro, o que proporciona um diálogo intercultural. O diálogo intercultural presente na *escola* daimista é evidenciado por Albuquerque (2011b, 2012a, 2012b). Lembra-se, também, que Assis e Labate (2014) conferem à capacidade do Santo Daime de incorporar elementos de outras religiosidades em sua cosmologia e prática ritual, extrema importância no processo de expansão dessa religião. Porém, salienta-se que incorporação não é mistura, pois não ocorre uma descaracterização dos elementos fundamentais. Portanto, pode-se considerar que o Santo Daime é uma *escola* xamânica. Já o conceito de “xamanismo coletivo” utilizado por Couto (1989) e MacRae (1992) parece contraditório, já que conforme Langdon (2010, p. 162) o xamanismo é um sistema cultural. Dessa forma



não se destaca xamanismo coletivo ou individual. Porém, o que querem esclarecer com esse termo é que no Santo Daime o voo xamânico (transe extático) é possibilitado a todos os seus participantes, e não apenas para alguns iniciados, ocorrendo um “voo xamânico coletivo”. Assim, todos poderiam aprender os ofícios de um xamã. Isso porque o xamanismo, como pertencente à cultura do *estar*, não é fixo e imutável. Langdon (2010, p. 162-163), chama a atenção de que “o xamanismo [...] se transforma ao longo da história e do espaço”, o que deixa os antropólogos “perplexos com a pluralidade de xamanismos que se expressam hoje em dia”.

Sintetizando os aspectos analisados, um dos principais aprendizados apontados tanto nas entrevistas, quanto nos hinários ou na literatura daimista, é a identificação do que é verdade e o que é ilusão. Todos os elementos relatados como pertencentes à ilusão são relacionados ao consumismo, ao materialismo, ao individualismo ou ao racionalismo. Eles fariam com que o ser humano perdesse a conexão com a natureza e passasse a perceber como verdadeiro somente os objetos visíveis e exteriores. Já a verdade estaria relacionada ao interior e à percepção de que existem outros planos de existência. Ela traz uma visão mais holística de mundo e uma reconexão com todas as formas de vida. Esse aprendizado levou os entrevistados a questionarem o seu próprio modo de viver. Muitos passaram a questionar, também, o que apoia o pensamento moderno ocidental e o sistema capitalista. Assim, relatam transformações em suas formas de existir, de amar, de se relacionar com os outros e com a natureza. O modo como Kusch (2000a) caracteriza o âmbito do *ser* é muito próximo ao modo como os daimistas se referem ao que denominam “mundo de ilusão”. Já o *estar* relaciona-se ao que os entrevistados defendem como sendo pertencente ao “reino da verdade”. Foram abordadas, portanto, essas evidentes aproximações. Percebeu-se que o Santo Daime ensinou aos sujeitos entrevistados, todos eles moradores da cidade, a como iniciarem um movimento centrípeto, ou seja, um movimento de retorno da periferia do *ser* ao centro do mero *estar*. Portanto, nota-se em relação a esses sujeitos, que quanto mais tempo de contato com o Daime, mais são estimados os valores, as crenças e o modo de vida do *estar*. Também se percebeu, no decorrer da pesquisa, a pertinência do termo *fagocitação* para descrever a interculturalidade presente nos trabalhos daimistas. Foi defendido, aqui, que o Santo Daime não é uma religião sincrética ou miscigenada. Mas sim, que integra a cultura do *estar* e, portanto, *fagocita* elementos da cultura do *ser*.

4.2 Corazonando

Uma das questões que constituía o roteiro de entrevista indagava: “No Santo Daime podemos aprender através de sentimentos ou emoções?” A resposta de todos os entrevistados foi afirmativa. Como declarou Laudemiro: “Existem esses sentimentos. Aí é que está. No Daime pregam muito o amor. E tem a velha história do processo do aprender os caminhos. Têm duas maneiras basicamente: tu aprendes no amor ou aprendes na dor. A escolha é tua”. No mesmo sentido Stela anunciou que: “Às vezes se aprende pelo amor, e às vezes se aprende pela peia” (STELA). Já



Morgana, que afirmou ter tido peia somente uma vez, disse que no Daime se aprende “pelo coração. Aquela coisa entra porque tu estás aprendendo com afeto. Tu estás aprendendo com amor. Eu acho que assim a gente absorve mais. [...] E é o melhor jeito de aprender” (MORGANA). E Cássio assegura que:

Sim, sim. **Aprendemos através de emoções e de sentimentos.** Porque a pessoa pode ter tido uma peia que a deixou abalada. Em seu emocional ela estava abalada. Então, aquilo ali estava trazendo um ensinamento para ela através de uma emoção. Daí se pode dizer que é parecido, sabe? Mas ela estava tendo o que uns dizem que é peia, mas que no meu entendimento é uma cura. A peia é uma cura. A pessoa está tendo um entendimento, uma emoção. E ela pode estar alegre, também. Tendo um sentimento alegre e tendo um ensinamento. Isso tudo são aprendizados, são estudos. (CÁSSIO, grifo da autora).

Infere-se, daí, que é através das mirações e das peias que se processam os ensinamentos. Segundo os entrevistados, as mirações trazem ensinamentos através de sentimentos ou sensações consideradas “agradáveis”. É a ela que os sujeitos se referem quando afirmam que no Daime se pode aprender pelo amor. Já a peia são os ensinamentos vindos por sentimentos ou sensações consideradas “desagradáveis”. Recorda-se, porém, que a maioria dos entrevistados entende, da mesma forma que Cássio, que “a peia é uma miração de alguma coisa que você fez e que não era correto” (CÁSSIO). Ou seja, que ela não deixa de ser uma miração, já que envolve um sentimento e um ensinamento, e também se relaciona, geralmente, a uma atitude onde o indivíduo que sofre a peia causou algum tipo de sofrimento a outro ser. É importante lembrar de que os entrevistados, assim como Grosiman (1999) e Rehen (2007), não relacionam necessariamente as mirações com visualizações. Desse modo, ver e sentir a sua própria morte em um trabalho com o Daime, ou ver seres aterrorizantes, por exemplo, pode ser considerada uma peia e não uma miração. Stela declara que pela união entre sensação e pensamento, proporcionado pela peia, o aprendizado é mais efetivo:

A peia é uma metodologia. Mas nem sempre é peia, né? [...] E normalmente, na minha compreensão, elas são educativas. Porque a gente tem uma sensação física. Às vezes, quando falam alguma coisa para gente, nem sempre a gente lembra. Mas na peia ocorre o fato de ter a sensação e não só o pensamento. Porque a gente tem a evocação do pensamento através dos hinos. E tem, também, uma sensação no corpo que ajuda a cravar melhor na memória. Ela é educativa nesse sentido de reforçar a memória. **O pensamento do por que da peia, juntamente com a sensação física, faz com que a memória se firme melhor e o aprendizado se efetive.** Então, no meu entendimento, é por isso as peias são educativas. [...] Normalmente a peia vem porque nós fizemos alguma coisa que nos



arrependemos. A peia não vai vir se a pessoa tem tudo certo na vida, tudo OK. [...] Eu tenho peia porque às vezes eu falhei. Eu me dei conta de que eu machuquei alguém. [...] E a peia normalmente é resultado dessas atitudes, desses acontecimentos. Ela faz com que a gente sofra, dependendo do caso, mentalmente, emocionalmente ou até fisicamente. Porque a peia pode ter três estágios de sofrimento que podem ser: mental, emocional e físico. Geralmente uma peia intensa integra essas três esferas e a gente acaba aprendendo, ou seja, percebendo o erro que fez. Acaba, então, por ter uma sensação física desagradável, vomitando, tendo dor. E a gente tenta não repetir esse mesmo erro da próxima vez, no futuro. A gente procura lembrar. E a peia ajuda a manter na memória. (STELA, grifos da autora).

Apesar de a peia ser muitas vezes abordada na literatura daimista como um “castigo” ou uma “surra” aplicada pelo Daime por algum mal cometido, a maioria dos entrevistados entende que a peia é um ensinamento. Como Paulo declara: “É. Existe esta palavra peia. Só que eu não acredito que a peia exista simplesmente por existir. Mas que na verdade é tudo um ensinamento” (PAULO). Assim, se aprenderia a não fazer mal para si mesmo ou qualquer outra forma de vida, sentindo na pele o sofrimento causado. Ela auxiliaria a perceber o “mundo de ilusão” da cultura do *ser*, mostrando a ganância, a inveja, a ira, a onipotência, entre outros sentimentos considerados “inferiores”. Esses sentimentos inferiores adviriam da crença de que existe um “eu” separado e que precisamos “ser alguém”, ou seja, da perda da capacidade de *corazonar*, de sentir que todos os seres vivos e tudo no universo estão, na verdade, interconectados. Portanto, não seríamos, como seres humanos, separados da natureza, mas sim, parte integrante dela. Como reconhece Laudemiro a respeito das peias:

Primeiramente, elas me ensinaram o seguinte (risos): dentro desse universo somos basicamente nada, entendeu? Acho que elas te fazem refletir sobre os teus atos e atitudes. Somos um grão de areia numa praia. Mas, em certos momentos, nós achamos que somos onipotentes, que somos os donos, que somos conhecedores e que temos saber. A peia faz com que tu pegues e faças uma reflexão. Resumindo: ela nos coloca em nosso respectivo lugar. Ela nos mostra como nós somos. Porque eu acho que tu tens uma aprendizagem, ao menos na minha concepção, que isso aqui é um local, é um meio que nós temos para aprender. Estamos aqui para aprender que tudo é passageiro. Que existe a questão do tempo, espaço, e dessas dimensões todas que nós vivemos. Para todo mundo a coisa mais certa que tem é que tu vais nascer. Tu nascas nesse mundo e tu vais morrer. Tu tens um período. Tens um tempo aqui. Tens uma existência. Todos nós temos uma existência. Isso é relativo de um ser para o outro, mas todos têm existência. Então, isso basicamente proporciona uma reflexão do nosso eu, da nossa vida, das nossas relações sociais com o mundo, com a comunidade, com o nosso



pai, nossa mãe, filhos, irmãos e sei lá mais o quê. Tudo isso aí. Nós estamos interligados. Acredito nisso! E temos que conviver e aprender a respeitar. (LAUDEMIRO).

As mirações seriam revelações que auxiliariam a perceber o que constitui o “reino da verdade”, ou seja, o que é pertencente ao espiritual. Ela ensinaria a importância dos sentimentos considerados “superiores”, sendo o amor o principal deles. Todos os outros sentimentos “superiores” como empatia, doação e harmonia, se originariam no amor. Esses sentimentos adviriam da percepção da divindade e da interconectividade que acarretaria na reverência por todas as formas de vida. Nesse sentido, Helena declara que:

Não tem essa separatividade. Isso da inseparatividade dá até para incluir dentro dos ensinamentos que as mirações trazem. Por que não existe separatividade, sabe? Essa separatividade é uma cognição mental que precisa de uma história para tentar chegar a algum lugar. Ela está sempre querendo chegar a algum lugar. Mas acho que o salto quântico, digamos, seria que não tem lugar para chegar. Não tem, não tem morte. Não tem nada! Só tem o aqui e o agora. Só está acontecendo essa conversa agora. O resto é imaginação. (HELENA, grifo da autora).

Laudemiro também ressalta que o Daime, ao trabalhar o “sentir”, permite a percepção de que tudo está interligado:

Tudo é energia! E todas elas estão interligadas. E eu acredito que nós sofremos influência. Tem explicações científicas, como a lua tem aquela questão da maré. A orientação dos pássaros, a reprodução dos peixes. A luz que é essencial para a vida. A água. O próprio ar. O oxigênio. Todas as coisas estão interligadas e tudo é energia. E eu também sou energia. Então, eu acho que o Daime trabalha muito isso da natureza e do sentir. Que é o momento em que tu deixas a coisa fluir. Tu sentes essa questão energética. É uma percepção tua. [...] Tudo tem relação nesse mundo em que nós vivemos. **Tudo está interligado.** (LAUDEMIRO, grifo da autora).

Como já foi visto, a miração não se restringe à visualização de imagens, podendo envolver concomitantemente diversos sentidos: “A ‘miração’ não é simplesmente uma sequência de visões: é uma vivência sinestésica, que toca a sensibilidade dos participantes da sessão em dimensões estéticas e afetivo-sentimentais” (BRISSAC, 1999 apud GREGANICH, 2010, p. 203). Nos trabalhos do Santo Daime “o sensível e o inteligível se encontram, mediante as ‘mirações’, imagens visualizadas e sensações intensamente experimentadas pelos adeptos no estado de êxtase, traduzidas na lógica das categorias ‘nativas’ e dotadas de ‘superiores efeitos didáticos’” (SOARES, 1990 apud REHEN, 2007, p. 51). Portanto, esses aprendizados estão geralmente



imbuídos de sensações e/ou de uma forte carga emocional e correlacionados a uma ampla gama de sentimentos. É a isso que Paulo se refere, em sua entrevista, quando declara que o Daime “mexe muito com o ser humano. Ele mexe no fundo da alma. Ele mexe porque ensina mexendo” (PAULO). Mas, para o Daime “mexer” com o indivíduo, seria necessária uma “entrega”:

Tem que se entregar para a força e deixá-la trabalhar. Aí acontece o autoconhecimento e a cura também. Porque quando a pessoa tenta segurar a força, tenta resistir e fazer de conta que nada está acontecendo, ou querendo se sentir forte perante a força do Santo Daime, fica cada vez pior. Fica cada vez mais distante a cura e o autoconhecimento. Então, **tem que se entregar para a força e deixar o trabalho acontecer.** (PAULO, grifos da autora).

