

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

FELIPE BOIN BOUTIN

A PLANTA MESTRA:

o daime como sujeito de conhecimento

Florianópolis

2016

FELIPE BOIN BOUTIN

A PLANTA MESTRA:

o daime como sujeito de conhecimento

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Federal de Santa Catarina como
requisito para obtenção do grau de Bacharel
em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Amurabi Pereira de
Oliveira.

Florianópolis

2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Boutin, Felipe Boin

A planta mestra: o daime como sujeito de conhecimento /
Felipe Boin Boutin ; orientador, Amurabi Pereira de
Oliveira - Florianópolis, SC, 2016.

78 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Ciências Sociais.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Santo Daime. 3. Ayahuasca. 4.
Epistemologia. I. Pereira de Oliveira, Amurabi. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em
Ciências Sociais. III. Título.

Dedico este trabalho à meu avô, Ferdinando Boin (*In Memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, à minha família, que ofereceu todo o suporte financeiro e emocional necessários para a realização deste projeto, bem como de toda a graduação. Obrigado, Eliana, Jean Pierre e Lucas, por me ajudarem muitas vezes, até mesmo sem saberem.

Agradeço também à minha companheira, Bárbara, que me apoiou durante todo o processo de realização desse projeto, sendo sempre paciente e me fazendo sorrir nos momentos de tensão.

Agradeço ao professor Amurabi Oliveira, grande orientador e amigo. Sou grato por todas as aulas e conversas informais em que pude aprender algo. Sinto-me privilegiado por ser seu orientando e poder compartilhar as minhas ideias com você.

Agradeço ao professor Alberto Groisman e ao doutorando Carlos Eduardo Bao, por terem aceitado participar da banca de defesa do TCC e por trazerem ótimas e valorosas sugestões ao trabalho.

Gostaria de agradecer também aos professores Gabriel Coutinho Barbosa, Márnio Teixeira-Pinto e Jean Castro da Costa, pelas constantes euforias intelectuais que tive o prazer de sentir em suas aulas.

Aos amigos e amigas que caminharam junto comigo durante a graduação, Artur, Beatriz, Heloísa, Larissa, Luiz e Murilo: obrigado por contribuírem para o meu desenvolvimento acadêmico e, principalmente, como pessoa. Sem vocês a faculdade teria sido bem menos divertida.

Agradeço a comunidade do Céu do Patriarca São José por ter permitido a realização dessa pesquisa. A todos os meus amigos do Santo Daime que contribuíram para a realização desse trabalho, obrigado pela ajuda. Sem vocês esse trabalho não seria possível.

Por fim, agradeço à Universidade Federal de Santa Catarina pela oportunidade de ter participado do PIBIC durante a graduação e à CAPES pela bolsa concedida. Sem dúvida participar desse programa foi essencial para o meu desenvolvimento como acadêmico.

O que significa conhecer. – Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!

Friedrich Nietzsche

RESUMO

Procurei investigar nesse trabalho como ocorrem os processos de produção e transmissão dos conhecimentos do *daime*, uma ressignificação religiosa da bebida indígena de nome ayahuasca. Essa bebida possui caráter psicoativo e é utilizada nas cerimônias realizadas dentro do Santo Daime, movimento religioso fundado em 1930. Partindo do pressuposto que o *daime* é um sujeito de saber, indago que conhecimento seria esse que a bebida transmite e como ele é transmitido. De forma a responder essas perguntas, investigo diferentes tipos de conhecimento e adentro no debate epistemológico sobre considerar o conhecimento científico como o único modelo válido. Em contraposição a esse modelo epistemológico e como uma alternativa ao mesmo, apresento a teoria do perspectivismo ameríndio, que aborda as lógicas de inteligibilidade xamânicas, cujos critérios corroboram com o pressuposto dessa bebida ser um sujeito de saber. Metodologicamente, utilizei a pesquisa bibliográfica para explorar o debate epistemológico necessário para o desenvolvimento do trabalho. A partir da consideração de que não é possível conceber a possibilidade de uma epistemologia descolada de uma ontologia, apresento a cosmologia do Santo Daime, expondo a literatura etnográfica disponível sobre a religião. Almejou-se desenvolver uma experiência de pensamento que toma os conceitos nativos como categorias de pensamento, ou seja, utilizar os conceitos daimistas para compreender a concepção de conhecimento dos mesmos, considerando que essa está atrelada a uma compreensão específica de mundo. Para isso, foi realizada uma etnografia no Céu do Patriarca São José, comunidade do Santo Daime que se localiza na cidade de Florianópolis. Essa pesquisa ocorreu entre Junho e Outubro do ano de 2016. Também foram realizadas entrevistas semiestruturadas com alguns nativos dessa mesma comunidade. No que tange os saberes que o *daime* trás, concluímos que esses estão associados ao chamado autoconhecimento e a uma reflexão que tem como objetivo a harmonia tanto das relações sociais como das espirituais. Considero que classificar o conhecimento transmitido pelo *daime* com base em algumas tipologias pré-determinadas parte de uma visão específica de mundo que é pautada por hierarquizações, já que estamos tratando de concepções que não se pautam pelos mesmos critérios das do conhecimento científico. Assim, a avaliação e validação desses conhecimentos foram buscadas dentro da própria experiência com essa bebida. Portanto, por estarem ligados à experiência com o *daime*, para que sejam estudados, esses conhecimentos devem ser experienciados.

Palavras-chave: Epistemologia, Conhecimento, Daime, Santo Daime, Xamanismo.

ABSTRACT

In the present work, we investigated how the production and transmission process of the *daime*, a religious resignification of the indigenous drink called ayahuasca, occur. This drink has a psychoactive character and it's used in ceremonies that happen within Santo Daime, a religious movement founded in 1930. Assuming that the *daime* is a source of knowledge, we questioned what kind of knowledge would it be and how it's transmitted. To answer those questions, we investigated different kinds of knowledge and got inside the epistemological debate about considering the scientific knowledge as the only valid model. Questioning this epistemological model and as a possible alternative to it, we presented the theory of the amerindian perspectivism, that discusses the logics of the shamanism intelligibility, which criterias corroborate with the assumption that this drink can be a form of knowledge. In our methodology, we did a bibliographical research to explore the epistemological debate necessary to develop this work. Following the idea that is not possible to conceive the possibility of an epistemology detached from an ontology, we presented the cosmology of Santo Daime, exposing the ethnographic literature available about this religion. We looked for developing an experimental thought that uses native concepts as objects, that is, using the concepts of the people within Santo Daime to understand their the conception of knowledge, considering that it's connected to an specific comprehension of the world. For that, we did an ethnographic research at Céu do Patriarca São José, a Santo Daime community located in the city of Florianópolis. This research occurred between June and October of 2016. Semi structured interviews with the natives from the same community were also done. When the subject is the knowledge that comes from the *daime*, we concluded that those are associated to self-knowledge and a reflection that searches for harmony of the social relations as well as the spiritual ones. We considered that classifying the knowledge transmitted by the *daime* using predetermined typologies follows a specific conception of the world that has its base on hierarchizations, considering that we are dealing with concepts that don't follow the same criteria as the scientific knowledge. That being said, the evaluation and validation of this knowledge was searched within the experience with this drink, which lead to a limit of the research: this knowledge is connected to the experience with the *daime*, which means that, to be studied, it has to be experienced.

Keywords: Epistemology, Knowledge, Daime, Santo Daime, Xamanism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Igreja do Céu do Patriarca São José.....	51
Figura 2 - Igreja do Céu do Patriarca São José e Praça da Estrela.....	52
Figura 3 - Decoração da igreja do Céu do Patriarca São José no trabalho de São João.....	55

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 CONHECIMENTO, MODERNIDADE E XAMANISMO	17
1.1 TIPOLOGIAS DO CONHECIMENTO.....	17
1.2 A HEGEMONIA DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO.....	19
1.2.1 A razão cosmopolita – um novo modelo de racionalidade.....	22
1.3 O PERSPECTIVISMO AMERINDIO E A INTELIGIBILIDADE XAMÂNICA.....	28
2 SANTO DAIME	34
2.1 ORIGENS HISTÓRICAS.....	34
2.1.1 A diáspora do Santo Daime e os movimentos neo-xamânicos.....	37
2.1.2 Santo Daime – um balanço bibliográfico.....	39
2.2 A COSMOLOGIA DAIMISTA.....	42
2.2.1 Santo Daime e a inteligibilidade xamânica.....	44
3 COMUNIDADE CÉU DO PATRIARCA SÃO JOSÉ	48
3.1 DADOS ETNOGRÁFICOS.....	48
3.1.1 Os trabalhos do Santo Daime.....	50
3.2 3.2 O <i>DAIME</i> COMO SUJEITO DE SABER.....	56
CONSIDERAÇÕES FINAIS	71
REFERÊNCIAS	75

INTRODUÇÃO

O campo das Ciências Sociais vem passando por uma forte crítica relacionada à existência de um exclusivismo epistemológico da ciência moderna e diversos autores como, por exemplo, LANDER (2005) e SANTOS (2008) vêm desenvolvendo debates pautados sobre esse paradigma epistemológico que separa absolutamente o conhecimento¹ científico, marcado por concepções de validade e rigor até então inquestionáveis, e outras formas de conhecimento. Nesse projeto, pretendemos explorar uma fonte de conhecimento singular, como assim afirmado pelas tradições indígenas e religiões neo-xamânicas: a ayahuasca.

A ayahuasca é uma bebida de origem indígena preparada a partir da infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*². Como aponta Albuquerque (2014), ela é conhecida por uma diversidade de nomes, dentre os quais: *natema*, *yagé*, *nepe*, *kahi*, *caapi*, *nixi pae*, *shori*, *kamarampi*, *cipó*, além de *daime*, *vegetal* entre outros.

Etimologicamente, o termo ayahuasca é originário do dialeto andino quéchua e é formado pelas expressões “aya” que quer dizer “pessoa morta, alma, espírito” e “huasca” que significa “corda, liana, cipó”. Poderíamos traduzir a palavra ayahuasca como corda dos espíritos, cipó das almas, entre outras possíveis variações. Muitos, ainda, a denominam “vinho das almas” devido ao caráter fermentado da bebida (LUNA, 2002).

A ayahuasca é uma das mais utilizadas bebidas psicoativas³, isto é, que ativam a psique, existentes na região do Alto da Bacia Amazônica. Ela é utilizada tanto por grupos indígenas quanto pela população mestiça ou cabocla da Amazônia, bem como por diversos sujeitos dos centros urbanos, com diferentes finalidades: práticas, medicinais, religiosas, divinatórias, pedagógicas, dentre outras (LABATE, 2002).

Do ponto de vista científico, um conjunto de pesquisas tem vindo a demonstrar os possíveis efeitos terapêuticos da ayahuasca em uma diversidade de situações. Há especulação de que esta observação possa reverter quadros vícios, depressão, ansiedade fóbica. Existem ainda relatos de cura ou melhora em alguns casos de câncer.