Quando os entrevistados referem-se à entrega, considerada como necessária ao aprendizado, falam sobre não tentar controlar o que está acontecendo. O controle é visto como relacionado a operações onde o mental assume o comando, como o pensamento e a racionalização. De acordo com Finola (2014, p. 88) “un rito significativo es aquel que no necesita de interpretación para quien lo actúa. O mejor dicho, aquel cuya interpretación es vivencial, no racional. En realidad, son el símbolo, el mito y el rito quienes interpretan la existencia en el ámbito del *estar*”. Kusch (2000a, p. 173) aponta na cultura do *ser* uma “ansia por regular intelectualmente la vida”. Mas se a razão ou o pensamento são vistos como empecilhos ao processo educativo proporcionado pelo Santo Daime, como é afirmado aqui de que as mirações e as peias são *corazonadas* (coração + razão) ou *sentipensadas* (sentimento + pensamento)? A resposta é simples: o que se entende por razão e pensamento no âmbito ocidental (do *ser*) é diferente da concepção indígena (do *estar*). Como afirmam Menezes e Bergamaschi (2015, p. 73) “na cosmologia xamânica não há uma separação entre profano e sagrado, entre fé, espiritualidade, intuição e ciência, entre emoção e razão”. Essa separação é, conforme Guerrero Arias (2010), construída pelo Ocidente. Ele é quem cria “las dicotomias excludentes y dominadoras [...] que separan el sentir del pensar, el corazón de la razón” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 89). A razão, nesse caso, é entendida como proveniente do coração. Ela é a sabedoria espiritual que vem do coração (GUERRERO ARIAS, 2011). E do mesmo modo, para os povos indígenas “pensamento é também intuição” (MENEZES; BERGAMASCHI, 2015, p. 53). Vale salientar que o fato da racionalidade indígena ser diferente da acadêmica, fundamentada no *logos* grego, não a torna menos racional. Guerrero Arias (2012, p. 201) defende que irracional é justamente o modelo racional logocêntrico que “rompió con el sentido espiritual, sagrado y femenino de la vida, a fin de transformar la naturaleza, la cultura, los seres humanos en simples mercancías para la acumulación de riquezas”.

Para deixar claro de que existe uma racionalidade no modo de conhecer de outras culturas, como as indígenas, muitos teóricos se utilizam de terminologias da ciência e da filosofia ocidental denominando-as de epistemologias. Guerrero Arias



(2012, p. 206), porém, salienta que “la epistemologia se sostiene em una mirada positivista, mecanicista e instrumental, en la que la inducción y la deducción son los métodos únicos de conocimiento de la realidad”. A ciência daria conta de explicar somente a materialidade do mundo e seus processos, mas seria “incapaz de llegar a comprender las dimensiones profundas, invisibles, transcendentales que la realidad encierra” (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 207). Portanto, o termo epistemologia não daria conta de outros modos de conhecer como o daimista. Guerrero Arias (2012) denomina a razão indígena e seu modo de conhecer de sabedoria. A sabedoria, diferente da epistemologia, “está abierta al misterio, a lo inefable, a lo transcendente, a lo invisible, a lo inexplicable, pues tiene el potencial para explicarnos las razones que la razón desconoce” (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 207). Ela traz consigo “un sentido totalizador, holístico, sistémico, integral, integrador del conocimiento, que no separa el corazón de la razón, así como de la acción” (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 207).

O filósofo Huberto Rohden (2007a, p. 31) afirma que a palavra saber vem do verbo latino *sapere*, “que quer dizer saborear, tomar gosto ou ter sabor”. O verbo *sapere* também origina a palavra *sapientia* da qual se derivam sapiência ou sabedoria (ROHDEN, 2007a, p. 31). Daí advém a questão: Qual é a única forma de conhecer o sabor de alguma coisa? A resposta óbvia é experimentando, provando. De nada adianta alguém tentar nos explicar o sabor da manga, ou ler um livro a respeito dessa questão. No livro pode estar escrito que a manga é doce, fibrosa, laranja, mas somente experimentando a manga podemos saber o seu sabor. Desse princípio parte a educação xamânica, já que ela é “apreendida pelos sentidos, pela empiria. O conhecimento válido é aquele que foi experimentado” (HARNER, 1982 apud MENEZES; BERGAMASCHI, 2015, p. 102). Como afirma Sebastião Mota de Melo: “Eu sei por que sei, não porque li” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 27).

Nesse sentido, afirma Guerrero Arias (2012, p. 208) que enquanto a epistemologia trata-se de “un conocimiento descorporizado, desapasionado que solo piensa y reflexiona”, a sabedoria é “un saber incorporado, un saber cuyas palabra se encarna, que habla desde el cuerpo, y que, sobre todo, está cargado de sensibilidades, que siente, que piensa, que vive, y abre espacios para que podamos corazonar”. Menezes e Bergamaschi (2015, p. 95) afirmam que “o ato de conhecer, dentro da concepção xamânica Guarani, passa pelo percurso do autoconhecimento; na verdade não se separam. O corpo é um mediador desse conhecimento”. Do mesmo modo o corpo é um mediador do conhecimento no Santo Daime, sendo o conhecimento entendido como indissociado do autoconhecimento. O modo de conhecer daimista pode ser, portanto, denominado de sabedoria por não reduzir o conhecimento, relegando-o somente ao cognitivo. Nessa *escola* o conhecimento seria vivido e sentido. Stela afirma que conhecendo a si mesma, através do Santo Daime, passou a conhecer melhor o outro e a olhá-lo de um modo mais sensível:

A partir de que eu entrei no Santo Daime eu comecei a perceber que existem outras sensibilidades a serem desenvolvidas da minha parte. Muitas vezes eu não percebia coisas em que eu era menos empática.



Eu comecei a perceber o outro com um pouco mais de atenção. E comecei a descobrir que a comunicação não é só necessariamente verbal. Que tem muita comunicação em que tu podes compreender o outro apenas olhando, apenas observando. Então, para isso a gente tem que deixar de olhar pra si e olhar também para o outro. Eu acho que isso a gente aprende se conhecendo. Na verdade eu acho que a gente olha pra si e sente como são os nossos sentimentos. Entende como funciona o que nos deixa feliz e o que nos deixa tristes, e isso é uma condição humana. Não é uma condição da Stela Cósmica ou da Maria Aparecida. É uma condição humana específica do humano, não pessoal. E a partir de que eu começo a compreender esses fenômenos em mim, eu começo a entender que o outro também tem esses mesmos sentimentos, esses mesmos fenômenos. Isso faz com que eu consiga perceber o outro, entender o outro melhor, ter mais empatia. A simpatia aumenta. (STELA).

Justamente pelo fato da razão ocidental ser vista como irracional ou reducionista, já que tivemos que reprimir todo um mundo para sermos objetivos (Kusch, 2000a, p. 219), que um daimista contatado se recusou a dar entrevista declarando que: “O Santo Daime se vive e não se racionaliza” e também que “muitas vezes meio copo de daime ensina mais que uma universidade inteira”. Essas afirmações demonstram o fato de que no Santo Daime, da mesma forma que nos povos do *Abya Ayala*, “el *Runa* (ser humano) para poder encontrar el sentido de su ser, su sentir, su pensar, su decir, su hacer en el cosmos y en la vida, no lo hace solo intelectualmente, sino vivencialmente” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 31). Percebe-se que o Santo Daime tem um potencial para ensinar a sentir o mundo pela perspectiva *corazonada* do *estar*, ou seja, “desde el punto de vista de la vida y no de la razón” (KUSCH, 2000a, p. 219). Porém, salienta-se que quando se declara que o Santo Daime ensina a sentir o mundo pelo ponto de vista da vida, não se está referindo aos prazeres da vida proporcionados pelos objetos. Conforme Kusch (2000a) é justamente o jejum, entendido aqui tanto em relação à comida, quanto a objetos, utensílios e à fala, que permite sentir a vida no âmbito do *estar*. Recorda-se o fato das restrições dietéticas serem consideradas de suma importância para os ensinamentos daimistas, que os objetos são considerados como pertencentes ao “mundo de ilusão”, e que nos trabalhos de concentração existe um longo período de silêncio que é considerado essencial para receber os aprendizados, já que permitiria escutar o Eu Superior.

O sentir a vida de uma forma plena e em ligação com o todo é denominado de vivência. A vivência é *corazonada* e *sentipensada* proporcionando, portanto, uma percepção espiritual da existência. Para Guerrero Arias (2011) a espiritualidade é justamente uma visão holística de mundo que não se limita à humanidade, abraçando, do mesmo modo, a totalidade da natureza e do cosmos. Desse modo, a espiritualidade e o *corazonar* estão inter-relacionados de modo que um proporciona o outro. A maioria dos entrevistados declarou que o Daime lhes trouxe uma visão mais holística. Alguns não utilizaram exatamente esse termo, mas deixaram transparecer



isso em suas narrativas. A percepção de que todos os seres e elementos da natureza são divinos e interconectados aparece não só nas falas dos sujeitos, mas também nos hinos. Tem uma estrofe de um hino de Sebastião Mota de Melo que declara: “Deus é fogo/ Deus é água/ Deus é Tudo/ Eu convido os meus irmãos/ Pra começar nossos estudos”.⁴³ O Daime teria, assim, o potencial de ensinar a *corazonar* através da percepção da divindade de todas as coisas. Como afirma Cássio:

Eu tinha um entendimento muito materialista. Quando eu conheci a parte espiritual as coisas mudaram muito para mim. Mudou a minha vida inteira! **Passei a ter outra visão das coisas, porque eu enxergo o espiritual delas.** Fui fazer um Cruzeiro de madeira. Fechei os dois olhos e botei as duas mãos em cima dela. E pedi para o espírito que habitou e que habita naquela madeira, me dar permissão para eu poder fazer um trabalho, uma escultura. Eu não tinha essa visão. Eu pegava uma madeira e saia pregando ela de qualquer jeito, cortando de qualquer jeito. Hoje em dia eu vejo o espiritual nas coisas. Eu entendo que aquela madeira era um ser, que era um espírito de uma árvore. E mesmo ela cortada, o espírito daquela árvore ainda habita nela. E eu pedi licença para eu poder usá-la. Então, **eu não tinha essa percepção. E o Daime me ensinou isso.** (CÁSSIO, grifos da autora).

A maioria dos objetivos, dos saberes e das transformações elencadas em relação ao processo educativo do Santo Daime, associa-se, de alguma forma, a essa visão mais holística de mundo identificada por Guerrero Arias (2011) à espiritualidade. Quando é declarado que o Daime ensina a “sair das caixas” ou a “romper paradigmas” os entrevistados referem-se justamente a essa nova visão holística, espiritual e, portanto, *corazonada*, proporcionada pelo Santo Daime. O *corazonar* é inerente à cultura do *estar* e constitui o que os daimistas entendem como “reino da Verdade”. Essa visão contrapõe-se ao paradigma cartesiano, hegemônico na cultura do *ser* (mundo de ilusão), e que teve profundos efeitos na sociedade como um todo. O paradigma cartesiano logocêntrico “ajudou a constituir uma proposta pedagógica fundamentada sobre uma concepção de homem entendido como homem-máquina, animado pelo pensamento” (SANTOS NETO, 2006, p. 16). Por isso, os entrevistados se referem ao Santo Daime como uma “escola espiritual” e às instituições de ensino formais como uma “escola material”.⁴⁴ O que “encaixotaria” o ser humano seria, portanto, o paradigma cartesiano, que não é apenas um paradigma científico. Ele é, também, um paradigma social materializado por valores, práticas e percepções difundidos globalmente. Não só o mundo e o universo, como também o ser humano, são entendidos como máquinas, sobre as quais através do estudo de suas partes

43 Hino nº12 da Oração de Padrinho Sebastião.

44 Como o espiritual é entendido como indissociado do material, a “educação espiritual” seria, portanto, mais ampla por englobar essas duas dimensões. Já a “educação material” reduziria o ser humano à sua dimensão material.



isoladas, poder-se-ia compreender o todo. Reduz-se, assim, o homem a sua dimensão material. Como afirma Laudemiro:

A questão é que temos que nos libertar de certas coisas. Aí é que está a questão da formação e da educação. Tu és engessado e moldado dentro de um contexto de uma sociedade, e de um modo de vida. E é assim, entendeu? Então, tu não consegues te dar conta porque tu és encaixotado. És moldado. Tu aprendes que tem que ser assim. Que tens que te posicionar assim. Tens que pensar assim, tens que agir assim e pronto! Não existe outra coisa. Só existe isso aí. Aí é que está a questão da educação. Aí é que está a sociedade, e as culturas sociais que existem no mundo. Elas estão sendo moldadas, feitas assim e pronto! É assim e não tem nenhuma outra maneira. Então, tu não podes questionar. Se tu caís fora, começa a questionar ou pensar, tu és considerado louco. Ou considerado isso ou aquilo. Já estás fora da tribo. Mas é uma realidade. Existe isso aí (outras dimensões da realidade). Só que não é mostrado. Não querem que tu saibas sobre essas outras realidades. Mas algo existe por trás disso aí. Algum interesse tem em esconder isso. (LAUDEMIRO).

Não utilizando especificamente esse termo, afere-se das falas dos entrevistados que a cultura materialista do *ser* impõe um paradigma normótico. Pierre Weil (2003) designa de normose a normalidade patológica. Ela “pode ser definida como o conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou de agir, que são aprovados por consenso ou pela maioria em uma determinada sociedade e que provocam sofrimento, doença e morte” (WEIL, 2003, p. 22). Entre as diversas normoses elencadas por Weil, está a *normose do cientificismo*, referindo-se à ciência fundamentada no paradigma cartesiano, que traz a *ilusão da separatividade*. Ela caracterizaria-se pela “*unidimensionalidade* simplista e pela estreiteza da mente binária, que despreza e reprime todos os demais níveis de realidade” (WEIL, 2003, p. 48). Roberto Crema (2003, p. 48) defende como um trágico exemplo desse tipo de normose que:

[...] se você tiver uma experiência mística legítima, uma vivência de comunhão com a totalidade, que se revela numa qualidade de amor incondicional, e contar isso a um médico, a um psicólogo, a um psiquiatra, eles dirão que você está doente, que necessita de tratamento. Para os representantes de uma normose cientificista, muito em voga, não existe a categoria do numinoso e do espiritual. Para eles, Cristo e Buda são ilusões; ou, pior que isso, são degenerações, o ópio do povo ignorante, ilusão e alienação patológica.

O Santo Daime também ensina que a separatividade é uma ilusão. Ensina, do mesmo modo, que a crença de que só existe a dimensão material, o que acarreta a ausência de percepção da interconexão, é responsável pelo sofrimento e pelas doenças. Já a percepção da dimensão espiritual do ser humano, que traz uma visão



holística, é desenvolvida através do autoconhecimento. Ela seria responsável pela cura. A relação entre autoconhecimento e cura já foi anteriormente explicitada.⁴⁵ A questão é que a ilusão da separatividade seria gerada pela ignorância de si mesmo, ou seja, pela identificação com o Eu Inferior. Também se salientou a relação entre cura e libertação. A cura no Santo Daime não é entendida como relacionada somente ao corpo físico. O que eles denominam de “cura espiritual” relaciona-se, do mesmo modo, com mudanças nas formas de pensar, sentir ou agir. Começar a viver de uma forma mais harmônica com a natureza, percebendo a interconexão entre todos os seres e reverenciando todas as formas de vida já é considerada uma cura (da normose social) e, portanto, uma libertação. Desse modo cura e libertação relacionam-se com o *corazonar*, ou seja, com a sabedoria espiritual que vem do coração.

A espiritualidade é que faz possível “la pontencialización de lo mejor que tenemos en nosotros, y que nos permite acercarnos al corazón de la vida” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 24). Essa potencialização dos aspectos positivos do ser humano é abordada pelos sujeitos em todas as entrevistas. É a isso que se referem ao declarar que o Daime ensina “o aperfeiçoamento do ser” ou “a sermos pessoas melhores”. Como afirma Stela: “No Daime não se aprende matemática, física, astronomia ou Ciências Políticas. Mas se aprende a como se relacionar melhor com as pessoas. A pessoa está aprendendo a ser melhor. A viver sem stress. A viver mais tranquilamente, mais feliz e sem ressentimento” (STELA). Do mesmo modo, Guerrero Arias (2012) salienta que a sabedoria do coração objetiva a felicidade, o bem-viver e é ligada ao sentido da existência. Nas palavras do autor as sabedorias buscam “encontrar los referentes del sentido para un buen vivir, para una vida feliz, en plena articulación, equilibrio y armonía con el cosmos” (GUERRERO ARIAS, 2011). Elas constroem um tipo de conhecimento que oferece sentido ao viver e, desse modo, transforma a existência. De forma idêntica, os entrevistados declararam que o Daime ensina “como viver melhor”. Como declara Paulo: “O Santo Daime transforma completamente a sua vida. Sempre para melhor!” (PAULO). O Santo Daime seria, portanto, uma educação que trata de conhecer o próprio sujeito e que permite realizar valores subjetivos em sua natureza interna, condições necessárias para, conforme Rohden (2007b), tornar o homem bom e feliz. Essa sabedoria espiritual possui, também, uma força insurgente e é condição necessária para descolonizar a vida (GUERRERO ARIAS, 2011).

Guerrero Arias (2011, p. 21) proclama, fundamentado na sabedoria dos iroqueses, que “la espiritualidad es la forma más alta de la consciencia política”. Mas, a espiritualidade só pode ser a forma mais alta de consciência política, se entendermos a política “como toda acción individual o colectiva que busca cambiar la vida” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 25), e não como uma mera disputa pelo poder. A espiritualidade é uma expressão do que Guerrero Arias (2011) denomina de “insurgência simbólica”, e se torna um instrumento de luta contra a perversidade do poder (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 27), já que possibilita “la superación de esa visión fragmentada y fragmentadora de la realidad heredada del racionalismo fundamentalista

45 A relação entre autoconhecimento e cura é abordada na página 115.



cartesiano ocidental” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 22). A espiritualidade teria o potencial de trazer profundas transformações sociais e estruturais por transformar subjetividades, descolonizar o ser e, desse modo, avistar “un horizonte civilizatorio y de existencia diferente, que apuntale la vida” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 26). Como já visto anteriormente, os entrevistados consideram a vida imposta pelo paradigma cartesiano uma enfermidade. As transformações apontadas pelos sujeitos relacionam-se a superação dessa visão. Essa superação é considerada tanto como uma cura, quanto uma libertação. Essa escola espiritual pode ser, conforme as entrevistas, considerada um processo educativo que proporciona a descolonização do ser ao transformar as subjetividades, e trazer “un sentimiento de profunda consciencia y ternura, de identificación con el cosmos, con la naturaleza, con todos los seres y con el mundo” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 30). Pois, como afirma Paulo: “A escola do Santo Daime é uma escola de libertação” (PAULO). Já Stela afirma que as vivências no Santo Daime lhe permitiram perceber que, além dela ter se transformado, que ela poderia ser um agente de mudança:

[...] eu entendi, também, que a gente pode ser um agente ativo nessa sociedade. De poder servir de exemplo ou fazer trabalhos que possam ajudar a melhorar essa situação do planeta terra. De melhorar. De fazer com que o planeta fique mais saudável. (STELA).

Conforme os argumentos apresentados, as peias e as mirações foram indicadas, nas entrevistas, como uma “metodologia”, ou uma das formas como o Daime ensina. Muitos entrevistados também afirmaram que as peias não deixam de ser mirações, já que a miração é para eles o ensinamento em si. Em outras palavras, ambas são consideradas ensinamentos. Miração é como os daimistas denominam o contato com a espiritualidade ou outros planos da realidade. Esse contato poderia envolver todos, ou alguns dos sentidos, como a visão, a audição, o tato e o olfato. Ou, até mesmo, o que se denomina como sexto sentido, que é a intuição ou as percepções extrassensoriais. Elas é que seriam as principais responsáveis pela identificação do que é referente ao mundo de ilusão, que é como os daimistas denominam a cultura do *ser* (KUSCH, 2000a) ou da razão sem alma (GUERRERO ARIAS, 2012); e o que constitui o reino da verdade, que se relaciona ao *estar* (KUSCH, 2000a) e ao *corazonar* (GUERRERO ARIAS, 2012). Portanto, a miração e as peias são ao mesmo tempo uma metodologia *corazonada*, pois envolvem o coração e a razão, como ensinam a cada vez mais *sentipensar* o mundo. É desse contato com a espiritualidade, entendida como a verdade, que se originariam os saberes necessários para desencadear um processo de descolonização do ser. E ao mesmo tempo esse processo, denominado pelos daimistas de expansão da consciência, vai trazendo uma nova percepção da realidade. Essa nova percepção está conectada a uma vivência mais holística e a um senso de alteridade alargada. Esse sentimento de alteridade alargada decorre da percepção de que a natureza é repleta de espíritos, questão essa aprofundada na sequência.



4.3 Perspectivismo daimista

Conforme Albuquerque (2011, p. 204), a *ayahuasca* traz “uma forma radical de possibilidade de ensinamento que estilhaça a lógica cartesiana ao estilhaçar, junto com ela, o dualismo homem-animal que preside a ciência moderna”. Pois, como já foi visto com Viveiros de Castro (1996; 2004; 2006), enquanto na epistemologia ocidental o homem se origina no animal, tendo-se de alguma forma apartado da natureza, nas sabedorias xamânicas, onde se inclui o Santo Daime entre outras formas de uso da *ayahuasca*, todos os seres possuem um espírito e, portanto, uma origem humana. Aqui entra a questão das plantas professoras.⁴⁶ Plantas essas cujos espíritos são considerados “os verdadeiros professores dos xamãs” (MACRAE, 1992, p. 30). A maioria dos entrevistados também considera que é o Daime quem lhes ensina. Isso porque ele é considerado um ser divino. Como afirma Paulo:

O Santo Daime é o professor espiritual. Ele é o professor da sessão. Ele auxilia a buscar esse autoconhecimento individual e interno através da conexão com o espiritual. Então, **esse professor é um ser divino, um ser espiritual, um ser de elevação, um ser superior que nos traz os ensinamentos.** Não nos proíbe de nada, mas nos mostra aquilo que fazemos, OK? De certo e errado, as consequências dos nossos atos, das nossas atitudes e do porque que estamos nesse planeta. Mostrando a nossa missão e aquilo que nós viemos fazer aqui. Os resgates, as vitórias, as derrotas, as alegrias, as tristezas. Mas acima de tudo o professor é o Santo Daime. Não existe ninguém acima desse ser superior. **Um ser divino transformado em líquido.** Tem uma passagem dos hinos que fala nisso. Então, é com certeza um processo de autoconhecimento, um processo intrapessoal muito forte e muito profundo. Ele realmente resgata muitas coisas que podem, inclusive, estar adormecidas pelo próprio cotidiano da pessoa. Sem nos darmos conta ele busca tudo que tem que buscar, traz a tona e trabalha em nível de ensinamento. Então, o professor é o Santo Daime e sempre será ele. (PAULO, grifos da autora).

As plantas professoras é quem ensinariam, portanto, os xamãs a se comunicarem com os espíritos da natureza. Uma vez que, conforme Viveiros de Castro (1996, p. 120), são os xamãs “que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história”. Porém, na cultura logocêntrica do *ser*, antes de promover uma comunicação interespecífica, o Daime, entendido aqui como um professor vegetal, deve ensinar, primeiramente, a *corazonar*. Pois, como já foi visto no capítulo 2, Guerrero Arias (2011, p. 23) afirma que é a sabedoria espiritual que vem do coração que permite aos povos indígenas encontrar “los espíritus que

⁴⁶ Apesar de se utilizar na literatura daimista o termo “plantas professoras”, acredita-se que elas poderiam ser denominadas *plantas educadoras*. Isso porque professora vem de professor, e educar vem, segundo Rohden (1981), do latim *educir*, que significa “conduzir para fora”.



habitan en las plantas, los animales, las montañas, las cascadas, los oceanos” e desse modo “conversar con la espiritualidad de la naturaleza y el cosmos”. Esse é um dos aspectos que Cássio relata ter aprendido com o Daime:

A árvore é um ser. Um ser criado. Então, **tudo tem espírito, porque tudo é criação de Deus**. Um dia eu estava conversando com um rapaz que estudava teologia, e ele perguntou: - Mas como vai ter um ser aí dentro?- E eu disse pra ele: - Mas isso aqui quem criou foi Deus!- Conversamos bastante sobre isso. Ele me perguntou: - Mas Deus está aí, então? - E eu falei: - Olha! Para mim está! Está em tudo! Está no ar, na terra, no vento. - E eu acredito nisso! Eu acredito que Deus se manifesta e se expressa em tudo. Eu acredito que uma árvore tem espírito, sim! Que tudo, tudo tem um ser. Dentro de cada um tem um ser. Dentro de nós. Dentro da própria garrafa de bebida tem um ser. O ser da bebida! Ele foi criado pelo ser humano. Mas têm muito mais coisas ali, como partículas de plantas. Tem vários seres ali. Então, dentro de uma garrafa tem um ser também. (CÁSSIO, grifo da autora).