De acordo com McKenna (2002) “as origens do uso da ayahuasca estão perdidas por entre as névoas da pré-história” (p. 174). Seu uso remonta a centenas ou milhares de anos,

¹ Faremos o uso das palavras “conhecimento” e “saber” como sinônimos durante o desenvolvimento do trabalho.

² Este é o modo “clássico” de se preparar ayahuasca. Existem, contudo, outras espécies que podem ser acrescentadas, além de outra forma de preparo que não prevê o cozimento das plantas. Para maiores informações ver Sáez (2014) e Luna (2005).

³ Luna (2005) oferece as informações farmacológicas referentes às propriedades contidas tanto no cipó como na folha, de forma a apresentar os efeitos proporcionados pela ayahuasca.

não sendo possível afirmar, com precisão, onde teria ocorrido o início desta prática, considerando os grupos que as utilizavam não deixaram registros escritos. De todo modo, de acordo com Luna (2005, p. 334) “não há dúvida de que o consumo da ayahuasca, originariamente, se situa na Bacia do Alto Amazonas e embora documentada a cerca de duzentos anos, seu uso é provavelmente milenar”.

O encontro dos rituais ayahuasqueiros dos seringueiros e dos indígenas com os migrantes brasileiros, realizados principalmente como rituais curativos, levou a diferentes formas de uso da ayahuasca. Labate (2002) aponta que apesar de haver uma tradição do consumo da ayahuasca por grupos indígenas e vegetalistas em diversos países da América do Sul como, por exemplo, Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, é somente no Brasil que desenvolveram-se religiões não-indígenas que utilizam a bebida dentro de suas práticas. Ao lado do uso recreativo e medicinal dos seringueiros e indígenas, um uso mais espiritual e religioso foi adotado na fronteira do Acre e da Bolívia e, posteriormente, na cidade de Rio Branco. Nessas áreas originaram-se três diferentes religiões que usam ayahuasca: o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha.

Duas dessas vertentes religiosas destacaram-se nesse cenário, devido a sua expansão tanto nacional como internacionalmente: o Santo Daime e a União do Vegetal. Cemin (2002) aponta que ambas as denominações religiosas são oriundas do chamado “xamanismo ayahuasqueiro”, ou seja, “são parte da grande tradição de muitos índios da Amazônia de entrar em contato com o sagrado através da ayahuasca” (p. 347). Este trabalho de conclusão de curso volta-se para a religião do Santo Daime, tanto em função dos estudos anteriormente desenvolvidos sobre essa religião quanto pela minha inserção pessoal em seus rituais.

O Santo Daime⁴ foi fundado em 1930 pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, em Rio Branco, no estado do Acre. Na década de 70, após a morte do Mestre Irineu, Sebastião Mota Melo, também conhecido como Padrinho Sebastião, funda o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), dando início assim à expansão do Santo Daime.

O Santo Daime é considerado como um movimento religioso possuidor de um caráter híbrido já que ao mesmo tempo articula características de religiões cristãs, de matrizes africanas, de correntes espíritas, como também utiliza a ayahuasca dentro da sua própria

⁴ O Santo Daime é considerado uma religião dentre os grupos que utilizam a ayahuasca. Apesar disso, quando comparada a outras religiões mais expressivas, seu caráter religioso pode ser questionado, principalmente pelo fato de não possuir proselitismo, ou seja, não buscar converter pessoas ou grupos a aderirem às suas crenças.

cosmologia. Nesse contexto religioso, ocorre uma ressignificação da milenar bebida indígena de nome ayahuasca e seus adeptos costumam chamar a própria bebida de “Santo Daime” ou apenas *daime*⁵. Esse novo nome indica também uma invocação do espírito da bebida (dai-me), a quem seus adeptos pedem para “dar” iluminação, luz, saúde (ALBUQUERQUE, 2011).

Como aponta Groisman (1999), por ser uma substância psicoativa, a utilização do *daime* foi investigada pelo Conselho Federal de Entorpecentes (Cofen). As investigações confirmaram e permitiram o uso religioso do *daime* e não apontaram fatores prejudiciais à saúde física ou psíquica daqueles que tomam essa bebida.

Por ser uma substância psicoativa, muitas vezes ela é classificada como “alucinógena”, deturbando seus efeitos e distorcendo a complexidade que envolve a sua utilização. Como aponta Groisman (1999), ser “alucinógeno” é ser veículo de um estado “alucinatório”, onde experienciam-se fantasias e ilusões. Dentro dessa visão, a experiência seria apenas um fuga da realidade, portanto, definir o *daime* como alucinógeno ou tóxico não nos ajuda a compreender a sua utilização, que envolve diversos componentes sóciosimbólicos corroborados pela aprovação coletiva.

Devido a isso, dentro da Antropologia é utilizada a palavra enteógeno para se referir à ayahuasca. Segundo MacRae (1992, p. 16) o termo *enteógeno* deriva do grego antigo *entheos* e representa o estado em que a pessoa se encontra quando um deus entrou em seu corpo. O enteógeno, nesse caso, aparece como algo que leva alguém a ter o divino dentro de si. Como Alverga (1998 apud Albuquerque 2012) aponta, um dos fundamentos essenciais do Santo Daime é, exatamente, o resgate crístico pela via enteógena, ou seja, a busca espiritual por meio da utilização das plantas sagradas, neste caso, pela ingestão do *daime*.

De acordo com Albuquerque (2012) toda religião tem uma tarefa essencialmente pedagógica e visa à transmissão de determinados conhecimentos. Em outras religiões essa função é representada pelos padres, pastores, sacerdotes ou pais de santo. Entretanto, as religiões ayahuasqueiras têm como professor uma planta ou uma bebida. Essas substâncias são investidas de uma função especial que é o fato de transformarem-se em um saber e elas próprias serem criadoras de saberes. Especificamente, é através da experiência proporcionada pela ingestão da bebida, da relação da bebida com aqueles que a ingerem, que esse conhecimento é desenvolvido.

Esse aspecto pedagógico atribuído à ayahuasca está relacionado à ideia de que uma “planta professora” é portadora de uma inteligência com a qual é possível obter

⁵ Durante todo o trabalho, iremos nos referir à religião como Santo Daime ou Daime. Se tratando da bebida, nos referiremos a mesma como *daime*, em itálico.

conhecimentos. Para Luna (2002, p. 183) “algumas plantas teriam a faculdade de “ensinar” às pessoas que os procuram. A ayahuasca seria uma dessas plantas mestras, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural e que por sua vez indicaria a presença e uso de outras plantas de poder”⁶.

Metzner (2002) também aponta que a “educação pelas plantas”, como modalidade de prática educativa, difere dos processos de aprendizagem formais da modernidade. Sob um estado de expansão da consciência que resulta da ingestão da ayahuasca, o indivíduo que a utiliza entra em um estado de êxtase cuja sabedoria remete às lógicas da tradição xamânica. Groisman aponta o xamanismo como “um sistema complexo de conhecimento do mundo, cuja definição está submetida às diferentes manifestações que assume nos grupos em que aparece como sistema simbólico central” (GROISMAN, 1999, p. 40).

Dentre os diversos artigos, teses e dissertações que compõem o balanço bibliográfico referente ao uso da ayahuasca, diversos autores apontam que para os indígenas a ayahuasca “é a planta que dá o conhecimento, ela é a fonte do conhecimento necessário para se viver corretamente” (LUZ, 2009, p. 62). Labate e Araújo, no agradecimento de “O Uso Ritual da Ayahuasca” (2009)⁶, agradecem à ayahuasca e a exibem como uma fonte de conhecimento. Mas que conhecimento seria esse? O que querem dizer com conhecimento e, ainda, como esse conhecimento é transmitido?

A bibliografia sobre o tema é vasta, seja a respeito das religiões ayahuasqueiras⁷ ou sobre a utilização dessa bebida por povos da floresta (grupos indígenas, vegetalista, entre outros). Interessa-nos aqui explorar o *daime* como uma fonte de conhecimento. Especificamente, nesse presente projeto, objetivamos compreender, a partir de categorias nativas dos daimistas, como ocorrem os processos de produção e transmissão dos conhecimentos do *daime* dentro das cerimônias do Santo Daime.

Como aponta Albuquerque (2012), a religião do Santo Daime pode ser analisada a partir do seu próprio conjunto de saberes, já que essa possui concepções e formas de disciplinamento específicas. Entretanto, a reflexão proposta no presente trabalho diz respeito somente aos conhecimentos produzidos e transmitidos pelo *daime*.

Assim, para atingir esse objetivo, procurei concentrar-me em alguns aspectos. Primeiramente, de forma a compreendermos o *daime* como uma possível fonte de

⁶ Como apontam Labate e Araújo (2009) a organização desse livro surgiu a partir do Primeiro Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca, cujo objetivo era estudar os usos rituais da ayahuasca em diferentes contextos que vão das cerimônias indígenas aos cultos urbanos.

⁷ Labate, Rose e Santos (2008) apresentam na obra “Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico” uma revisão bibliográfica das produções referentes às religiões ayahuasqueiras até o ano de 2007. A obra apresenta tanto publicações nacionais como internacionais referentes ao tema.

conhecimento, parto do pressuposto de que ele é uma “planta ensinadora” ou “planta mestra”, conceito proposto pelo antropólogo Luis Eduardo Luna (2002) em seus estudos sobre as práticas de usuários da ayahuasca na Amazônia peruana.

De acordo com Cemin (2002), o *daime* é a mesma ayahuasca secularmente utilizada como estimulante psicoativo, que opera, segundo nosso entendimento, acelerando e diversificando as potências imaginantes do ser humano, sua produção simbólica. Representa para os nativos do Santo Daime um meio de conhecimento insubstituível. Apesar desse apontamento, como veremos, os participantes do Santo Daime costumam diferenciar o *daime* da ayahuasca.

Portanto, o que pretendemos realizar nesse trabalho é um diálogo epistemológico, uma vez que estamos estudando uma bebida que é considerada pelos daimistas como uma planta professora, portadora de inteligência, através da qual é possível obter conhecimentos. É importante apontar que, quando tratamos de epistemologia, nos referimos a ela como uma teoria geral do conhecimento. Para isso, fundamentamo-nos no postulado de que o conhecimento é algo que pode ser estudado em sua natureza própria e podem ser levantadas questões em relação ao mesmo (JAPIASSU, 1991 apud MARTINS, THEÓPHILO, 2009). “O que é conhecimento?”, ou ainda, “existem tipos de conhecimento?” são questões que oferecem a possibilidade da realização desse trabalho.