Todos os sujeitos relataram que o Daime ampliou o sentimento de respeito e conexão, ou até mesmo de veneração com a natureza. Da mesma forma, a maioria passou a sentir, e desse modo a acreditar, que a natureza é repleta de espíritos. Os hinos de Mestre Irineu, onde são citadas diversas entidades, mostram que esse também travava um contato e comunicação com espíritos da natureza. Nas entrevistas foram relatadas algumas formas de comunicação, nem sempre verbais, com espíritos da(s): floresta e dos oceanos; das flores; com caboclos, entidades da umbanda que embora não associados a algum animal, planta, ou formação geográfica específica, são considerados conhecedores das matas e dos animais; com elfos, fadas e gnomos; com a entidade do beija-flor; com a entidade do Tucum, uma palmeira espinhosa citada no hino 108 do hinário *O Cruzeiro* de Irineu Serra (e outros posteriores); com uma formiga, entre outros. A maioria desses contatos traria um ensinamento, como ocorreu, por exemplo, no caso relatado por Cássio:

Eu estava de fiscal, e então fui trocar a vela do ponto de São Miguel. E quando eu cheguei ao ponto de São Miguel eu abri o castiçal. A vela estava pequenininha. Quando eu tirei o castiçal de vidro, vi que ali dentro tinha uma formiga. A vela estava terminando, e a parte de baixo era de alumínio. Estava esquentando muito ali onde a formiga estava, e ela não podia sair. Aí eu olhei pra ela e perguntei:- Ô? O que é que tu estas fazendo aí se tu sabes que vais te queimar?- De repente trocamos de lugar. Eu entrei para ali e a formiga perguntou pra mim: - Se tu sabias que tu ias te queimar, porque foste lá fizeste as coisas erradas que tu fez?- Em seguida voltei para o meu corpo físico. Então, eu tirei a formiga de lá, e eu nunca mais fiz aquelas coisas erradas que eu fazia. E nunca mais voltei nos lugares onde eu poderia me ferrar, me machucar ou me queimar. (CÁSSIO).



Cássio declara que esse tipo de comunicação com os seres da natureza sempre traz ensinamentos. Conforme o entrevistado: “A comunicação com esses seres da natureza traz educação porque eles são mais puros. Então, eles vêm sempre ensinando com amor. Esses seres quando eles vêm, eles já vêm para trazer os ensinamentos deles” (CÁSSIO). Essa questão dos ensinamentos trazidos por esses seres também é afirmada por Paulo. Ao ser indagado se ele já teve algum tipo de comunicação com espíritos da natureza o entrevistado declarou:

Sim, sim, bastante, bastante! **Eu me comunico bastante com os espíritos da natureza.** O tempo todo. Seres do mar... **É uma conversa tão real como eu estou conversando contigo agora.** A rainha lemanjá, a rainha do mar. São Jorge, São Miguel e também com o próprio precursor de toda doutrina, o Mestre Irineu. A figura do beija-flor. Esse pássaro que tem um significado todo especial também dentro da doutrina. O beija-flor só traz coisa boa, só notícia boa. Tanto é que as pessoas dizem, quando o beija-flor chega, ou quando entra na sua casa, que ele traz notícia boa. Existem inclusive superstições sobre isso. Mas são seres da natureza, são seres espirituais. E o beija-flor tem uma relação muito forte com a doutrina do Santo Daime. Tanto é que várias passagens dos hinos falam do beija-flor. Nos hinários. Então, é muito bonito! Eu tenho muito contato com esses seres da natureza. Seres do mar, seres da água doce, também. Seres das matas. É muito forte a conexão! E passando informação para gente. **Eles trazem ensinamentos!** Informação, orientações, cuidados. É impressionante. (PAULO, grifos da autora).

Jurema é uma cabocla da Umbanda associada a algumas espécies de árvores designadas pelo mesmo nome. Ela também é, muitas vezes, considerada uma planta professora. Morgana afirmou que uma vez rogou auxílio dessa entidade, o que lhe foi conferido. Ela considerou isso um tipo de comunicação. Como declara:

Eu já me comuniquéi com a Jurema. [...] Eu não conseguia parar de vomitar. Então, eu fui para o meio do mato. Não sabia nem para onde eu estava indo. Mas eu sei que eu fui. Aí eu me sentei no chão e pedi a força da Jurema. Porque ela é uma cabocla da natureza, da floresta. Porque pensei: - Ah! Vamos pedir, né? Vamos perguntar. Ela vai me ajudar! - E pedi do lado de um altar que tinha um monte de entidades dessas da floresta. Tinha as entidades do tipo Oxóssi, Jurema e lemanjá. Aí eu olhei bem. A primeira imagem que eu vi foi de lemanjá. Mas como eu não estava no mar (risos), pensei: - Porque não pedir para a Jurema, né?- Aí eu pedi, pedi e pedi para a Jurema vir me ajudar! E aí depois de um tempo, após uns 15 minutos sentada, depois de ficar pedindo e pedindo, eu me levantei e fui direto para a igreja. [...] Só que depois disso eu não consegui mais me levantar. Aí, por eu ter pedido, eu devo ter conseguido bailar uns dois ou três hinos. Por eu ter pedido para conseguir me levantar, e conseguir bailar



os hinos, eu tive, como é que eu posso dizer? Uma comunicação e ajuda, sabe? Da Jurema. (MORGANA, grifo da autora).

Já Laudemiro declarou que, apesar de nunca ter passado por esse tipo de vivência, acredita nesses espíritos e na possibilidade de comunicação. Pôde-se notar, na fala do entrevistado, que ele relega o poder de comunicação com os seres da natureza ao processo educativo desenvolvido no Santo Daime. Outros entrevistados também afirmam que as comunicações vêm por “merecimento”. Por merecimento eles querem dizer que, quanto mais dedicação a pessoa tiver dentro dessa *escola*, maior seria sua sensibilidade à abertura:

Eu acredito que têm certas pessoas que possuem mais sensibilidade com a natureza para ter esse contato. Que fazem esses trabalhos e estudam muito mais para poder contatar as entidades ou os espíritos da natureza. Eu sinceramente nunca tive. Quer dizer, eu sinto, percebo e comungo. Mas não tive o prazer de ver entidades e outras coisas mais. Eu não tive essa vivência ainda. Mas sei que existe. Alguma relação, tem! Isso tem que ter! Tudo que tem vida tem energia. Algo tem vida ali. Essa é a minha concepção de mundo. Na minha percepção deve existir! E tudo o que existe tem um porque disso aí. Uma coisa tem. Falar: -Ah, mas é um alimento!- É um alimento? Então, tem que basicamente respeitar. E eu acredito que tem muito poder. E que eles existem. (LAUDEMIRO, grifo da autora).

Amplamente difundida entre os entrevistados é a percepção de que a sensibilidade necessária à abertura para a comunicação com os espíritos da natureza é desenvolvida no processo educativo do Santo Daime. Esse é outro aspecto que confirma a afirmação de MacRae (1992) e Couto (1989) de que o Santo Daime possibilitaria a aprendizagem dos ofícios de um xamã. Vale recordar que o xamã é, conforme Viveiros de Castro (2006), o “cientista” dos povos ameríndios, ou seja, quem torna o mundo, e suas relações, inteligível aos demais. Ao ser indagado se a comunicação com os espíritos da natureza pode ser aprendida, Laudemiro respondeu:

Eu acredito, sim, que seja um processo de aprendizagem teu. Acredito que é um momento teu de autoconhecimento. E tu vais contatar as entidades no momento em que tu te conheceres e que respeitares o teu eu e o mundo que tu estás. Respeitar daí. Acho que no meu nível espiritual isso ainda é um longo processo. Porque isso é um processo de cada um. É uma questão de níveis. Onde é que tu vais subindo os degraus e vais alcançando ao mesmo tempo. Tu tens que pegar e aprender isso aí. Eu acredito nesse sentido. Lá, dentro do Daime, tem pessoas que recebem hinários. Os hinários da doutrina. Sem mais nem menos. Quando vê a pessoa sai cantando. Ou quem não sabia tocar, toca. Quem não sabia cantar, canta. Eu já vi muito isso aí. E de onde é que vem isso? Vem do Astral! Esse



mundo que deve ser uma dimensão fantástica! Que vem, e vem para comunicar. Para mostrar e nos auxiliar nessa caminhada dentro desse processo evolutivo. É telepático. Quando vê sai cantando hinos que nunca ouviu. E aí: -Uessa! O que é que é isso? - E daí tu começa a notar isso de vez em quando. E o pessoal que recebe nunca esquece! Então, aí é que está comprovado! Porque quem é que ensinou? De onde é que veio isso? Explica isso! Como isso veio para esse mundo nessa dimensão? É uma coisa muito interessante. (LAUDEMIRO, grifo da autora).

Para haver comunicação o principal a ser aprendido seria a confiança e a entrega ao trabalho. A racionalização e sentimentos como o medo impediriam esse processo. Então, seria necessário manter a mente no momento presente, a humildade no coração e dedicar-se para ser “merecedor”. Sobre esse aspecto Paulo declara:

Olha, o principal é confiar no poder do Santo Daime e se entregar para o trabalho. Se entregar pra força, ou seja, não ter receio e não ter medo. É muito importante se entregar pra força e confiar. Ter a confiança no ser divino que é o Santo Daime. Ele te leva e ele te traz. Ele te leva aonde tem que te levar e te traz sempre. Não existe nada mais confiável no planeta! Isso eu tenho certeza! Ele te leva, faz o trabalho, passa onde tem que passar, resgata, limpa, faz o que tem que fazer, e te traz de volta. Esse contato com os seres é real! Não é uma coisa da cabeça, uma utopia, uma viagem. Não! É um contato real! Desde que a gente se entregue para o trabalho de coração. E também volto a falar da questão do merecimento. **Muita coisa funciona a partir do merecimento.** E tem pessoas que tomam o Santo Daime e não sentem nada! Porque não é para sentir. Então, porque é que não sentem nada, né? (PAULO, grifo da autora).

O quadro, a seguir, foi elaborado com as respostas da pergunta: “Você já teve algum tipo de comunicação com espíritos da natureza?” Todos os seres elencados pelos entrevistados foram enquadrados e, ao lado, foi colocada uma síntese de sua origem ou do que ele representa. Pois, não cabe aqui julgar se eles podem ou não ser considerados espíritos da natureza e, se houve ou não uma comunicação. Entre outros, constavam nas declarações entidades da Umbanda, um orixá, um santo católico e o próprio Mestre Irineu.



Figura 8 - Quadro de seres ou espíritos da natureza, as quais os entrevistados já tiveram algum tipo de comunicação

Mestre Irineu	Fundador do Santo Daime.
Iemanjá	Orixá/ “Rainha do mar”.
Caboclos	Entidades da Umbanda/ Profundos conhecedores da floresta e dos animais/ Associados aos índios.
Pretos- Velhos	Entidades da Umbanda/ Associados aos ancestrais africanos que viveram nas senzalas.
Jurema	Cabocla/ Entidade da Umbanda/ Associada a uma árvore enteógena de mesmo nome/ Considerada também uma planta professora.
São Jorge	Santo católico/ Considerado o “Santo Guerreiro”.
São Miguel	Arcanjo/ Considerado o “Arcanjo Guerreiro”.
Elfos	Elemental da mitologia nórdica.
Fadas	Elemental do ar.
Gnomos	Elemental da terra.
Seres da mata	Entidades associadas às matas/ florestas.
Seres do mar	Entidades associadas ao mar.
Seres da água doce	Entidades associadas à água doce.
Formiga	Inseto ou entidade associada a ele.
Tucum	Palmeira espinhosa/ entidade associada a essa planta.
Flores	Entidades associadas às flores.
Beija-flor	Pássaro/ entidade associada a esse animal.

Fonte: Quadro elaborado pela autora a partir das entrevistas.

Apesar de todos os sujeitos terem relatado alguma forma de conexão ou comunicação com espíritos da natureza, duas das entrevistadas interpretam ou interpretaram suas vivências de uma maneira diferenciada em relação aos demais. Uma delas relatou que apesar de ter tido comunicação com os espíritos da natureza e entidades, ela os compreende como sendo uma representação ou exteriorização de alguma força ou emoção. Em suas palavras:

Eu já tive comunicação com espíritos. **Mas o que chamam de espírito da natureza, ou uma entidade, eu interpreto mais como uma representação de alguma força.** Então, se tu sentes a presença de alguém, ou de alguma coisa, é uma **representação de alguma emoção.** Uma **representação de algum sentimento.** Uma representação de alguma coisa abstrata, que a gente acaba transferindo e chamando de entidade. Acaba personificando. Pelo menos na minha compreensão as entidades espirituais são essas representações de energias de sentimentos que a gente personifica para poder, então, dialogar. Eu sou mais cética na maneira de interpretar. Às vezes temos certas compreensões que atribuímos



a entidades espirituais. Certas emoções de amor que a gente tem de repente. Ou até uma compreensão de alguma situação difícil. Podemos atribuir essa compreensão a uma entidade espiritual que está nos auxiliando. Mas não deixa de ser uma energia, uma força abstrata de compreensão e de amor. E quem sabe até de fluidez, de água, para gente poder renovar o sentimento resignificando-o. E para isso tem a necessidade de fluir. De deixar fluir o passado para novas águas. E isso tudo faz parte do plano astral, na verdade. Porque é nesse plano que acontece esse tipo de compreensão durante os trabalhos. (STELA, grifos da autora).

Já Helena, declarou que passou a sentir os espíritos da natureza no seu corpo, como parte de si mesma:

Comunicação com espíritos da natureza ocorrem na percepção de que tem um algo diferente. Tu consegues perceber os elementos no teu corpo. Mas não teve assim: -Ahhh! Elementos da natureza!- Não sei. Eu consegui perceber o fogo no calor do meu corpo. Eu consegui perceber a água na flexibilidade, na plasticidade do meu corpo. Porque os espíritos da natureza, eles fazem parte de mim também. (HELENA).

Embora em menor recorrência, também foram relatadas vivências onde os entrevistados assumiram a perspectiva de outro ser. Shanon (2004) estudou os conteúdos das visões da *ayahuasca* em diversos contextos e grupos sociais. Conforme o pesquisador é frequente a sensação de metamorfose, ou seja, quando se assume a perspectiva de outro ser, sentindo o que ele sente. Entre os indígenas a transformação em jaguar seria a mais relatada na literatura antropológica. Já entre os usuários não indígenas, entrevistados por Shanon, a mais comum foi a transformação em pássaro (SHANON, 2004, p. 704). Esse também foi o caso da presente pesquisa. Aqui foram relatadas somente identificações com esse animal. Stela, por exemplo, narrou:

Eu já tive identificação com um pássaro. Mas a dúvida que fica é que muitas vezes, também eu visualizei esses animais, mas não necessariamente me senti sendo ele. Eu já visualizei vários animais diferentes. Mas uma vez eu tive a sensação de estar num corpo de pássaro. Tive a sensação de como se eu estivesse num corpo de um pássaro. Senti esticar as perninhas e as asas (risos). Mas isso faz muito tempo e foi só uma vez. (STELA, grifo da autora).

Outro entrevistado relatou, do mesmo modo, que assumiu a perspectiva de uma águia:



Toda pessoa tem uma conexão com o seu ser natural. Tem a história do animal de poder, aquela coisa toda. Muita gente fala nisso. E isso existe, realmente! **Eu tive uma conexão muito forte com a águia!** É que eu sempre fui um observador. Eu gostei muito dessa conexão! Ocorreram muitos trabalhos que eu me senti esse animal voando. Voando nas alturas, observando tudo e aprendendo. É muito lindo! Muito lindo! Realmente muito linda essa conexão que a gente cria com a natureza. (PAULO, grifo da autora).

O xamanismo e o *perspectivismo* estão intrinsecamente associados nos povos ameríndios, pois é relacionada ao xamã a capacidade de se comunicar com os espíritos da natureza, visualizar plantas, animais e outros seres em sua forma humana, ou assumir a perspectiva de outras subjetividades (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). A visualização do espírito da planta em sua alma humana seria possível apenas no plano espiritual. E no Santo Daime o acesso ao plano espiritual ocorreria pelas mirações, as quais são relacionadas ao **voou xamânico**. Apesar da capacidade de assumir a perspectiva de outro ser ter sido relatada por somente dois entrevistados, a comunicação e/ou visualização foi declarada pela maioria deles. *Ayahuasca* seria uma facilitadora desse contato com o espiritual, ao mesmo tempo em que habitaria nesse espaço.⁴⁷ Do mesmo modo, Irineu Serra, o fundador do Santo Daime, afirmava ver e se comunicar com uma entidade feminina. Ele relegava a essa entidade, associada a uma planta professora, a origem de seus saberes. Isso porque, de acordo com MacRae (1992, p. 62), tudo indica que Irineu submeteu-se a um “processo tradicional de iniciação e desenvolvimento xamânico [...] para *ayahuasqueros* e vegetalista da Amazônia”. Araújo (2002) afirmou que Sebastião também passou por um processo de iniciação xamânica, assim como outros líderes e frequentadores do Santo Daime.

A exemplo das sabedorias xamânicas, todos os ensinamentos proporcionados nos trabalhos daimistas são encarados como verdadeiros por seus frequentadores. As mirações e as peias, longe de serem consideradas “alucinações”, são, de acordo com a maioria dos entrevistados, o contato com a verdade do plano espiritual. Essa concepção daimista aproxima-se do princípio Machiguenga de “que o mundo espiritual corresponde a um plano paralelo tão real quanto o mundo físico, que interfere nesse último, mas que é invisível em circunstâncias normais [...] sendo acessível apenas ao xamã” (SHEPARD, 2005, p. 189). A palavra *nesanotagantsi* que significa “ver ou conhecer verdadeiramente” é empregada por esse povo para descrever as visões e percepções reveladas pelas plantas por eles utilizadas. Essas visões são consideradas “tão reais como o que se enxerga no plano físico” (SHEPARD, 2005, p. 190). Do mesmo modo, a percepção do plano espiritual é descrita, pelos daimistas, como tão real quanto a nossa percepção ordinária. Laudemiro declara isso ao narrar uma de suas mirações:

47 Shepard Júnior (2005, p. 189), em relação aos Machiguenga, afirma que as “plantas assombrosas” por eles utilizadas “são, concomitantemente, portais de acesso ao plano espiritual e habitantes desse mesmo plano”. Nesse aspecto a cosmovivência daimista é similar à desse povo.



Eu tive algumas mirações e experiências no Daime relacionadas à questão espiritual. Mas teve uma que me marcou muito, muito mesmo! Em determinado momento eu estava em miração e vi e falei... Assim! Eu estou falando do espiritual mais relacionado à questão familiar, agora. Eu tive outras percepções e mirações importantes. Mas nessa eu vi e falei com a minha mãe. Minha mãe já tinha falecido. Só que nessa vez **eu a vi como estou te vendo agora**. Falando com ela eu disse: - Ah Mãe! Vem cá. Tu tens uma bisnetinha. - No caso, do meu filho e a esposa dele. Tu tens uma bisnetinha. Vamos ver ela? E **eu saí literalmente dessa dimensão** espaço-tempo. E foi um fenômeno que não tem como eu te explicar ou te mensurar atualmente. Como é que eu vou te dizer? **É como se eu fosse teletransportado**. E eu saí e fui diretamente ao apartamento onde a minha nora estava. Eu entrei no quarto e a nenê estava deitada ali. E eu disse:- Ó! Essa é a tua bisnetinha!- E ela estava deitada dormindo. Foi uma experiência fenomenal! Aquilo mexeu muito comigo (emoção). (LAUDEMIRO, grifos da autora).

Ao narrar uma miração sua, Morgana também salienta que ela não era imaginação, mas sim, realidade:

A minha madrinha, no caso, ela está grávida. E ela estava cantando um hino para a filha dela que ainda não nasceu, sabe? Ela está grávida, mas a criança ainda não nasceu. Mas eu vi a criança já com uns seis anos brincando! **Não foi tipo minha imaginação**. Foi tipo: -Uou!!! A criança está ali do lado brincando! - **Ela estava realmente ali!** (MORGANA, grifos da autora).

Conforme Viveiros de Castro (2004, p. 231) “o xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento”. Enquanto na epistemologia ocidental conhecer é objetivar, e o ideal epistemológico em relação ao objeto é reduzir sua intencionalidade a zero; no xamanismo ameríndio “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido- daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do outro é a pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 231). Em outras palavras, enquanto a ciência ocidental hegemônica prevê um distanciamento em relação ao objeto, e a ausência de qualquer sentimento ou emoção para que o conhecimento possa ser mais racional e objetivo, a sabedoria xamânica prevê uma aproximação, uma conexão, um sentir o que o outro sente. Quanto maior a conexão, quanto maior a empatia, ou seja, quanto maior for o poder de *corazonar* mais se sabe sobre o outro. Portanto, como afirma Guerrero Arias (2012) e Viveiros de Castro (1992, 2004), a educação nas sabedorias xamânicas passa, também, pelo corpo. Guerrero Arias (2012) afirma que ela é incorporada, isto é, carregada de sensibilidades. Assim também é a educação do Santo Daime. Educação essa onde se aprende por sensações, sentimentos e emoções proporcionados pelo que os sujeitos



denominam de mirações e peias. Como já visto, elas são *sentipensadas* e trazem, conforme os relatos, uma maior conexão com a natureza e o cosmos. Objetivar seria um falso conhecimento. Uma “ilusão” da “razão sem alma” que impregna a cultura do *ser*. Subjetivar, conferir intencionalidade, conectar, compreender emocionalmente o outro, seria a maneira de se alcançar a verdadeira sabedoria inerente ao *estar*.

No contexto ameríndio se acredita que, apesar de a humanidade ser a origem comum de todos os seres, muitos vêm perdendo essas qualidades (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Outros, porém, “manifestam-nas com uma intensidade superior a da nossa espécie, e, nesse sentido, são ‘mais pessoas’ que os humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 228). Não seria esse o caso das plantas professoras? No Santo Daime se fala que o Daime é um ser divino que ensinaria a reencontrar a nossa divindade esquecida. Pois a divindade, que estaria presente em todos os seres, seria a verdadeira condição humana. Nesse sentido, afirma Albuquerque (2011, p. 172) que no Santo Daime “o uso de enteógenos aparece como uma possibilidade efetiva de o sujeito reencontrar a divindade que habita dentro de si, fazendo com que ele possa ‘voltar a ser ele novamente’”. Então o Daime, um ser divino, auxiliaria os humanos a relembrem da sua verdadeira humanidade (divina) que vem sendo paulatinamente esquecida. Para isso, seria necessária uma transformação em seus corpos. Essas transformações seriam proporcionadas pelo processo educativo daimista. Pois, como visto anteriormente, um aspecto presente na fala de todos os sujeitos é de que nessa *escola* se aprenderia a ser um humano melhor ou mais humano. Pois, como afirma Viveiros de Castro (1996, p. 131), nos povos ameríndios “não há mudança ‘espiritual’ que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades”. Porém, o autor salienta:

O que estou chamando de ‘corpo’, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 240).

Viveiros de Castro (2004, p. 10) declara que, embora a morfologia corporal indique essas diferenças de afecção, ela pode ser enganadora, “pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção jaguar”. Enquanto a cosmologia ocidental prevê que sua educação induza uma transformação espiritual, a questão é que o Santo Daime, a exemplo da educação xamânica, prevê uma transformação no “corpo”, ou seja, uma mudança de *habitus*. É declarado nas entrevistas que o processo educativo daimista desencadeia diversas transformações em relação a valores, afetos, capacidades, alimentação, comunicação e ao local onde se vive, buscando-se uma vida mais comunitária. Porém, o que seria mutável aqui, através das peias e das mirações, é o Eu Inferior. O Eu Inferior é que está relacionado ao *habitus*. O Eu Superior, considerado a manifestação de Deus em nós, seria a nossa essência



imutável. Pois como afirmava Sebastião: “Quem busca a si mesmo encontra-se com o Eu Superior que é Deus” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 21). Toda educação daimista baseia-se na transformação do Eu Inferior e sua identificação com o Eu Superior. Como afirma Maria, esse processo educativo “na verdade é o Eu Superior, que é a gente mesmo, lidando com o nosso Eu Inferior” (MARIA). Como podemos observar o Santo Daime aponta para a unidade do espírito e diversidade dos corpos, da mesma forma que os ameríndios, o que pode ser visualizado no quadro a seguir. Porém não se sabe, no caso do Santo Daime, se o mesmo quadro pode ser aplicado aos outros seres da natureza além dos humanos.

Figura 9 - Quadro ilustrativo das dimensões humanas

	CARACTERÍSTICAS FISIOLÓGICAS	MUTÁVEL	IMUTÁVEL
Ameríndios/ Viveiros de Castro	Morfologia corporal	Corpo/ <i>habitus</i>	“alma”/essência humana
Santo Daime	Aparelho	Eu Inferior	Eu Superior

Fonte: Quadro elaborado pela autora.