Nesse cenário, de forma a pesquisarmos como ocorrem os processos de produção e transmissão do conhecimento do *daime*, apresentaremos no primeiro capítulo uma definição do que seria conhecimento bem como as suas tipificações. A partir daí, adentraremos na discussão epistemológica existente sobre considerar o modelo global de racionalidade científica – aos quais as sociedades ditas ocidentais estão vinculadas – como o único modelo de conhecimento admissível. Para isso, utilizaremos principalmente as abordagens de Boaventura de Sousa Santos (2002, 2008, 2009) e a teoria do perspectivismo ameríndio apresentada por Eduardo Viveiros de Castro (2015), que se apresenta como uma alternativa aos modelos epistemológicos existentes até então.

Segundo Langdon (1997 apud Labate 2000) as pesquisas antropológicas sobre a ayahuasca, bem como sobre as religiões ayahuasqueiras, iniciaram-se na década de 60, momento no qual os antropólogos também começaram a beber a ayahuasca. Goulart (2002) aponta que o tema que primeiro mobilizou o debate antropológico sobre essas religiões diz respeito à sua cosmologia. Como aponta Santos (2004) não é possível conceber a possibilidade de uma epistemologia descolada de uma ontologia, portanto, de forma a compreendermos no que se funda a concepção do *daime* ser uma fonte de conhecimento e

explorarmos como ele é produzido e transmitido, devemos considerar em primeiro lugar a ontologia, a cosmologia daimista.

Tendo isso em vista, no segundo capítulo apresentaremos uma revisão da literatura etnográfica referente ao Santo Daime, de forma a fornecer um panorama sobre essa religião, apresentar suas origens, o perfil desse grupo e identificar as suas principais características. Analisaremos a forma como os daimistas pensam do que é feito o mundo e utilizaremos principalmente as obras de Labate (2002), Goulart (2002) e Groisman (1999) para delinear as principais categorias da cosmologia daimista.

Por fim, no último capítulo, apresentaremos uma etnografia sobre os rituais em que se utiliza o *daime*, realizada no Céu do Patriarca São José, comunidade do Santo Daime que se localiza na cidade de Florianópolis, em Santa Catarina. Em conjunto a isso, devido ao objeto de compreender como ocorrem os processos de produção e transmissão dos conhecimentos do *daime* a partir de categorias nativas dos daimistas, apresentaremos narrativas que resultam de cinco entrevistas semi-estruturadas realizadas com participantes do Santo Daime.

As perguntas da entrevista concentraram-se em traçar um perfil social dos participantes, entender a relação dos mesmos com o Santo Daime bem como com o *daime*, e compreender o que os daimistas consideram ter aprendido com o *daime* e a forma como esses saberes foram adquiridos. A utilização da entrevista proporciona a obtenção de explicações fornecidas pelos próprios nativos da comunidade investigada, permitindo obter o chamado “modelo nativo” a matéria-prima para o entendimento antropológico (OLIVEIRA, 2000).

Como aponta Labate (2000) no que diz respeito às pesquisas sobre as religiões ayahuasqueiras realizadas no Brasil, a maioria dos antropólogos possui um envolvimento direto e pessoal com os grupos estudados. Nesse presente trabalho, essa observação se mostra verdadeira, considerando que visito o Santo Daime desde 2013. O fato de eu possuir uma inserção prévia no grupo que pretendia pesquisar possibilitou um melhor acesso a esse universo, entretanto, essa inserção prévia levanta algumas questões centrais do fazer antropológico: qual a relação entre o trabalho produzido e o meu pertencimento pessoal?

Fazer parte do grupo que se pretende pesquisar pode ser positivo considerando que isso pode facilitar a compreensão de alguns aspectos do objeto estudado bem como dos dados coletados e das categorias utilizadas pelos daimistas. Por outro lado, o envolvimento prévio com o grupo, resulta também no risco de garantir a tão esperada neutralidade por parte tanto do pesquisador quanto das fontes de informações (SÁEZ, 2013). Sendo assim, procurei

limitar o envolvimento bem como a experiência pessoal com o *daime*, mediando o meu papel como pesquisador e a minha posição de nativo em relação ao objeto de pesquisa.

Nas considerações finais apresentaremos os resultados de nossa pesquisa, articulando o debate epistemológico realizado no primeiro capítulo com a cosmologia do Santo Daime e com as narrativas das pessoas entrevistadas. Abordaremos também a dificuldade de realizar uma etnografia sobre um enteógeno, considerando um aspecto interessante apresentado por todos entrevistados: que o *daime* não pode ensinar nada sem que a bebida seja ingerida. Nos deparamos, portanto, com uma possível limitação: não é possível estudar sobre o *daime* ou compreender quais são os conhecimentos transmitidos pelo mesmo sem que a bebida seja ingerida (apesar de ser possível apreender práticas do grupo que utilizam-a). Como aponta Labate (2000) essa limitação é ainda maior devido ao fato de que tomar o *daime* afeta drasticamente a observação racional, uma vez que o sujeito não tem opção de entrar e sair da experiência conforme a sua vontade própria.

Segundo Labate (2000), utilizar enteógenos é uma experiência individual cuja intensidade e cujos efeitos só podem ser avaliados por quem participa dela e beber ayahuasca implica na perda do controle pessoa sobre a grade espaço temporal. Assim, considerando que a experiência proporcionada pelo *daime* é individual, foi necessário que realizássemos um processo de tradução. Esse processo é necessário levando em conta que estamos estudando o *daime*, que lida com estados alterados de consciências.

Como aponta Labate (2000), o processo de tradução é especialmente importante nesses casos, uma vez que na experiência proporcionada pelo *daime* o sensível tem tanto ou maior importância que o conhecimento racional. Como veremos, a experiência, bem como os conhecimentos proporcionados pelo *daime*, compreendem outras maneiras de entender as coisas a respeito do mundo. A tradução serve exatamente para tornar inteligível uma experiência que não é se pauta por uma racionalidade que está de acordo com o esquema de realidade e razão do racionalista/observador. Proporcionando, assim, um espaço de mediação e a possibilidade de um diálogo entre diferentes tipos e concepções de conhecimento.

1 CONHECIMENTO, MODERNIDADE E XAMANISMO

De forma a realizar o diálogo epistemológico pretendido, trabalharemos neste capítulo com a noção de “conhecimento”. Para isso, definiremos o que se considera como conhecimento bem como as suas possíveis tipificações, como o científico, o religioso, entre outros. Em seguida, exploraremos a hegemonia do conhecimento científico, especificamente, trataremos da soberania epistêmica da ciência moderna que nega todas as outras formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e regras metodológicas. A partir disso, procederemos com a ideia de que “conhecimento” não pode ser considerado como uma categoria universal.

Considerando a impossibilidade de se conceber uma epistemologia descolada de uma ontologia, abordaremos o perspectivismo ameríndio, uma concepção específica de como se produzir o conhecimento antropológico, bem como uma alternativa aos modelos epistemológicos existentes. A partir de uma epistemologia ameríndia, das lógicas de inteligibilidade xamânicas que possuem critérios específicos de inteligibilidade do real, exploraremos a possibilidade do *daime* ser uma fonte de conhecimento.

Com base nessas exposições, buscaremos criar um cenário de inteligibilidade mútua entre as experiências sociais possíveis e disponíveis, trabalhando com a possibilidade de um diálogo epistemológico entre o paradigma científico e outras formas ou compreensões de conhecimento. A partir desse panorama, pretendemos compreender o conhecimento do *daime* dentro dos próprios termos dos grupos que partilham desse conhecimento, tomando os conceitos nativos como categorias de pensamento e utilizando as suas ideias como conceitos, ou seja, sua episteme como forma de conhecimento.

1.1 TIPOLOGIAS DO CONHECIMENTO

Tendo em vista o pressuposto que pretendemos explorar – o *daime* como sujeito de saber – se faz necessário definirmos o que é conhecimento e quais são as suas tipificações. Dessa forma, fica estabelecido o aspecto de dúvida em relação a esse pressuposto, que pode – ou não – se mostrar verdadeiro. Se o *daime* possui conhecimento, que tipo de conhecimento é esse? O que esse conhecimento é capaz de nos trazer? Como ele se produz? Ele é relevante

para as pessoas? Essa discussão colabora para definirmos, a partir da narrativa dos daimistas, se o conhecimento produzido e transmitido pelo *daimé* se aproxima de alguma característica de conhecimento pré-definido ou, ainda, se o conhecimento do *daimé* pode ser uma alternativa a essas tipificações.

De acordo com Cervo e Bervian (2002), podemos definir o conhecimento como um processo de reflexão crítica cujo objetivo é o desvelamento de um objeto. É o ato de adquirir informações e dados sobre um determinado assunto, é uma forma de representação da realidade que possibilita que o sujeito possa se situar e agir no mundo.

O conhecimento popular é uma das tipologias dessa categoria. Esse tipo de conhecimento é também conhecido como senso comum e sua maneira de conhecer se dá a partir de experiências casuais. Tem caráter sensitivo, ou seja, não é um conhecimento desenvolvido de forma sistemática ou a partir da aplicação de métodos. Ele se dá pelo costume, pelo hábito, características que não são plausíveis de mensuração ou comprovação e muitas vezes estão atreladas à subjetividade do sujeito que as experiência (CERVO, BERVIAN, idem).

Martins e Theóphilo (2009) apontam que o conhecimento religioso/teológico, por sua vez, está relacionado com a fé e a crença no divino, no sobrenatural. É um conhecimento que provém das revelações do mistério, por algo que é interpretado como mensagem ou manifestação divina e transmitido por tradição ou através de escritos sagrados. Esse conhecimento apoia-se em doutrinas, em dogmas que apresentam verdades indiscutíveis e infalíveis, criando assim um cenário onde não é necessário que existam evidências para comprovar a credibilidade desse corpo de crenças – que pode se transformar em religião.

Já o conhecimento mítico procura entender a realidade com base no sobrenatural e na tradição. Assim como os demais tipos de conhecimento, cria uma representação do real. Porém, nesse caso, faz uso da intuição para explicar as origens e a cosmologia de um grupo e atribui, através dessa mesma intuição, significado para as manifestações da natureza e para as tradições culturais. Por sua vez, baseado em uma objetividade operacional, em uma concepção de “saber fazer”, o conhecimento técnico exprime-se através da aplicação de outras formas de conhecimento na solução de problemas e transformação da realidade. Há, ainda, o conhecimento estético ou artístico, que se baseia em sentimentos, emoções, criatividade e intuição para conhecer e lançar possibilidades de interpretação do real (CERVO, BERVIAN, 2002).

De acordo com Fachin (2003) outro tipo de conhecimento seria o filosófico, que “conduz à reflexão crítica sobre os fenômenos e possibilita informações coerentes. Seu

objetivo é o desenvolvimento funcional da mente, procurando educar o raciocínio” (p. 7). Esse tipo de conhecimento funda-se no uso da razão, entretanto, não recorre à experimentação, como no caso do conhecimento científico. Essa última tipologia do conhecimento se diferencia do conhecimento filosófico pelo fato de que as proposições ou hipóteses da ciência são confirmadas através da experimentação, e não pela razão como na tipologia anterior.