A percepção da igualdade entre os seres proporcionada pela ideia de que “o espírito permeia todo corpo vivo [...] alarga sobremaneira a perspectiva de alteridade, em geral circunscrita ao mundo humano, passando a incluir todos os seres nas mais diferentes formas de manifestação” (ALBUQUERQUE, 2011b, p. 212). Albuquerque (2006, p. 4923) afirma que a análise dos hinários do Santo Daime “revela uma pedagogia pautada numa ética da alteridade na qual se valoriza tanto a espécie humana quanto a natureza com sua diversidade e formas de vida”. Guerrero Arias (2010; 2011; 2012) denomina essa alteridade alargada das sabedorias xamânicas ameríndias de cosmo-bio-cêntrica. O autor explica que, diferentemente da epistemologia antropocêntrica ocidental que faz do homem o centro do universo, justificando desse modo “su acción ecocida frente a la naturaleza”; a alteridade cosmobiocêntrica coloca no centro o cosmos e a vida, proporcionando “interrelación y diálogo con todos los seres que habitan este infinito cosmos” (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 209). O senso de alteridade cosmobiocêntrico ultrapassa o mero encontro com o outro, partindo da percepção de que “inevitavelmente el otro habita nosotros, y nosotros habitamos inexorablemente en el otro: no podemos ser sin los otros” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 88). Como afirma Sebastião em um de seus hinos: “Eu sou o brilho do sol/ Sou brilho da lua/ Dou brilho às estrelas/ Porque todas me acompanham⁴⁸”. Essa percepção pode ser encontrada não só nos hinos, mas nas falas dos entrevistados, já que muitos afirmam que Deus está em tudo, já que tudo possui um espírito. Nesse sentido aponta Cássio:

48 Trecho do hino nº 26 do hinário *Nova Jerusalém* de Padrinho Sebastião.



Eu sempre tive um pouco disso de cultivar a natureza. Mas depois eu fui tendo essa consciência de que **Deus se expressa em tudo**. E se expressa até numa árvore. Como é o caso do chá do Santo Daime que é feito de duas plantas: do jagube e da rainha. Essas plantas me ensinaram a preservar a natureza, a cuidar das outras árvores, e do planeta como um todo. Elas me ensinaram a preservar. E essa era uma coisa que eu tinha um pouco, assim, mas não consagrava no meu coração. E hoje eu consagro. Isso tudo me foi ensinado em uma vivência dentro do Daime. A cultivar e a preservar a natureza, porque eu vivo nela. E se eu não cultivar e cuidar dela, ela também não vai me dar. A natureza é quem nos cria. É a mãe Terra. Se não fosse a mãe Terra, como é que se iria plantar o feijão? Então, como é que eu não vou cuidar dela? Isso foi uma vivência em mim, uma vivência que eu tive. Por isso que ela é a mãe Terra, né? Porque se não fosse a Terra nos dar o alimento, quem nos daria? Hoje em dia eu preservo muito a terra não botando veneno. São coisas que o Daime me mostrou. Ele que me deu esse estudo, esse aprendizado. Ele que me ensinou a cuidar da terra que eu vivo. Porque daí eu estarei cuidando de mim também. Se eu encher a terra de veneno o que é que vai acontecer? Ela vai me devolver tudo através do alimento. Eu aprendi isso nas vivências dentro do Daime. Eu aprendi que se eu cuidar da natureza, eu estaria cuidando de mim e dos meus filhos. (CÁSSIO, grifo da autora).

Para finalizar, retomando um pouco do que foi desenvolvido anteriormente, Viveiros de Castro (1996; 2004; 2006) designa de *perspectivismo* a noção presente nas cosmologias ameríndias sobre a origem humana de todos os seres. Portanto, outros seres além dos humanos possuiriam consciência e cultura. Nessa concepção, semelhante ao animismo, os animais, os vegetais, os rios, as montanhas, os ventos, enfim, diversos elementos da natureza possuiriam alma, o que traz, conforme Guerrero Arias (2010) e Albuquerque (2011), um senso de alteridade alargada. Desse modo, haveria uma universalidade do espírito e uma variabilidade de corpos. O corpo aqui não se refere aos aspectos fisiológicos, mas sim ao *habitus*, ou seja, ao modo pensar, sentir ou agir de um indivíduo enquanto integrante de um grupo social. Assim, o processo educativo ameríndio prevê uma transformação do corpo, ou seja, uma redefinição de suas afecções e capacidades. Inseriu-se, aqui, a questão das plantas professoras que, por possuírem um espírito ou uma “mãe”, os xamãs entram em contato para obter ensinamentos e aprendizados. Esse é o caso do Daime, considerado um professor tanto pelos entrevistados, quanto pelos hinários. Do mesmo modo, as transformações declaradas como provenientes do processo educativo do Santo Daime também são relacionadas a mudanças de *habitus*.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após **os capítulos 1 e 2**, onde se definem os contornos traçados para essa pesquisa, é no **capítulo 3** onde ela se inicia em si. Nele, se procurou responder a primeira parte do problema que era: Como os processos educativos podem ser vividos no Santo Daime? Para isso foi estipulado o **primeiro objetivo específico**: Descrever e compreender como os processos educativos ocorrem e como são apreendidos, e também narrados, por atuais e/ou antigos frequentadores do Santo Daime. Como se pretendeu esclarecer nessa parte, o processo educativo desenvolve-se nos rituais. É nesses rituais, designados pelo grupo de trabalhos, onde os aprendizados ocorrem, o que faz com que o Santo Daime seja literalmente entendido, tanto pelos sujeitos quanto por outras pesquisas, como uma *escola*. Nessa *escola* os ensinamentos não se dariam por uma via exclusivamente cognitiva, mas através de revelações divinas intuídas por seus participantes, ou pelo voo xamânico. Por isso os entrevistados se referiam a esses ensinamentos como “recebidos” e/ou “mostrados”. Para esses ensinamentos “virem”, ao invés de um esforço mental, seria necessária justamente uma “entrega”, ou seja, uma ausência de pensamento, condição essa tida como fundamental à “abertura” para esse processo. A entoação dos hinos, o maracá, o bailado, o chá, atuariam todos conjuntamente como facilitadores desses ensinamentos, denominados pelo grupo de miração ou de peia. O que mudaria entre elas seriam os sentimentos envolvidos nesse processo. Enquanto na miração se aprenderia pelo amor, na peia se aprenderia pela dor. Muitos, também, afirmaram que a peia é um tipo de miração, já que compreendem miração como o ensinamento em si.

Como se pôde perceber nas narrativas oferecidas pelos sujeitos entrevistados, não existe uma distinção entre trabalho espiritual e educação espiritual. Ressalta-se, porém, que quando falam em espiritual não estão se referindo a algo externo, mas sim, a uma dimensão interna. Assim, o autoconhecimento estaria indissociado de um trabalho interno, podendo ser chamado de trabalho de autoconhecimento. Reconhece-se, portanto, que o grupo entende o trabalho espiritual como princípio e meio da educação daimista que é denominada, muitas vezes por eles, de educação espiritual. Ao mesmo tempo o grupo entende, também, seu processo educativo como uma batalha espiritual. Essa batalha objetivaria uma desidentificação com as forças inferiores e sua integração com as forças do Eu Superior. Esse processo foi considerado, aqui, como semelhante à individuação proposta por Jung (1987). É necessário salientar que Kusch (2000a) cita diversas vezes Jung em suas obras quando trata do âmbito do *estar*. Conforme Kusch (2000a) o *estar* facilitaria uma conjuração das forças inferiores com o potencial de proporcionar ao ser humano viver na totalidade. Já o *ser* não teria instituições adequadas para esse fim.

Os principais símbolos daimistas são possíveis de serem associados aos símbolos que Jung relaciona à individuação. A estrela, recebida no ritual de fardamento pelos daimistas, pode ser entendida como uma mandala. Ritualisticamente se utiliza



“o motivo da mandala para restabelecer o equilíbrio interior perdido” (FRANZ, 2008, p. 286). Já o Santo Cruzeiro simboliza, segundo os adeptos, a segunda vinda de Cristo. De acordo com Groisman (1999), muitos adeptos acreditam que o Mestre Irineu é a reencarnação de Jesus, e que a *ayahuasca*, considerada um sacramento, é o “sangue de Cristo”, ou um “ser divino”. Compreendo que alguns adeptos não veem Irineu como o Cristo, mas como um Cristo. Ele teria cristificado-se, ou seja, manifestado a consciência crística através de um processo de alumbramento de conteúdos reprimidos inconscientes, e sua posterior conjuração, o que na filosofia oriental é chamado de “iluminação”. Isso seria possibilitado, da mesma forma, a todos os daimistas. Como esclarece Franz (2008, p. 300) “quase todos os sistemas religiosos contêm imagens que simbolizam o processo de individuação ou, pelo menos, algumas de suas fases. Nos países cristãos o *self* é projetado [...] no segundo Adão: Cristo. No oriente as figuras de relevo são Krishna e Buda”. Conforme Jung (2000, p. 64) “a imagem tradicional de Cristo engloba as características de um arquétipo, que, no caso, são idênticas às do si-mesmo”.

Para responder a segunda parte do problema de pesquisa - Como os processos educativos do Santo Daime podem se aproximar de perspectivas de educação encontradas nas sabedorias xamânicas? - foi elaborado o **segundo objetivo específico** que era identificar, nesse processo, indicadores das seguintes categorias: o *perspectivismo* (de Viveiros de Castro), o *corazonar* (de Guerrero Arias) e o *estar* (de Kusch). **O capítulo 4** foi destinado ao desenvolvimento desse segundo objetivo específico. Nele foram vistos diversos fatores que indicam a presença do *corazonar*, do *perspectivismo*, e de valores e ideais relacionados à cultura do *estar* no processo educativo do Santo Daime. Iniciando pelo *estar*, percebeu-se que ele corresponde ao que os daimistas consideram como pertencendo à verdade. Já o *ser* relaciona-se à compreensão que o grupo tem sobre o “mundo de ilusão”. O Santo Daime, portanto, ensina a identificar o que pertence a essas dimensões. Assim, possuiria o potencial para tornar o ser humano mais verdadeiro nas relações consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com o universo, através de um movimento centrípeto de retorno ao centro do mero *estar*. No *estar* o ritual é a instituição educativa por excelência, sendo o equivalente funcional da escola nessa cultura. É por isso que os daimistas entendem seus rituais como uma escola. Os aprendizados se dariam por “revelação”, sendo a ilusão a ausência dela. Essa e todas as outras aproximações entre a cultura do *estar* e o Daime, relacionam-se, de uma forma ou de outra, ao processo de conjuração entre as forças inferiores do caos e as forças superiores da ordem, o que promoveria, conforme Kusch (2000a) a identificação com Deus, ou seja, a vivência da totalidade.

O Santo Daime apresenta em seus rituais uma “metodologia” de ensino *corazonada*, ao mesmo tempo em que ensina a *sentipensar* o mundo. As mirações e as peias trariam saberes através de sensações e sentimentos muitas vezes descritos como intensos. Tanto as mirações e as peias, quanto as intuições e os *insights* são descritos como formas de conhecimento que envolvem o coração. As peias trariam o conhecimento do que constitui o mundo de ilusão através de sentimentos



considerados desagradáveis, sendo a ela que alguns entrevistados se referem quando afirmam que se pode aprender pela dor. Ela auxiliaria na percepção da inveja, da ganância ou da ira no próprio interior dos frequentadores, entre outros sentimentos que poderiam trazer sofrimento para si mesmo ou para os demais seres vivos. As mirações seriam ensinamentos acompanhados de sentimentos considerados agradáveis. Elas proporcionariam o entendimento do que constitui o espiritual, que é considerado a verdade. A verdade espiritual mostraria que não somos um “eu separado” e que estamos interconectados aos outros seres humanos, à natureza e ao cosmos. Conforme Guerrero Arias (2010) esse é um dos principais aspectos que diferencia a sabedoria xamânica da epistemologia ocidental: ela é totalizadora, holística, integral, sistêmica e não separa o coração da razão. Assim, sua educação visaria felicidade, bem-viver e a busca de um sentido para a existência, ou, como afirmam os entrevistados, ter uma vida melhor e tornar-se um ser humano melhor.

Guerrero Arias (2011) afirma que a espiritualidade está diretamente inter-relacionada com o *corazonar*. Uma não existiria sem a outra. O autor define espiritualidade como uma construção social que se caracterizaria por uma visão holística de mundo. Essa visão foi aprendida, segundo os entrevistados, no processo educativo do Santo Daime. Assim como Guerrero Arias (2011) afirma que a espiritualidade possui em si o potencial para a descolonização do ser, a maioria dos entrevistados salientou a capacidade de libertação conferida ao autoconhecimento proporcionado pela educação daimista. A libertação é vista, aqui, em relação ao paradigma cartesiano eurocêntrico de cunho materialista e racionalista. Esse paradigma não se reduz a um viés científico, já que impõe formas de pensar, sentir e agir, e assim se configura como um paradigma social. Esse paradigma é visto pelo grupo como um “mundo de ilusão”, o que acarretaria em uma sociedade e um modo de vida enfermo. Por isso, uma vida em conexão com a natureza e o cosmos, através da busca da totalidade do ser, traria não só uma libertação, mas também uma cura. A cura e a libertação, portanto, relacionariam-se à capacidade de *corazonar*. Esse, porém, seria um processo que levaria toda a existência, ou, conforme relatam alguns entrevistados, várias delas.