Há, ainda, dentro da filosofia, um objeto específico de investigação epistemológica: o autoconhecimento. De acordo com a definição socrática, o autoconhecimento seria o conhecimento de si. A finalidade desse conhecimento pode ser considerado como uma busca de natureza ética, algo moralmente valioso, de acordo com Nietzsche (2015). Esse conhecimento se distingue das outras epistemologias por ser imediato e não depender de evidências, considerando que o mesmo é pessoal. A ideia central aqui é que não há uma distinção epistemológica entre sujeito e objeto, já que um indivíduo estuda a si mesmo. A psicanálise, psicoterapia, meditação, entre outras práticas e estudos seriam as formas de acessar esse conhecimento.

O conhecimento científico, especificamente, necessita de uma abordagem mais aprofundada. Nosso objetivo aqui não é apresentar no que se baseia o conhecimento científico e como funcionam os seus métodos, mas sim evidenciar que a prática científica é considerada como o único saber conhecido, ou melhor, é o único saber considerado válido pela dita Modernidade. Apesar da existência dos diferentes tipos de conhecimento, eles ainda representam classificações eurocêntricas. São hierarquizados entre si. E a ciência se mostra como a única possibilidade explicativa do mundo.

1.2 A HEGEMONIA DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

A categoria modernidade, de acordo com Lander (2005 apud SILVA, NOPES, BAO, 2015), possui quatro eixos articuladores: a visão universal da história associada à ideia de progresso, a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas; a naturalização, tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e a necessária superioridade dos

conhecimentos que essa sociedade produz (ciência) em relação a todos os outros conhecimentos.

É devido a isso que o conhecimento científico, produzido pela modernidade apontada por Lander (2005) difere-se dos outros tipos de conhecimento. Há uma concepção de que é a única forma de conhecimento verdadeiro principalmente por não determinar apenas a maneira como os fatos devem ser observados, mas sim por determinar também uma nova visão do mundo e da vida. Essa nova visão pode ser reduzida, como aponta Santos (2009), a duas distinções fundamentais: entre o conhecimento científico e o conhecimento do senso comum; e entre a natureza e a pessoa humana. A ciência moderna é marcada pela concepção de que as evidências que estão na base do conhecimento vulgar, imediato, são ilusórias e não devem ser consideradas como válidas.

O rigor do conhecimento científico afere-se pela severidade das medições, observações e experiências. É um conhecimento que “aspira à formulação de leis, à luz de regularidades observadas, com vista a compreender o comportamento futuro dos fenômenos” (SANTOS, 2009, p. 29). Esse conhecimento baseia-se na concepção que o resultado se produzirá independentemente de onde esses métodos forem realizados. Martins e Theóphilo (2009) consideram que o conhecimento científico resulta da investigação metódica e sistemática da realidade.

Ainda, de acordo com Lander (2005), a partir desses pressupostos e abstrações é criada uma suposta superioridade do Ocidente em relação ao Oriente que se manifestam também nas Ciências Sociais, onde diversas categorias e conceitos se convertem “não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o *dever ser* para todos os povos do planeta” (p. 34). É devido a isso que, nas Ciências Sociais, a produção de teoria – entendendo essas como modelos científicos que objetivam explicar, descrever e representar os fenômenos sociais – muitas vezes não consegue apresentar consensos teóricos suficientes em torno dos objetos da pesquisa social (RODRIGUES; NEVES; ANJOS; 2016).

Santos (2009) aponta que o modelo de racionalidade que preside a ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica no século XVI e, no século XIX, são criadas as condições para a emergência das Ciências Sociais, mas os paradigmas dessa ciência estavam condensados em um positivismo oitocentista que resultava em duas vertentes.

A primeira buscava aplicar na sociedade todos os princípios epistemológicos e metodológicos que presidiam o estudo das ciências naturais desde século XVI, atingindo dessa forma resultados universalmente válidos, estudando os fenômenos sociais como se

fossem naturais e reduzindo os fatos sociais a dimensões externas observáveis e mensuráveis. Já a segunda vertente buscou reivindicar um estatuto metodológico e epistemológico próprio, argumentando que as ações humanas são subjetivas e, portanto, as Ciências Sociais sempre serão subjetivas, e não objetivas como as ciências naturais. Fator que resultou na necessidade de compreender os fenômenos sociais a partir das atitudes mentais e dos sentidos que os agentes conferem às suas ações.

A segunda vertente das ciências sociais apresentada por Santos (2009), apesar de possuir sinais de uma transição epistemológica, ainda mostra-se subsidiária do modelo de racionalidade das ciências naturais: partilha com este modelo a oposição entre natureza e ser humano. Desta, surgem outras distinções como natureza/cultura e ser humano/animal. No século XX houve diversas inovações teóricas na área das ciências naturais (principalmente no âmbito da física) que impactaram em todas as outras áreas, gerando assim uma profunda reflexão epistemológica sobre o conhecimento científico. Entretanto, ambas as concepções de Ciência Social pertencem ao paradigma da ciência moderna supracitado, ainda que a segunda vertente apresente alguns sinais de transição do paradigma científico. Desse cenário decorre grande parte das críticas pós-coloniais ao determinismo científico presente nas ciências sociais.

O diálogo epistemológico aqui pretendido pode ser melhor abrangido a partir do debate já existente sobre considerar ou não como uma categoria universal o que entendemos como conhecimento. Nesse cenário, de forma a pesquisarmos como ocorrem os processos de produção do conhecimento a partir do *daime* devemos, primeiramente,

“evitar tomar o que entendemos como conhecimento uma categoria universal, designando algo passível de ser genericamente produzido, possuído ou transmitido, sem prejuízo de variação nos conteúdos e nos regimes de sua produção, detenção ou transmissão” (CROOK, 2007 apud SOUZA, 2014, p. 196).

Cabe aqui apontarmos que esse conhecimento que o *daime* supostamente transmite pode se encaixar em uma das tipologias supracitadas, mas é importante que consideremos a possibilidade de “conhecimento” não ser uma categoria universal e buscarmos compreender o mesmo a partir das categorias dos nativos. A produção e validação do que se entende como conhecimento não só nas ciências sociais, mas na ciência de maneira geral, está localizada dentro dos centros hegemônicos de produção do saber. As reflexões de Boaventura de Sousa Santos (2008) evidenciam as relações desiguais que estão presentes na geopolítica moderna do conhecimento, que divide o mundo científico e as categorias de conhecimento em um Norte que oferece teorias e um Sul que as aplica.

1.2.1 A razão cosmopolita – um novo modelo de racionalidade

A partir das concepções de Santos (2008), é possível falar em um “modelo global de racionalidade científica” aos quais as sociedades ditas ocidentais estão vinculadas. Um modelo totalitário na medida em que nega todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. Esse modelo hegemônico do Norte global baseia-se em uma lógica específica, em uma epistemologia fundada a partir do entendimento de existência de um mundo objetivo e externo àqueles que o observam, portanto, um conhecimento capaz de ser igualmente observado por qualquer pessoa, apelando assim a uma totalidade que ignora as diferentes circunstâncias e compreensões de mundo a partir de diferentes grupos sociais.

Como aponta Santos (2008) a experiência social é mais ampla e variada do que a tradição científica conhece e considera importante. Esse modelo de racionalidade hegemônico separa assiduamente o conhecimento científico e não científico, desperdiçando assim uma riqueza social que não pode ser reconhecida pelas Ciências Sociais como as conhecemos hodiernamente. Há uma recusa do reconhecimento de outros conhecimentos como iguais.

“Para combater o desperdício da experiência (...) de pouco serve recorrer à ciência social tal como a conhecemos. No fim de contas, essa ciência é responsável por esconder ou desacreditar as alternativas. Para combater o desperdício da experiência social, não basta propor um outro tipo de ciência social. Mais do que isso, é necessário propor um modelo diferente de racionalidade” (SANTOS, 2008, p. 94).

Podemos compreender que a crítica de Santos (2008) se assenta na soberania epistêmica da ciência moderna. Para o autor, a experiência social no mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante. De forma a combater o desperdício dessa experiência, de pouco serve recorrer às Ciências Sociais como a conhecemos, já que a própria forma com que é desenvolvida resulta no não reconhecimento ou, ainda, em uma descrença de possíveis alternativas epistemológicas.

Para haver significativas mudanças na estruturação dos conhecimentos é necessário que mudemos a razão que está vinculada tanto aos conhecimentos como ao modo como esses se estruturam. Portanto, “para combater o desperdício da experiência, não basta propor um diferente tipo de ciência social, é necessário propor um modelo diferente de racionalidade, uma razão cosmopolita” (SANTOS, 2002, p. 238).

Baseado nos apontamentos supracitados, Santos (2002) assiná-la que a compreensão de mundo excede em muito a compreensão ocidental de mundo e que a concepção ocidental de racionalidade “contrai o presente” devido a uma peculiar concepção de que há uma lógica que governa tanto o comportamento do todo como o comportamento de cada uma de suas partes. Esse modelo ocidental de racionalidade acaba se apresentando como exclusivo e completo e, assim, acaba por “contrair” os diferentes modelos de racionalidade, as diferentes experiências sociais presentes no mundo.

A esse modelo de racionalidade ocidental, Santos (2008) dá o nome de *razão indolente*, um modelo que trabalha contra a diversidade epistêmica presente em diversos contextos no globo, ocultando essa diversidade e ao mesmo tempo proclamando a sua própria lógica como universal. Uma das formas em que essa indolência da razão, criticada por Santos (idem) ocorre, é através da chamada *razão metonímica*⁸, ao passo que essa se reivindica como a única forma de racionalidade e considera que as possíveis variações de racionalidade, não afetam o todo e são vistas como meras particularidades.

A forma mais evidente dessa concepção de totalidade para a razão metonímica é a dicotomia, já que ela relaciona a hierarquia com a simetria. Isso significa que ao mesmo tempo em que estabelece uma relação horizontal – uma oposição entre pares como, por exemplo, conhecimento científico e conhecimento tradicional – oculta uma relação vertical que hierarquiza os pares dessas dicotomias. Nesse quadro, o conhecimento tradicional passa a ser visto como incompreensível, ou ainda, ininteligível, sem que o mesmo esteja estabelecendo uma relação com o conhecimento científico. Não é possível que uma diferente concepção de conhecimento seja pensada fora da sua relação com a totalidade que o conhecimento científico impõe.

Santos (2002) considera que um dos procedimentos sociológicos necessários para solucionar esse problema da razão metonímica e desenvolver essa racionalidade cosmopolita é a chamada *sociologia das ausências*. Em suma, a sociologia das ausências se baseia em um processo investigativo que visa demonstrar, como vimos, que o que não existe é produzido como não existente, como uma alternativa não credível a o que existe.

O objetivo dessa sociologia é “transformar objetos impossíveis em possíveis e, com base neles, transformar as ausências em presenças” (SANTOS, 2002, p. 246). É buscar, por exemplo, se existe algo no conhecimento tradicional que escapa à dicotomia entre conhecimento científico vs. conhecimento tradicional. Seria buscar, por exemplo, a

⁸ Há ainda a razão impotente, a razão arrogante e a razão proléptica, que complementam o debate relacionado à razão indolente. Nos interessa aqui apenas o modelo da razão metonímica.

possibilidade de compreender um conhecimento dentro dos próprios termos dos grupos que partilham esse conhecimento. Compreender de que forma o pressuposto do *daime* ser uma fonte de conhecimento se valida a partir das próprias narrativas dos daimistas.

No que tange os modos de produção da não-existência, assim como exposto por Santos (2008), nos deparamos com a lógica da monocultura do saber, que transforma a ciência em critérios únicos de verdade e classifica ignorância ou incultura todas as diferentes formas de conhecimentos que não sejam validadas através dos métodos científicos.

Santos (idem) ainda comenta sobre outras lógicas de produção da não-existência, como a monocultura do tempo linear, a monocultura na naturalização das diferenças e a lógica da escala dominante que, respectivamente, classificam como atrasado tudo aquilo que é assimétrico ao que é declarado avançado, distribuem as populações e suas crenças e costumes por categorias hierárquicas, e consideram todo o conhecimento local como incapaz de ser uma alternativa credível a um conhecimento dito global.

Há ainda outro modo de produção de não-existência: a lógica produtivista, que se baseia na concepção de que o crescimento econômico é um objetivo racional e inquestionável e, portanto, são inquestionáveis os critérios de produtividade que mais bem servem a esse objetivo. No que tange o debate sobre produção e transmissão de conhecimento, é inegável que a possibilidade de uma planta (*daime*) ser uma fonte de saber será produzida como não-existente, já que essa não atende à lógicas produtivistas.

Podemos considerar que o pressuposto do *daime* ser dotado de saber também é desqualificado a partir do momento em que a própria ideia de uma bebida transmitir conhecimento é assimétrica aos avanços do desenvolvimento científico e também por esse ser um pressuposto vinculado a religiões específicas, cujas origens provêm de populações indígenas cujos conhecimentos são considerados supersticiosos ou primitivos.

O objetivo da sociologia das ausências é revelar a diversidade e a multiplicidade das práticas sociais e credibilizar esse conjunto por contraposição a credibilidade exclusivista das práticas hegemônicas. A ideia de multiplicidades e de relações não destrutivas é dada pelo conceito de ecologia, onde todas tem em comum a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que pensamos que existe, incluir as realidades ausentes por via do silenciamento e marginalização, isto é, as realidades que são ativamente produzidas como não existentes (SANTOS, 2002, p. 253).

Assim, a sociologia das ausências descrita por Santos (2002) busca “identificar as experiências produzidas como ausentes e libertá-las dessa relação tornando-as assim presentes e alternativas às experiências hegemônicas” (p. 249). Sua crítica em relação à chamada monocultura do saber na sociedade ocidental é que essa deve ser substituída por uma ecologia

dos saberes, uma concepção que parte do princípio da incompletude de todos os saberes, abrindo assim a possibilidade de um diálogo epistemológico entre o paradigma científico e outras formas ou compreensões de conhecimento. A monocultura do saber deve ser questionada a partir da identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam através de práticas sociais declaradas como não existentes pela razão metonímica.

O exercício da sociologia das ausências tem lugar através de uma confrontação com o conhecimento científico tradicional. A lógica da monocultura do saber “tem que ser confrontada com a identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente nas práticas sociais e assim participar de diálogos epistemológicos com outros saberes, em especial o científico” (SANTOS, 2008, p. 106). Santos (idem) ainda discursa sobre a necessidade de termos uma imaginação epistemológica que permita diversificar os saberes, as perspectivas e as práticas. Aponta também a importância de uma imaginação democrática, que permita o reconhecimento de diferentes práticas e atores sociais.

Enfim, a ecologia dos saberes se resume na interculturalidade, na capacidade de aprendermos novos saberes sem necessariamente esquecer os anteriores. Busca identificar em que aspecto as diferentes possibilidades de saber contribuem e o modo como orientam uma dada prática na superação de uma dada ignorância, em busca de uma transformação social. A ecologia dos saberes visa criar uma nova forma de relacionamento entre o conhecimento científico e outras formas de conhecimento, igualdade de oportunidades nas disputas epistemológicas. A questão não é atribuir igual validade a todos os tipos de saber, mas permitir uma discussão pragmática que não desqualifica à partida tudo que seja diferente ao cânone epistemológico da ciência moderna (SANTOS, 2002, p. 247).

Não menos importante, Santos (idem) apresenta também a chamada ecologia da temporalidade⁹, cujo objetivo é libertar as práticas sociais do estatuto de resíduos e admitir a contemporaneidade das diferentes práticas sociais. Isso significa, por exemplo, observar práticas religiosas como o Santo Daime e, ao invés de qualifica-las como primitivas ou supersticiosas, reconhecê-las de forma a se tornarem inteligíveis e categorias de análise aptas de argumentação.

Em suma, Santos (2002) declara que quanto mais experiências estiverem disponíveis no presente, mais possibilidades estarão disponíveis no futuro. O autor declara que um dos campos sociais mais importantes onde a multiplicidade e a diversidade mais

⁹ Há ainda a ecologia dos reconhecimentos, ecologia das trans-escalas e ecologia da produtividade. Por não se adequarem ao debate sobre a produção e transmissão de conhecimento, não foram incluídas no argumento principal do trabalho.

provavelmente se revelará é o campo relacionado às experiências de conhecimento. O autor aponta ainda que “as experiências mais ricas neste domínio ocorrerão entre a biotecnologia e os conhecimentos indígenas ou tradicionais” (p.259).

Há, ainda, outro procedimento sociológico que Santos (2008) considera necessário para solucionar o problema da razão metonímica e desenvolver uma racionalidade cosmopolita: o trabalho de tradução. Esse trabalho seria capaz de “criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis” (p. 239), já que uma teoria geral se mostrou incapaz de dar conta da diversidade de experiências sociais existentes. Ainda, segundo o autor, o processo de tradução assume a forma de uma hermenêutica diatópica ou ainda, pluritópica, o que significa que todas as culturas, experiências sociais e conhecimentos podem ser considerados incompletos em algum aspecto e, portanto, enriquecidos pelo diálogo.

Considerando que os saberes e as práticas só existem na medida em que são usados ou exercidos por grupos sociais, o trabalho de tradução visa esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e práticas de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. É um trabalho complementar da sociologia das ausências que cria

uma zona de contato, de articulação entre os diferentes saberes, onde diferentes práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem, visando criar inteligibilidade, coerência e articulação entre os diferentes saberes, num mundo enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade (SANTOS, 2002, p.268).

Santos (2002) aponta que uma das zonas de contato constitutivas da modernidade ocidental é a zona epistemológica, que confronta a ciência moderna e os saberes ditos leigos e ou tradicionais. Para que o trabalho de tradução seja realizado, é necessário que a interação de representantes dos grupos sociais que estão em contato, por ser um trabalho argumentativo, se assente exatamente em uma concepção de partilhar os diferentes conhecimentos. Entretanto, toda argumentação assenta-se em postulados e, nas zonas de contato, os postulados disponíveis são específicos a cada grupo e práticas sociais e, normalmente, não são aceitos como evidentes – ou críveis - por outro saber de uma dada cultura. Assim, se faz necessário o desenvolvimento de “*topoi*, pontos de partida de argumentação que sejam comuns para ambos os grupos” (SANTOS, 2002, p. 272).

Assim, o confronto e o possível diálogo entre diferentes tipos de conhecimento é um processo em que as diferentes práticas e compreensões se articulam. Nesse aspecto, o próprio desenvolvimento desse trabalho pode ser considerado um processo de tradução, já que

confronta o papel da ciência moderna como única fonte de conhecimento e busca tornar inteligível os conhecimentos produzidos e transmitidos pelo *daime*.

A ecologia dos saberes permite, portanto, não só superarmos a monocultura do saber científico como também a ideia de que os saberes não científicos não possam ser complementares ao saber científico. Ainda, segundo Santos (2008), de forma a desenvolvermos essa ecologia, devemos considerar a existência de diferentes culturas e diferentes formas de interação entre cultura e conhecimento e produzir Ciências Sociais que se localizem fora dos centros hegemônicos de produção, com o objetivo de criar uma comunidade científica internacional independente desses centros.

Santos (2009) assinala que esse novo paradigma emergente das ciências sociais tende a ser um conhecimento não dualista, fundado na superação das distinções tão comumente feitas entre natureza/cultura, animal/pessoa, vivo/inanimado. Ainda, o autor aponta que esse colapso das distinções dicotômicas repercute em disciplinas como a antropologia, considerando a importância de observarmos essa disciplina nesse processo de transição epistemológica.

Da mesma forma, Labate (2000) aponta a importância da construção de uma antropologia que supere o pensamento objetificante, racionalizante, e que busque a experiência, o sensível, considerando que não há separação entre experiência e conhecimento e entre o sujeito e o objeto. Segundo a autora, as explicações racionais e as vinculadas à linguagem acadêmica não são as únicas formas de apreender o sensível, nem possuem legitimidade maior com relação às demais.

O perspectivismo ameríndio, teoria desenvolvida pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e que veremos a seguir, condiz exatamente com esse processo de articulação entre diferentes práticas, compreensões e experiências existentes no mundo. Uma antropologia centrada na experiência, que propõe a não dualidade e que é produzida fora dos centros hegemônicos.

Todas as tipificações de conhecimento supracitadas são baseadas em uma concepção de que todo conhecimento é social, é baseado em uma relação. Evidente que pressupor a existência de um conhecimento “natural” cuja transmissão não se dá entre seres humanos, mas entre humanos e algo que entendemos como não-humano (*daime*), é uma tarefa delicada. Entretanto, considerando o debate realizado por Boaventura de Sousa Santos (2002, 2008, 2009), sobre a necessidade de explorarmos diferentes concepções de conhecimento, abrimos espaço para analisarmos o *daime* e o pressuposto dessa bebida poder transmitir conhecimento.

A sociologia das ausências é o procedimento pelo qual o presente pode ser expandido, dando visibilidade à diversidade epistemológica do mundo ao tornar presente o que é ocultado pelas epistemologias dominantes. Essa abertura para outros conhecimentos ou, ainda, para uma outra concepção de conhecimento faz com que a ayahuasca – *daime* – possa ser um mediador da sociologia das ausências (ALBUQUERQUE, 2014). O trabalho de tradução, por sua vez, objetiva criar constelações de saberes e práticas, de concepções de conhecimento. Sob um estado de expansão da consciência que resulta da ingestão da ayahuasca, o indivíduo que a utiliza entra em um estado de êxtase cuja sabedoria remete às lógicas da tradição xamânica, que nos proporciona uma nova compreensão do que o “conhecimento” pode ser e de como ele se produz (METZNER, 2002).