O *perspectivismo* aparece tanto nas falas dos entrevistados, quanto nos hinários e na literatura sobre o Santo Daime, quando se referem às plantas professoras, às entidades e aos espíritos da natureza, questões estas muito presentes na cosmovivência daimista. Viveiros de Castro (1996; 2004; 2006) afirma que enquanto na epistemologia ocidental se parte do princípio da uniformidade dos corpos e da variabilidade dos espíritos, sendo a educação voltada para a transformação da alma, no pensamento ameríndio parte-se da uniformidade da alma e variabilidade dos espíritos. Assim, sua educação visa a transformação do corpo. Porém, o autor ressalta que corpo, aqui, não se refere aos aspectos fisiológicos, mas sim ao que se denomina de *habitus*. Da mesma forma a educação daimista volta-se para o Eu Inferior, já que o Eu Superior, considerado nosso eu divino, seria imutável. Através da busca pela identificação do Inferior com o Eu Superior, os entrevistados relatam transformações em suas afecções e capacidades, e nos seus modos de pensar, sentir



e agir, o que configura um processo de redefinição de *habitus*.

A visualização dos espíritos da natureza em sua forma humana, a comunicação com esses seres, e a capacidade de assumir a sua perspectiva constitui, conforme Viveiros de Castro (1996; 2004; 2006), o ofício do xamã. Todos esses fatores foram apontados por maior ou menor número de entrevistados. O fator que se sobressaiu foi o da comunicação com os espíritos da natureza. Esse poder de comunicação foi apontado como provindo do processo educativo do Santo Daime. Processo educativo esse que se assenta no xamanismo. Conforme Viveiros de Castro o xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer e um ideal de conhecimento. Nesse sentido conhecer demandaria, ao invés de um distanciamento em relação ao objeto, uma aproximação, tomar o ponto de vista, compreender emocionalmente o outro. Conhecer, assim, seria personificar, o que se aproxima, também, do *corazonar*. Pode-se dizer, apoiando-se em Guerrero Arias (2010), que essa ideia transcende o critério de alteridade ocidental, já que não se restringe a um simples encontro de “nós” com “eles”, tornando-se um encontro afetivo. Da mesma forma, a percepção da natureza e de um cosmos repleto de espíritos, igualmente contribui para o senso de alteridade alargada das sabedorias xamânicas, onde se inclui o Santo Daime.

Como foram entrevistados frequentadores e ex-frequentadores com diversos níveis de contato com o Santo Daime, além de diversas idades e classes sociais, pode-se perceber algumas questões. Duas entrevistadas possuíam uma visão diferenciada dos demais. Uma, que participou somente de alguns trabalhos, não usava categorias nativas para narrar suas vivências. Porém, teve mirações, peias e relatou diversos aprendizados relacionados ao autoconhecimento. Algumas das perguntas ela não soube responder e muitas vezes se utilizava de um linguajar mais científico para falar sobre determinados assuntos. A entrevistada criticou algumas vezes a estrutura ritual, que considerava arcaica, e alguns hinos que em sua concepção não faziam sentido. A outra entrevistada, que é ex-fardada, tendo frequentado o Daime por menos de cinco anos, se utilizava das categorias daimistas, embora muitas vezes descrevesse suas vivências utilizando-se de terminologias relacionadas à psicologia. Ela também relatou mirações, peias e aprendizados relacionados ao autoconhecimento, embora não acreditasse em santos e entidades, entendendo que a visualização de tais seres se trataria de uma personificação de emoções para melhor lidar com elas. Levando em consideração esses dois casos, percebe-se que quanto maior o tempo de contato, maior a identificação com as crenças daimistas, e maior a semelhança nas categorias utilizadas na descrição das vivências. Compreende-se, assim, que os aprendizados, embora sejam relatados por todos, mudam um pouco na maneira como eles são apreendidos e, desse modo, narrados. Alguns *fagocitam* mais e outros menos elementos da cultura do *ser*. Porém, mudando o vocabulário, o objetivo de todos parece ser a busca de uma totalidade, no sentido empregado por Jung e Kusch, através do autoconhecimento. O autoconhecimento é que permitiria a conjuração entre as forças superiores e inferiores, entre o consciente e o inconsciente, entre a ordem e o caos, ou, entre Deus e o diabo.

A identificação na vivência daimista do *estar*, do *corazonar* e do *perspectivismo*,



categorias essas relacionadas a processos educativos inseridos nas sabedorias xamânicas, é uma das aproximações possíveis entre o Santo Daime e os modos de conhecer/aprender dos povos da América, no entanto, podem existir inúmeras outras. Também pode ser que alguns indicadores dessas categorias na *escola/religião* do Santo Daime possam ter passados despercebidos, ou que outros poderiam ter sido melhor desenvolvidos, o que não foi possível no tempo restrito conferido à elaboração de uma pesquisa de mestrado. Porém, esta pesquisa conferiu uma primeira aproximação entre esses pesquisadores das sabedorias ameríndias e o processo educativo proporcionado no Santo Daime, sendo que, por fim, esse desafio não foi em vão. Isso porque, embora se tenha um ponto final no que se refere a essa escrita, o mesmo não ocorre no que diz respeito às oportunidades que ainda podem ser exploradas em relação a esse tema.



REFERÊNCIAS

ABEL, Marcos Chedid. O insight na psicanálise. **Psicologia, Ciência e Profissão**, v. 23, n. 4, p. 22-31, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pcp/v23n4/v23n4a05.pdf>>. Acesso em: 21 set. 2016.

ABRAMOVITZ, Rodrigo Sebastian. **Música e miração**: uma análise etnomusicológica dos hinos do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Música) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Pedagogia da floresta: um estudo sobre práticas educativas centradas no culto ao Santo Daime. In: CONGRESSO LUSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO. Percursos e Desafios da pesquisa e do ensino de história da Educação, 6., 2006, Uberlândia. **Anais...** Uberlândia - MG, p. 4923-4934, 2006. Disponível em: <<http://www2.faced.ufu.br/columhe06/anais/arquivos/451Ma-riaBetaniaAlbuquerque.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Filosofia, educação e religião: conexões a partir do Santo Daime. In: ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL DO NORTE E NORDESTE, 18., 2007, Maceió. **Anais...** Maceió-AL, 2007a. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/ma-ria_betania_religiao.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Práticas educativas da religião do Santo Daime: anotações para uma história da educação não escolar. **Revista Cocar**, v. 1, n. 1, p. 99-110, 2007b. Disponível em: <<http://paginas.uepa.br/seer/index.php/cocar/article/view/147/124>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. **Padrinho Sebastião**: máximas de um filósofo da floresta. Belém: EDUEPA, 2009.

_____. Beberagens Tupinambá e processos educativos no Brasil colonial. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 27, n. 01, 2011a. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/edur/v27n1/v27n1a02.pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2016.

_____. **Epistemologias e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011b.

_____. Religião e educação: os saberes da ayahuasca no Santo Daime. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano IV, nº 10, 2011c. p. 149- 173. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf9/08.pdf>> Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Educação, epistemologia e saberes na religião do Santo Daime. In: SIMPÓSIOS DA ABHR, v. 13, São Luís. **Anais ...** São Luís, UFMA: 2012a. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/504/332>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niños y Juventud**, v.10, n. 1, p. 351-365, 2012b. Disponível em: <<http://revistaumanizales.cinde.org.co/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/611/333>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Educação e saberes culturais: apontamentos epistemológicos. In: PACHECO, Agenor Sarraf et al. (Org.). **Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia**:



cartografias, literaturas & saberes interculturais. Belém: Editora AEDI, 2015. p. 651-692. Disponível em: <www.aedi.ufpa.br/editora/arquivos/livro-estudos-culturais-final.pdf>. Acesso em: 05 mai. 2016.

ALVERGA, Alex Polari de. **Seriam os deuses alcaloides?** Conferência Anual da Associação Internacional de Psicologia Transpessoal. Manaus, 1996. Não paginado. Disponível em: <<http://www.santodaime.org/site/site-antigo/arquivos/alex3.htm>>. Acesso em: 29 out. 2015.

ALVES JUNIOR, Antonio Marques. **Tambores para a rainha da floresta:** a inserção da umbanda no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/dissertacoes/tambores_santo_daime.pdf>. Acesso em: 17 mai. 2016.

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo. **Dilthey:** um conceito de vida e uma pedagogia. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. Dilthey- Vivência e Compreensão nas Ciências do Espírito. **Revista do clube Humboldt do Brasil**, São Paulo, p. 7-32, novembro de 2001.

ARAÚJO, Jussara Rezende. **O discurso do xamã e do lugar de onde ele fala:** estudo de comunicação e mediações em culturas excluídas. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

_____. **Comunicação e exclusão:** a leitura dos xamãs. São Paulo: Arte & Ciência, 2002.

ARAÚJO, Silvia Maria de; BRIDI, Maria Aparecida; MOTIM, Benilde Lenzi. **Sociologia.** São Paulo: Scipione, 2013.

ARAÚJO, Wladimir Sena. **Navegando sobre as ondas do Daime:** história, cosmologia e ritual da Barquinha. Campinas. SP: Editora da Unicamp/Centro de Memória, 1999.

ASSIS, Glauber Loures de. **Encanto e desencanto:** um estudo sociológico sobre a inserção do Santo daime no cenário religioso contemporâneo. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-9AYHDD/socio-logia_glauber_loures_assis_dissertacao.pdf?sequence=1>. Acesso em: 27 mai. 2016.

_____; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 11-35, 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v34n2/0100-8587-rs-34-02-0011.pdf>>. Acesso em: 02 abr. 2016.

BERCE, Jair. **O canto e o bailado para a lua cheia:** o Santo Daime incorporado à vida urbana de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br>>. Acesso em: 24 jun. 2016.

BHAGAVAD GITA. Tradução de Huberto Rohden. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2007.



BIANCHI, Antonio. Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** São Paulo: Brasiliense, 2007.

BRASIL. **Código penal**. 1890. Disponível em: <<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>>. Acesso em: 20 mai. 2016.

CARIOCA, Jairo da Silva. **Santo Daime - a filosofia do século**. Edição independente, 2000.

CASALLA, Mario. Rodolfo Kusch: Una impacable pasión americana. In: **Rodolfo Kusch obras completas**. Rosario: Fundación A. Ross, 2007. Tomo I.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura Yvy Araguayje**: Fundamento da palavra Guarani. Dourados, MS: Editora UFGD, 2008.

CEMIN. Arneide Bandeira. **Ordem, xamanismo e dádiva**: o poder do Santo Daime. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. **O poder do Santo Daime**: ordem, xamanismo e dádiva. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

COUTO, Fernando de La Rocque. **Santos e xamãs**. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Universidade de Brasília, Brasília, 1989.

_____. Santo Daime: rito da ordem. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.

CREMA, Roberto. Três fundamentos da normose. In: WEIL, Pierre; LELOUP, Jean Yves; CREMA, Roberto. **Normose**: a patologia da normalidade. Campinas, SP: Verus Editora, 2003.

DEMANGE, François. **Amazonian Vegetalismo**: a study of the healing power of chants in Taporo, Peru. M.A. in Social Sciences by Independent Studies. University of East London, 2002.

DEWEY, John. **Democracia e educação** - introdução à filosofia da educação. 3. ed. São Paulo: Companhia editora nacional, 1959.

_____. **Experiência e educação**. 2. ed. São Paulo: Companhia editora Nacional, 1976.

DIAS JUNIOR, Walter. **O império de Juramidam nas batalhas do astral**: uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**. Nuevas lecturas sobre desarrollo,



territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESTEVES, Nilda Maria Gomes. **Sincretismo em movimento**: um estudo dos adeptos do Santo Daime do grupo Cefluris na vila Céu do Mapiá. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual Paulista, Marília-SP, 2010. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/8433141-Universidade-estadual-paulista-campus-de-marilia-faculda-de-de-filosofia-e-ciencias-nilda-maria-gomes-esteves.html>>. Acesso em: 28 mai. 2016.

FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Victor Manuel Moncayo Compilador. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009.

FERNANDES, Vera Fróes. **A história do povo Juramidam**: introdução a cultura do Santo Daime. Manaus: SUFRAMA, 1986.

FERREIRA, Cláudio Alvarez. **O vinho das almas**: xamanismo e cristianismo no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=7849>. Acesso em: 22 mai. 2016.

FINOLA, Hugo Alberto. Resistencia y Fagocitación. Encuentro entre Michel de Certeau y Rodolfo Kusch. **Revista del Instituto de Filosofia**, Universidade de Valparaíso, Año 2, n. 3. Junio 2014. Disponível em: <http://www.academia.edu/9535062/Resistencia_y_Fa-gocitaci%C3%B3n._Encuentro_entre_Michel_de_Certeau_y_Rodolfo_Kusch>. Acesso em: 26 jun. 2016.

FRANCA, Filipe Starling Loureiro. **Os sentidos da experiência com a ayahuasca**: uma leitura fenomenológica. Dissertação (Mestrado em Psicologia)- Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em: <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/Starling_Fenomologia1.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2016.

FRANZ, M.-L. O processo de individuação. In: JUNG, Carl Gustav (Org.). **O homem e seus símbolos**. 2. ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

FRÓES, Vera. **Santo Daime, cultura amazônica**: história do povo juramidam. Manaus: Suframa, 1983.

GOULART, Sandra Lúcia. **Raízes culturais do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

_____. **Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica**: as religiões da ayahuasca. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas- SP, 2004. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000320969>>. Acesso em: 23 abr. 2016.