1.3 O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E A INTELIGIBILIDADE XAMÂNICA

Tendo em vista o paradigma científico existente, faz-se necessário adentrarmos na necessidade de produzirmos um outro tipo de ciência social que esteja atrelado a um modelo diferente de racionalidade, para que assim possamos pensar em outras formas de se produzir e transmitir conhecimento. Pensar as plantas como sujeitos do saber implica considerar a possibilidade de que a fonte desse saber centra-se num ser não humano o que, em si mesmo, configura-se como uma heresia epistemológica na medida em que viola as clássicas distinções entre natureza e cultura, que transformou as plantas em meros objetos do saber e nunca em sujeitos do saber (ALBUQUERQUE, 2009, p. 29).

Uma alternativa aos modelos epistemológicos existentes até então é o perspectivismo ameríndio apresentado por Eduardo Viveiros de Castro. Na epistemologia ameríndia, que possui critérios específicos de inteligibilidade do real, as dicotomias supracitadas se mostram impensáveis.

Viveiros de Castro (2015) nos apresenta uma nova concepção de como se produzir o conhecimento antropológico, baseado no que o autor chama de perspectivismo ameríndio. A ideia central dessa exposição é que o pesquisador – o antropólogo – e o nativo, aquilo e aqueles que estão sendo pesquisados, estão engajados em operações intelectuais diretamente comparáveis, proposição essa que é impensável dentro dos moldes hegemônicos do conhecimento científico.

A antropologia sempre andou demasiado obcecada com a “Ciência”, não só em relação a si mesma como, sobretudo, em relação às concepções dos povos que estuda: seja para desqualificá-las como erros, sonho, ilusão, (...), seja para promovê-las como mais ou menos homogêneas à ciência. A imagem da ciência, essa espécie do padrão-ouro do pensamento (...) (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 223).

Viveiros de Castro (idem) critica que nas antropologias realizadas até então o “outro”, o nativo que está sendo pesquisado é sempre “representado” ou “inventado” segundo os interesses sórdidos do Ocidente, que os reduz a ficções da imaginação ocidental, sem que tenham qualquer voz. Um dos exemplos dessas antropologias é o funcionalismo de Bronislaw Malinowski, que busca “descrever minuciosamente o “ponto de vista do nativo” mas, ainda assim, englobando esse ponto de vista dentro do Ponto de Vista do observador” (p. 72).

Ainda, Viveiros de Castro (idem) aponta outro exemplo dessa antropologia classificatória: a antropologia evolucionista, desenvolvida por Tylor e Frazer, que considera que os povos ditos primitivos e suas crenças mágicas, ou suas religiões, estão na antessala de um conhecimento verdadeiro, que seria a ciência com todos os seus métodos, categorias e classificações. O autor questiona o que acontece quando o classificado se torna classificador. No caso desse presente trabalho, quais os resultados de compreender como o conhecimento do *daime* é produzido e transmitido a partir de categorias dos próprios daimistas?

Viveiros de Castro (idem) está preocupado com a dimensão conceitual do pensamento nativo e considera que o conhecimento não deve ser um modo de representar o desconhecido, mas de interagir com ele. O autor propõe uma teoria do conhecimento não hierarquizada, mas que elabora-se simultaneamente, a todo o tempo, a partir de diferentes pontos observações e conceitualizações. Uma teoria do conhecimento que não seja desenvolvida a partir de um exercício de pensamento sobre o objeto de pesquisa, mas sim um exercício de pensamento que seja realizado em conjunto com esse objeto, de maneira integrada com o mesmo.

Essa nova antropologia proposta pelo autor é uma experiência de pensamento que toma os conceitos dos nativos como categorias de pensamento, utiliza as ideias nativas como unidades de análise. Tendo isso em vista, em conjunto com o fato do *daime* ser uma bebida cuja origem remete aos povos da Bacia Amazonica, se faz necessário considerarmos a cosmologia de muitos povos indígenas da região e, assim, admitir a existência de essências espirituais inerentes à natureza que são determinantes da forma como esses grupos se relacionam com os objetos, animais, plantas e seres humanos, vivos ou não. A partir disso, poderemos explorar melhor a possibilidade do *daime* ser uma fonte de conhecimento que,

como vimos, produz um estado de êxtase cuja sabedoria remete às lógicas da tradição xamânica.

Para Santos (2008) como dimensão do conhecimento, o êxtase tem uma sabedoria própria e essas diferentes racionalidades corporificam-se em um conjunto de saberes e práticas que não são marcados pelo pensamento lógico e linear. Ainda, transcendem tradicionais dicotomias que marcam a razão moderna, como a dicotomia entre verdadeiro e falso, entre homem e natureza e entre natureza e cultura.

Eliade (1982) define o fenômeno xamânico como “uma técnica arcaica do êxtase”, já que seu conteúdo fundamental consiste na possibilidade que o xamã tem de “viajar para a região dos espíritos”. Apesar do autor apontar que essa técnica está situada estritamente na região da Sibéria, as categorias xamã e xamanismo são largamente utilizadas por diversos autores que pesquisam os povos indígenas e as religiões ayahuasqueiras. Groisman aponta o xamanismo como “um sistema complexo de conhecimento do mundo, cuja definição está submetida às diferentes manifestações que assume nos grupos em que aparece como sistema simbólico central” (GROISMAN, 1999, p. 40).

Acerca do xamanismo, Viveiros de Castro (2015) argumenta que esse “pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades estrangeiras” (p. 49). Para o autor, o xamanismo é um modo de agir que implica um certo ideal de conhecimento. Enquanto a epistemologia favorecida pela modernidade ocidental é objetivista, o xamanismo ameríndio é guiado por um ideal onde “conhecer é dessubjetivar (...) é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 50). De maneira complementar “se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre humanos e os animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.354).

Esse é o perspectivismo ameríndio apresentado por Viveiros de Castro (idem): um complexo de ideias e práticas, uma outra estrutura intelectual, um aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua qualidade perspectiva. É uma concepção segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. O mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista e todos eles são centros de intencionalidade, que apreendem os demais segundo suas próprias e respectivas características. Para o perspectivismo ameríndio uma “essência” humana é comum a todos os seres e o que distingue esses seres é o seu corpo. Como aponta o autor, essa concepção não deve ser pensada como uma

possibilidade lógica, mas uma potencialidade ontológica onde nada impede que qualquer existente seja pensado como pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 46).

De maneira complementar, Albuquerque (2014) aponta que a experiência da ayahuasca institui e dá validade a outro modo de pensar o real, configurando assim o que a autora chama de *epistemologia ayahuasqueira*, cuja característica fundamental é exatamente a dissolução das fronteiras entre homem e animal e entre natureza e cultura engendrando, por conseguinte, outros modos de pensar e conhecer a realidade. Essas exposições nos conduzem a pensar na existência de uma continuidade (e não uma dicotomia) subjetiva entre natureza e cultura, entre humanos e não humanos, e essa continuidade faz com que, no pensamento ameríndio, natureza e cultura sejam parte de um mesmo campo sociocósmico.

Assim, a partir dessa abordagem poderemos trabalhar admitindo a existência de uma dimensão social entre humanos e o *daime*, baseando-nos no pressuposto de que no pensamento ameríndio todos os seres naturais são sociais uma vez que possuem atributos humanos e características sociais. Essa articulação possibilitará que o objetivo desse trabalho seja analisado de maneira mais sólida.

Como aponta Groisman (1996), apesar de originalmente a utilização da ayahuasca ocorrer somente em etnias indígenas, grupos nos quais o xamanismo ocupa papel decisivo, “através do uso da substância, o *daime*, se manifestam os elementos de uma práxis xamânica entre os daimistas” (p. 334-35). Portanto, apesar do espaço de utilização da bebida ser diferente, bem como o nome dado à bebida ser diferente, podemos partir do princípio de que as concepções dos daimistas também estão relacionadas a um critério de inteligibilidade baseado em uma visão xamânica de mundo.

Podemos considerar que a principal oposição entre o conhecimento científico e às lógicas de inteligibilidade xamânica é o seu ideal epistemológico. O que separa essas diferentes concepções de como um conhecimento se produz e se transmite é o fato de que, enquanto nos conhecimentos práticos, como é o caso do perspectivismo ameríndio, a causa e a intenção convivem sem problemas enquanto, na ciência, essa intenção é expulsa e busca-se apenas a determinação da causa formal dos fenômenos (SANTOS, 2009).

Estamos aqui diante de um ideal epistemológico que, longe de buscar reduzir a “intencionalidade ambiente” a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo (...) o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo sistemático e deliberado. O sucesso interpretativo é diretamente proporcional à ordem de intencionalidade de se consegue atribuir ao objeto. Um ente ou um estado de coisas que não se presta à subjetivação, ou seja, à determinação de sua relação social com aquele que conhece

é xamanisticamente insignificante – é um resíduo epistêmico, um “fator impessoal” resistente ao conhecimento preciso (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 51-52).

Assim, a lógica xamânica pode ser entendida como um modo de agir que implica em um modo de conhecer, ela consiste em ver cada evento como sendo uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente. O perspectivismo ameríndio reconhece que tanto os humanos, como os animais ou as plantas são dotados de uma subjetivação espiritual. Há uma relação de interdependência entre todas as coisas, tudo sendo subjetivado (ALBUQUERQUE, 2014).

A ciência moderna por sua vez, é marcada por uma “ruptura ontológica entre ser humano e natureza” (SANTOS, 2009, p. 13). Assim, na ontologia ocidental é total a separação entre natureza e ser humano, fator que desconsidera a possibilidade do *daime* poder ser uma fonte de saber. Por outro lado, dentro das lógicas xamânicas, a ayahuasca é uma das tecnologias utilizadas para estabelecer a mediação entre os humanos e a “inteligência coletiva de cada uma das espécies” (LUNA, 2002, p. 183).

Existe assim um desencontro entre a epistemologia científica moderna e a “ciência” ameríndia. Como supracitado, para a ciência moderna os conhecimentos indígenas e, portanto, as lógicas da tradição xamânica, não são considerados legítimos ou verdadeiros. Esses saberes são produzidos como inexistentes.

O conhecimento científico tem limites intrínsecos em relação ao tipo de intervenção que promove no mundo real. Tais limites são o resultado da ignorância científica e da inabilidade em reconhecer formas alternativas de conhecimento e se interligar com elas em termos de igualdade de partida (SANTOS, 2008, p. 106).

Dessa forma, podemos considerar que a concepção xamânica possui uma perspectiva própria de realidade, da relação entre natureza e cultura, humano e não humano. Isto condiz com as afirmações de Santos (1997) de que “a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia” (p. 52).

Como supracitado, a singularidade dos processos de aprendizagem mediados pela ayahuasca reside no fato de que os saberes não são transmitidos pelos humanos, como tradicionalmente podemos pensar as formas ocidentais de educação, mas pelas plantas ou pelas substâncias de que são portadoras. Dentro da tradição xamânica, o que há é uma constelação de sujeitos de conhecimentos e, portanto, uma ecologia de saberes

(ALBUQUERQUE, 2014). Há, portanto, uma inadequação da visão da ciência moderna que impossibilita a mesma de compreender a lógica ameríndia e, ao analisar os apontamentos desses autores, observamos também que, como aponta Santos (2004) não é possível conceber a possibilidade de uma epistemologia descolada de uma ontologia.

Podemos dizer que o perspectivismo ameríndio é uma forma radical de possibilidade de uma epistemologia que “estilhaça a lógica cartesiana ao estilhaçar, junto com ela, o dualismo homem/animal que preside a ciência moderna, precisamente, quando se considera o tema clássico da transformação do homem em animal” (ALBUQUERQUE, 2014, p. 183). Como aponta Viveiros de Castro (2002), os xamãs possuem a habilidade de transitar entre diferentes realidades ou corpos, assim, o uso da ayahuasca possibilita a transformação de homens ou mulheres em animais ou em outros seres e objetos, diluindo assim as fronteiras entre humanos e animais.

Considerando a possibilidade dessa transformação, podemos concluir que a ciência moderna, como lógica totalitária de mundo é ontologicamente incapaz de compreender a lógica xamânica de mundo (ALBUQUERQUE, 2009). Ainda, diferentemente da perspectiva cartesiana que separa corpo e mente, no perspectivismo ameríndio o “conhecer” não está atrelado somente à razão, já que não há a separação entre processos físicos, psíquicos ou mentais (ALBUQUERQUE, idem).

É importante apontar também que o pensar as plantas como sujeitos de saberes ou como “sujeitos de conhecimento”, implica também compreender que essas plantas são sujeitos que vivem em total articulação com outros sujeitos, daí a ideia de constelação de sujeitos de conhecimento apontada por Albuquerque (2009).

Ao admitirmos o pressuposto da existência de plantas professoras estamos, então, considerando que essas plantas, na realidade, tratam-se de *co-professoras*, pois apenas *ensinam com*, através de uma relação com outrem. E ela realmente só ensina na medida em que é, efetivamente, atualizada no ser humano. Ela precisa de um humano para a descobrir e precisa, também, de um humano para se revelar (ALBUQUERQUE, 2009, p. 22).

Portanto, para compreendermos como funciona o conhecimento, ou como ele é transmitido, é necessário compreendermos quais as ontologias e práticas em que tal conhecimento se funda. Assim, de forma a compreendermos a possibilidade do *daimé* ser uma fonte de conhecimento e explorarmos como ele é produzido e transmitido, devemos considerar em primeiro lugar a ontologia, a cosmologia daimista. Devemos analisar a forma como os daimistas pensam do que é feito o mundo.

2 SANTO DAIME

A expansão das religiões ayahuasqueiras – categoria antropológica que aparece pela primeira vez no livro *O uso ritual da ayahuasca* (LABATE e ARAÚJO, 2002) e que se refere aos movimentos religiosos que possuem origem na Amazônia brasileira – e que têm como uma de suas bases o uso ritualizado da ayahuasca – tem sido acompanhada pelo crescimento dos estudos sobre essas religiões. Esses estudos adquirem relevância da medida em que dialogam com questões clássicas e contemporâneas da antropologia e de outras disciplinas, como o processo de construção de identidade, migração religiosa, relação entre natureza e cultura, sincretismo, sistemas simbólicos, entre outros (LABATE e ARAÚJO, *idem*).

Abordaremos aqui as produções referentes ao Santo Daime, visando fornecer um panorama sobre essa religião, apresentar suas origens, o perfil desse grupo, e identificar as suas principais características para, subsequentemente, apresentar os dados da pesquisa de campo realizada no Céu do Patriarca São José, na cidade de Florianópolis, Santa Catarina. Nos propomos a apresentar o Santo Daime como instituição de forma a explorar a sua cosmologia para que, assim, possamos compreender como se produz e como se transmite o conhecimento a partir do *daime*.

2.1 ORIGENS HISTÓRICAS

Como relatamos na introdução desse trabalho, o Santo Daime é uma religião brasileira de caráter híbrido, formada a partir de um conjunto muito diverso de elementos culturais. A cosmologia e as formas rituais daimistas correspondem a um conjunto de mudanças que aconteciam quando emergia a religião, que surgiu no interior da floresta amazônica no início do século XX e cuja principal característica é a ingestão da bebida psicoativa chamada *daime*, uma resignificação da milenar bebida indígena de nome ayahuasca preparada, em geral, a partir de três elementos naturais: O cipó (*Banisteriopsis caapi*), a folha (*Psychotria viridis*) e água (LABATE, PACHECO, 2002).

Essa religião pode ser definida como um movimento eclético de caráter espiritualista, pensando esse ecletismo mais como um conjunto de valores do que uma escola

de pensamento. Essa denominação é adequada, pois representa a existência de diversos sistemas religiosos e cosmológicos dentro da doutrina do Daime: umbanda, esoterismo, espiritismo kardecista, catolicismo, entre outros. A palavra doutrina, aqui, serve tanto para delimitar a identidade social e grupal daqueles que estão ligados ao grupo como representa também o conjunto de significados que define as motivações grupais (GROISSMAN, 1999).

Sua fundação remonta aos anos 20 e 30 no interior do estado do Acre, no Brasil e sua organização, bem como sua cosmologia e suas características rituais, remontam aos processos de urbanização que ocorriam no país na época. Originalmente, o grupo que formou o Santo Daime era composto, praticamente, de ex-seringueiros que com o declínio da exploração da borracha, passaram a viver na cidade de Rio Branco – Acre (GOULART, 2002).

Um desses seringueiros foi Raimundo Irineu Serra (1892 – 1971), o Mestre Irineu¹⁰, maranhense e fundador do primeiro núcleo do Santo Daime no Brasil. Enquanto exercia o seu ofício de seringueiro, entrou em contato com os nativos da Amazônia, perto da fronteira acreana com a Bolívia e, a partir daí, iniciou-se no uso ritual da ayahuasca. Mestre Irineu foi um dos líderes espirituais mais importantes da doutrina, em conjunto com Sebastião Mota de Melo (1920 – 1990), ou Padrinho Sebastião.

Como aponta Albuquerque (2011), na década de 30 do século XX, na periferia da cidade de Rio Branco, Estado do Acre, Brasil, Raimundo Irineu reuniu um pequeno grupo de pessoas que eram negras em sua maioria e (...)

Começou o trabalho com a ayahuasca operando, nesse processo, uma cristianização do uso da bebida que passou a obter o *status* de sacramento religioso, além de outra denominação: *daime*. A expressão *daime*, além de mais fácil de ser pronunciada (do que ayahuasca) remete ao verbo *dar*, indicando a invocação que deve ser feita ao espírito da bebida no momento de sua ingestão (ALBUQUERQUE, 2011, p. 153).

No que tange a transformação simbólica da ayahuasca em *daime*, sacralizando a bebida, é exatamente o “resgate crístico pela via enteógena” (ALVERGA, 1998, p. 20), um dos fundamentos essenciais do Santo Daime. Diferentemente de outras religiões e caminhos espirituais, o contato com o sagrado nessa religião se dá por meio da utilização das plantas sagradas, neste caso, pela ingestão do *daime*. Uma evidência imediata disto é a centralidade da bebida para a sobrevivência da religião e, portanto, a conseqüente necessidade da matéria prima (a folha e o cipó) para o seu preparo. Isto implica, necessariamente, a preocupação com

¹⁰ Couto (1989) fornece uma biografia de Raimundo Irineu Serra, apresentado a trajetória pessoal do mesmo até se tornar Mestre Irineu.

o plantio das espécies e o cuidado com a floresta amazônica, seu *habitat* natural (ALBUQUERQUE, 2011 p. 10).

Como aponta Metzner (2002), o uso de enteógenos aparece como uma possibilidade do sujeito reencontrar a divindade que habita dentro de si, fazendo com que esse sujeito possa “voltar a ser ele novamente” (p. 20). O processo de expansão de consciência, aqui, se aproxima do sentido socrático do autoconhecimento¹¹, integrando-se à visão dos xamãs que utilizam a ayahuasca, “pois eles afirmam que a beberagem não só lhes dá uma ideia mais profunda de si mesmos como também uma nova e melhor maneira de viver” (p. 23).

A religião do Santo Daime engloba duas vertentes principais: A “linha do Alto Santo” e a “linha do Padrinho Sebastião”. O levantamento feito por Labate, Rose e Santos (2008) aponta que “a linha do Alto Santo” permaneceu praticamente restrita ao estado do Acre e que seus centros funcionam de maneira autônoma, apesar de reivindicarem uma origem comum e manterem relações de proximidade. Em 2008, de acordo com o levantamento realizado, essa vertente do Santo Daime contava com oitocentos adeptos.

Já a “linha do Padrinho Sebastião” se expandiu nacional e internacionalmente a partir do final da década de 70 e o principal grupo dessa linha é a Igreja do Culto Eclético de Fluente Luz Universal (ICEFLU), originalmente conhecida como Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), entidade civil e instituição religiosa que articula e coordena o funcionamento de núcleos daimistas ligados ao ramo do Padrinho Sebastião, como é o caso do Céu do Patriarca São José, localizado em Florianópolis, no estado de Santa Catarina, Brasil. Atualmente, o líder do ICEFLU é o Padrinho Alfredo Gregório (1950-), filho de Sebastião de Mota Melo e de Rita Gregório de Melo (1925-), também conhecida como Madrinha Rita.

Quando Raimundo Irineu Serra morreu, o Padrinho Sebastião introduziu mudanças organizacionais no Santo Daime como, por exemplo, como aponta Labate (2002), a inclusão de práticas de incorporação em suas cerimônias, aproximando-se assim tanto da umbanda como do kardecismo espírita. Segundo Labate (*idem*), essas diferentes práticas ainda estão em fase de consolidação dentro do corpo doutrinário do Santo Daime e são características da “Linha do Padrinho Sebastião”, fator que distancia o grupo da sua matriz original, o Alto Santo¹².

¹¹ Para Sócrates, o auto-conhecimento seria a auto-observação, o conhecer-te a ti mesmo.

¹² Labate (2002) também aponta que até momento não havia sido realizada nenhuma pesquisa sobre o processo de modulação dessas diferentes práticas dentro do conjunto simbólico daimista.