_____. Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa Amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV. In: LABATE, Beatriz Cauiby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

GREGANICH, Jéssica. **“Entre a rosa e o beija-flor”**: um estudo antropológico de trajetórias na União do Vegetal (UDV) e no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre- RS, 2010.



Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/25748>>. Acesso em: 27 mai. 2015.

GROISMAN, A. **Eu venho da floresta**: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991. Não paginado. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/75791>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

_____. **Eu venho da floresta**: um estudo simbólico sobre o contexto do Santo Daime. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

GUERRERO ARIAS, Patricio. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). **CALLE14** // volumen 4, número 5 // julio - diciembre de 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514007>>. Acesso em: 03 abr. 2016.

_____. Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. **Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación**, n. 10, 2011. Disponível em: <http://alt.ups.edu.ec/documents/1999102/3570008/v6n1_Guerrero.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2015.

_____. Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes la frialdad de la teoría y la metodología. Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. **Sophia**, n. 13, 2012. Disponível em: <<https://scholar.google.com/citations?user=2-WBpyUAAAAJ&hl=pt-BR>>. Acesso em: 22 abr. 2016.

GUSMAN NETO, Celso Luz. **Transgredir é inevitável**: pontos de tensão entre umbanda e Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/gusman_neto_tensao_umbanda_santo_daime_neip_2012.pdf>. Acesso em: 21 mai. 2016.

HILLMAN, James. **O código do ser**. Uma busca do caráter e da vocação pessoal. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JUNG, Carl Gustav. A prática da psicoterapia. In: **Obras completas de C. G. Jung** (Vol.16). Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

_____. Aion- estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. In: **Obras completas de C. G. Jung em português**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

KUSCH, Rodolfo. **Geocultura del hombre americano**. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976. (Colección estudios latinoamericanos).

_____. América profunda. In: **Rodolfo Kusch obras completas**. Rosario: Fundacion A. Ross, 2000a. Tomo II.

_____. El pensamiento indígena y popular en América. In: **Rodolfo Kusch obras completas**. Rosario: Fundacion A. Ross, 2000b. Tomo II.

_____. **Esbozo de una antropología filosófica americana**. 1. ed. Rosario: Fundación A. Ross, 2012.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.



_____; PACHECO, Gustavo. Matrizes Maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.

_____. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004a.

_____. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004b.

_____. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

_____; PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. In: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. **Álcool e drogas na história do Brasil**. Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005. Disponível em: <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2010/10/Labate_Pacheco_Origens_Historicas_Santo_Daime_20052.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2016.

_____; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2008.

_____; PACHECO, Gustavo. **Música brasileira de Ayahuasca**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

LANGDON, Esther Jean. Prefácio. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

_____. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. **ILHA - Revista de Antropologia**, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis- SC, volume 2, nº 2, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2009v11n1-2p161/17794>>. Acesso em: 20 mai. 2016.

LIMA, Sérgio Alex Silva. **Experiências e símbolos de transformação na doutrina da floresta**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora- MG, 2005. Disponível em: <http://www.livrosgratis.com.br/download_livro_34107/experiencias_e_simbolos_de_transformacao_na_doutrina_da_floresta>. Acesso em: 21 mai. 2016.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon**. Stockholm: Almquist and Wiskell International, 1986.

_____. Narrativas da Alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

MACRAE, Edward. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. **El Santo Daime y la espiritualidade brasileira**. Quito: Abya-Yala, 2000.



_____. Santo Daime e Santa Maria- usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, Beatriz Cauiby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

MALHEIROS, Bruno Taranto. **Metodologia da Pesquisa em Educação**. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

MANZINI, Eduardo José. Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS, 2., 2004, Bauru-SP. **Anais...** Bauru-SP, 2004. Disponível em: <<http://www.sepq.org.br/Isipeq/anais/pdf/gt3/04.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2015.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Canto de morte kaiowá: história oral de vida**. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **Manual de História Oral**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____; HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MENEZES, Ana Luisa Teixeira de; BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Educação Ameríndia: a dança e a escola Guarani**. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2015.

MORAIS, Anaruez Ferreira. **O Ethos e o futuro na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, Brasil**. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp011626.pdf>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

MOREIRA, Paulo. **Eu venho de longe: uma história de vida de Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

_____; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011. Disponível em: <[https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/16415/3/Eu venho de Longe_1ª reimpressão_ versao repositario.pdf](https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/16415/3/Eu%20venho%20de%20Longe_1%C3%A1%20reimpress%C3%A3o_vers%C3%A3o%20repositorio.pdf)>. Acesso em: 20 nov. 2015.

NASCIMENTO, Dávila Maria da Cruz Andrade. **Memória do Santo Daime na Paraíba: vinte anos de histórias ao som e na luz da floresta**. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014. Disponível em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/handle/tede/4246?locale=pt_BR>. Acesso em: 26 mai. 2016.

NEVES, Marcus Vinicius. Acre - Esfinge Amazônica. In: MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward (Org.). **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011.

OLIVEIRA, Isabela. **Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação**. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

_____. "Eu ligado em natureza": breve análise da cosmologia daimista. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá (PR), v. 3, n. 9, jan. 2011.

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. **Santo Daime - o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos**. Tese (Doutorado em Sociologia)



- Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2008. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/1282/1/2008_tese_JEBdeO.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2015.

OLIVEIRA, Pêrsio Santos de. **Introdução à Sociologia**. São Paulo: Ática, 2010.

PELAEZ, Maria Cristina. **No mundo se cura tudo**. Interpretações sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/76162>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

_____. Santo Daime, transcendência e cura: interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual. In: LABATE, Beatriz Cauby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.

RAMOS, Maria de Fátima Henrique de Almeida. **Santo Daime: a colônia Cinco Mil e a contracultura (1977-1983)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002. Não paginado. Disponível em: <http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/ramos_cinco_mil_contracultura.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2016.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Rainforest Shamans: Essays on the Tukano of the Northwest Amazon**. NY: Green Books, 1997.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. **Recebido e ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/Rehen_Mestrado_2007.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2015.

_____. Texto e contexto da música no Santo Daime: algumas considerações sobre a noção de “Eu”. **MANA**, v. 22, n. 2, p. 469-492, 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v22n2/1678-4944-mana-22-02-00469.pdf>>. Acesso em: 02 dez. 2016.

ROHDEN, Huberto. **Educação do homem integral**. 6. ed. São Paulo: Martin Claret, 1981.

_____. **Filosofia da arte**. São Paulo: Martin Claret, 2007a.

_____. **Setas para o infinito**. São Paulo: Martin Claret, 2007b.

RÖHR, Ferdinand. **Educação e espiritualidade: contribuições para uma compreensão multidimensional da realidade, do homem e da educação**. Campinas: Mercado de Letras, 2013.

ROMERO, Antonio Enrique Fonseca. **Santo Daime, educação e cidadania**. VIII Encontro dos Antropólogos da Norte e Nordeste - Abanne, São Luís: 2003.

_____. **Autopoiese e educação no movimento do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Amazonas, 2004.

_____; THOMÉ, Zeina Rebouças Corrêa. Novos movimentos sociais, cidadania e educação na vila Céu do Mapiá. **Amazônida**. Revista do Programa de pós-graduação



da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas, v. 1, n. 9, p. 27-39, 2004.

ROSE, Isabel Santana de. **Espiritualidade, terapia e cura**: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/101613/224007.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS NETO, Elydio dos. **Por uma educação transpessoal**: a ação pedagógica e o pensamento de Stanislav Grof. Rio de Janeiro: Lucerna, 2006.

SAVIANI, Dermeval. **Sobre a concepção de politecnia**. Rio de Janeiro: Ministério da Saúde, Fundação Oswaldo Cruz, 1989.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. Halbwegs: memória coletiva e Experiência. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 4, n. 1/2, p. 285-298, 1993.

SCHULTES, Richard Evans. **Some Impacts of the Spruce's exploration on the modern phytochemical research**. Rhodora, 1968.

_____. An overview of hallucinogens in the Western hemisphere. In: **Flesh of the Gods**: Ritual Use of Hallucinogens, de FURST, P. NY (ed.) Praeger, 1972.

SCURO, Juan. **No Uruguai também há Santo Daime**: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/54086/000851179.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 03 set. 2015.

SETTON, Maria da graça Jacintho. As religiões como agentes de socialização. **Cadernos CERU**, série 2, v.19, n. 2, dezembro de 2008. Disponível em: <www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11855/13632>. Acesso em: 12 nov. 2015.

SHANON, Benny. A ayahuasca e o estudo da mente. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.

SHEPARD JR., Glenn H. Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga no Peru. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

SILVA, Clodomir Monteiro da. **O Palácio de Juramidam - Santo Daime**: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983. Disponível em: <<http://www.neip.info/downloads/clodomir/teseClodomir.pdf>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

SILVA, Leandro Okamoto da. **Marachimbé chegou foi para apurar**. Estudo sobre



castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004. Disponível em: <http://www.sapientia.pucsp.br//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=12164>. Acesso em: 22 fev. 2016.

SILVEIRA, Tamara Christine Carneiro. **Em busca da “Santa Luz”**: um estudo sobre a experiência do êxtase místico-religioso na comunidade do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora-MG, 2007. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/dissertacoes/busca_santa_luz.pdf>. Acesso em: 21 mai. 2016.

SOIBELMAN, Tania. **My father and my mother, show me your beauty**: ritual use of Ayahuasca in Rio de Janeiro. Master of Social and Cultural Anthropology, California Institute of Integral Studies, 1995. Não paginado. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/textos%20novos/tese_tania.pdf>. Acesso em: 13 mai. 2016.

SPOSITO, Marília Pontes. Uma perspectiva não escolar no estudo sociológico da escola. **Revista USP**, São Paulo, n. 57, p. 210-226, março/maio 2003.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TAVARES, Zélia Regina Corrêa. **A ayahuasca como um veículo para a expansão da consciência - uma experiência na busca da transformação pessoal**. Monografia (Graduação em Psicologia) - Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2005. Disponível em: <<http://repositorio.uniceub.br/bitstream/123456789/3036/2/20059092.pdf>>. Acesso em: 24 nov. 2015.

TEIXEIRA, Mara Rosane Coelho. **Em roda dos meninos**: um estudo da visão de mundo construída pelas crianças da floresta, na cotidianidade da doutrina do Santo Daime, na Vila Céu do Mapiá/ AM. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Santa Catarina, 2004. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/87022>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

_____. As crianças da floresta: na cotidianidade da doutrina do Santo Daime. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe**, Tomo, nº 8, 2005. Disponível em: <<http://www.seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/5254/4330>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

_____. **Em roda dos meninos**: um estudo da visão de mundo construída pelas crianças da floresta, na cotidianidade da doutrina do Santo Daime, na Vila Céu do Mapiá/ AM. In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 58., 2006, Florianópolis. **Anais ...** Florianópolis: 2006. Disponível em: <http://www.sbpcnet.org.br/livro/58ra/SENIOR/RESUMOS/resumo_213.html>. Acesso em: 21 mai. 2016.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em Ciências Sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

VERGUEIRO, Paola Vieitas. Jung, entrelinhas: reflexões sobre os fundamentos da teoria junguiana com base no estudo do tema da individuação em Cartas. **Psicologia: teoria e prática**, São Paulo, v. 10, n.1, jun. 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872008000100010&



Ing=pt&nrm=iso>. Acesso em: 28 dez. 2015.

VIÇOSA, Raquel Maria de Oliveira; MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. Escola diferenciada Guarani: entre o viver seminal e o viver ocidental. **Holos**, Ano 31, Vol. 8, 2015. Disponível em: <www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/HOLOS/article/viewFile/2430/1320>. Acesso em: 26 jun. 2016.

VILELA, Denis Nascimento. **A construção da memória coletiva no Santo Daime: o caso de Cachoeira Grande**. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://www.memoriasocial.pro.br/documentos/Disserta%C3%A7%C3%B5es/Diss235.pdf>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005>. Acesso em: 13 abr. 2016.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 2. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, n. 18, setembro de 2004. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo_e_multipluralismo_na_america_indigena/n18EduardoViveiros.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2016.

WASSON, R. Gordon; HOFMANN, Albert; RUCK, Carl A. P. **El Camino de Eleusis, una solución al enigma de los misterios**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980.

WEIL, Pierre. Introdução ao tema da normose. In: WEIL, Pierre; LELOUP, Jean-Yves; CREMA, Roberto. **Normose: a patologia da normalidade**. Campinas, SP: Verus Editora, 2003.





Ana Paula Kahmann

Mestra em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação - Mestrado e Doutorado da Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC com bolsa do CNPq. Pesquisa temas como: antropologia educacional, filosofia da educação, sociologia da educação e etnomusicologia. Pós-graduada em Ensino de Filosofia e Sociologia pela UNISC. Bacharel em Ciências Sociais pela UNISC e licenciada em Ciências Sociais pela UNISC.

E-mail: ana.kahmann@hotmail.com