Além disso, Padrinho Sebastião adicionou uma nova missão à doutrina do Santo Daime, que consistia em realizar um êxodo da religião. A partir daí, o CEFLURIS começou a se espalhar pelos principais centros urbanos no Brasil, em cidades como São Paulo e Rio de Janeiro e, atualmente, como aponta o sítio eletrônico do Santo Daime (www.santodaime.org) existem aproximadamente cinquenta igrejas do Santo Daime no Brasil. Assis e Labate (2014)¹³ apontam que o processo de diáspora do Santo Daime alcançou ao menos 43 países, entre eles Estados Unidos, Canadá, México, Espanha, Holanda, Japão entre outros, totalizando cerca de 60 centros. O ICEFLU conta atualmente com cerca de seis mil participantes filiados no Brasil e no exterior.

2.1.1 A diáspora do Santo Daime e os movimentos neo-xamânicos

Balzer (2002) comenta que alguns líderes desses núcleos do Santo Daime localizados em centros urbanos começaram também a viajar para o exterior, organizando rituais daimistas ao redor do mundo. É importante apontar que a expansão da ayahuasca em âmbito internacional implica em diversas consequências políticas, legais, éticas e sociais. A compreensão da ayahuasca como um psicoativo tem gerado diversos conflitos e polêmicas em diferentes países, colocando em xeque a legitimidade do Santo Daime como grupo religioso chegando a, em alguns locais, ameaçar a sua existência.

Como apontam Assis e Labate (2015)¹⁴

Ocorre uma expansão global do uso ritual e terapêutico da ayahuasca - bastante ligada às redes de espiritualidade Nova Era – promovida através de indígenas, vegetelistas, terapeutas e facilitadores diversos, especialmente para a América do Norte e a Europa. Cada país trata a questão da ayahuasca de maneiras distintas, o que produz variadas configurações desses grupos em cada local. Enquanto na Holanda, que possui uma legislação de drogas relativamente tolerante, os grupos do Santo Daime são bastante estruturados e contam com dezenas de pessoas, na Alemanha, os rituais daimistas são proibidos e seus grupos, pequenos, esparsos e pouco organizados (p. 9).

Em conjunto a isso, um dos impactos do processo de diáspora da ayahuasca foi o surgimento de psicodélicos que possuem os mesmos princípios ativos da bebida e, ainda, o

¹³ A obra apresenta um panorama sobre a internacionalização das religiões ayahuasqueiras brasileiras.

¹⁴ A antropóloga Beatriz Labate e o psicólogo Clancy Cavnar lançaram no dia 28 de novembro de 2016 o livro “The World Ayahuasca Diáspora” que pode vir a contribuir para uma discussão aprofundada sobre o tema em questão.

surgimento do chamado “turismo ayahuasqueiro”, onde experiências com ayahuasca passaram a ser oferecidas como parte de pacotes turísticos. No que tange o Santo Daime como religião, Balzer (2002) assinala que o processo de internacionalização da doutrina foi marcado por um processo informal e pouco institucional, onde as cerimônias ocorreram primeiramente em modelos de *workshops*, até que rituais mais estruturados começassem a ganhar espaço.

De acordo com Groisman (2000), o primeiro ritual não-oficial do Santo Daime no exterior ocorreu em 1987, nos Estados Unidos, e o primeiro ritual oficial ocorreu na Espanha, em 1989. Em diversos países onde o Santo Daime se expandiu, estão sendo “travadas batalhas jurídicas. A expansão das religiões ayahuasqueiras (...) tem levantado questões como: quais substâncias são legítimas? Quais critérios devem prevalecer? O cultural, o farmacólogo, o jurídico?” (LABATE, 2005, p. 447).

Outra questão que vem sendo discutida, como mostra Labate (2005) trata de saber quem possui legitimidade sobre a ayahuasca. Segundo a autora, dependendo do interlocutor, argumenta-se que os usos tradicionais (indígenas) seriam terapêuticos, enquanto os demais usos, sejam eles religiosos ou não, representariam desvios das práticas indígenas. Existem ainda publicações, como a de Jan Weinholt (2007 apud LABATE, 2005), que buscam refletir sobre os “equivocos e fracassos” rituais no contexto europeu, problematizando a questão da eficácia ritual da ayahuasca e do Santo Daime em um contexto sociocultural exógeno ao brasileiro.

Em suma, a expansão do Santo Daime seja no Brasil como para o exterior não pode deixar de ser pensada dentro desse cenário internacional que inclui turismo xamânico, um mercado psicodélico, além de um vasto debate jurídico sobre a questão da legalização da bebida. Diversos sujeitos e grupos sociais enfrentam as imposições dos estados nacionais e realizam cerimônias na ilegalidade – clandestinidade – como, por exemplo, na Alemanha, onde apesar do Santo Daime ser proibido a religião continua a praticar seus trabalhos. A legalidade, nesses cenários, aparece exatamente como um processo de legitimação (BALZER, 2002).

Outra questão levantada por Balzer (*idem*) diz respeito ao fato dos rituais do CEFLURIS realizados fora do Brasil estarem atrelados a uma esfera de um mercado chamado de religiões da Nova Era. O autor aponta que isso implica não somente na transposição desses rituais para um contexto cultural diferente, como também para a mudança na própria maneira de acessar esses rituais. “No Brasil, as pessoas aderem aos rituais ayahuasqueiros das religiões daimistas vindo a conhecer o grupo através de amigos, parentes (...). Por contraste, os participantes alemães ficaram sabendo destes rituais por um anúncio em revista” (p. 525).

Ponderando essas informações, podemos considerar que os rituais ayahuasqueiros realizados fora do Brasil muitas vezes não faziam parte de um grupo religioso estabelecido, mas apelavam – e apelam – para os círculos da Nova Era (BALZER, 2002). Labate (2002), por sua vez, assiná-la que esse movimento Nova Era também está presente no Brasil. Buscando fugir do caráter religioso, mas ainda assim, produto da chegada das matrizes das religiões ayahuasqueiras às grandes metrópoles urbanas do país, novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca surgiram nos grandes centros brasileiros. Só em Florianópolis, além das igrejas do Santo Daime e do núcleo da União Vegetal existentes, em uma rápida pesquisa é possível encontrar ao menos cinco outros grupos que praticam rituais com a ayahuasca.

Magnani (1995, 1996 apud LABATE, 2000) estabelece como um dos subconjuntos dessa Nova Era o neoxamanismo, que contempla grupos que usam as plantas de poder supracitadas¹⁵. Dentro desses grupos, existe o que Labate (2000) chama de neoxamãs: brancos que formulam novas religiosidades a partir do suposto arcabouço do xamanismo indígena. Os neoxamãs promovem atividades em centros holísticos urbanos ou através de viagens, com o objetivo de “consumir aspectos das culturas nativas consideradas portadoras de saberes ancestrais” (LABATE, 2000, p. 325).

O neoxamanismo contempla práticas distintas que são bastante variadas entre si. Dentro de um movimento Nova Era, as cerimônias neo-xamânicas expressam uma tendência de terapeutização, onde práticas alternativas – utilização da ayahuasca – ganham ênfase através de seus projetos de autoconhecimento e aperfeiçoamento espiritual (diferente da legitimidade que ela possui nas religiões ayahuasqueiras ou entre indígenas). Esses pequenos grupos experimentais, os neo-ayahuasqueiros, utilizam a bebida em diversos contextos e conduzem as suas cerimônias de diversas maneiras, aspectos que mostram a própria segmentação do consumo da ayahuasca no Brasil como também o ecletismo presente nos movimentos Nova Era (LABATE, 2002).

2.1.2 Santo Daime – um balanço bibliográfico

Labate, Rose e Santos (2008) apresentam um balanço bibliográfico das produções feitas até então sobre o Santo Daime (nas suas vertentes Alto Santo e ICEFLU), a União do

¹⁵ Especificamente, o autor busca identificar se esses grupos e a sociabilidade dos mesmos implicam em um *estilo de vida* diferenciado da metrópole.

Vegetal e a Barquinha. Simbolicamente, a utilização da ayahuasca engendra todo um sistema de significados específicos de acordo com a tradição cultural onde ela estiver sendo ingerida.

Labate, Rose e Santos (2008) declaram que a expansão do ICEFLU “reflete-se também nas pesquisas sobre as religiões ayahuasqueiras: aproximadamente trinta das quarenta e duas dissertações de mestrado e teses de doutorados produzidas no Brasil até 2007 tratam dessa organização” (p. 27). Segundo o levantamento dos autores, havia até então trinta e cinco dissertações de mestrado que tratavam das religiões ayahuasqueiras e sete teses de doutorado, sendo que a tese de doutorado de Alberto Groisman (2000) foi a primeira etnografia das religiões ayahuasqueiras realizadas no exterior. Até o momento havia apenas um trabalho de pós-doutorado, onde o autor Alberto Groisman (2007) estuda a legalização das religiões ayahuasqueiras brasileiras nos Estados Unidos.

Labate, Rose e Santos (2008) apontam que em âmbito nacional haviam sido publicados até então cinquenta e dois livros relacionados às religiões ayahuasqueiras, noventa artigos haviam sido publicados em livros, setenta trabalhos apresentados em eventos e já haviam quarenta e dois trabalhos acadêmicos sobre o assunto, como supracitado. Havia também mais de cem artigos e trinta livros publicados internacionalmente sobre o tema até então, a maior parte deles publicados no Estados Unidos, seguidos pela Alemanha. A maior concentração desses trabalhos é na área de Antropologia, mas outras áreas como Ciências Sociais, História, Comunicação, Psicologia, Ecologia, entre outras, também possuem produções relacionadas ao tema.

Labate, Rose e Santos (idem) também apontam a existência de livros escritos por lideranças e participantes dos grupos ligados ao Alto Santo: *Contos da Lua Branca, histórias do Mestre Raimundo Irineu Serra e de sua Obra Espiritual* (2003), de Florestan Maia Neto; como também um conjunto de publicações de ex-adeptos que apresentam críticas e acusações a alguns destes grupos religiosos: *Santo Daime- fanatismo e lavagem cerebral* (1995), escrito pela ex-adepta Castilla; e *Tragédia na seita do Daime* (1995) redigido por Mourão, padrao de um adepto do grupo. Ainda, o próprio ICEFLU possui uma publicação oficial chamada *Normas de ritual* (1997), onde são apresentados dados sobre o formato e significado dos rituais realizados por grande parte dos grupos daimistas.

Uma revisão sistemática nos portais Scielo e Capes nos mostram que o volume de publicações de artigos relacionados ao Santo Daime e às religiões ayahuasqueiras continua aumentando em periódicos revisados por pares. Desconsideramos aqui os resultados que envolvem a maneira com que a ayahuasca é utilizada em outros contextos que não o religioso – o ameríndio, por exemplo. Em geral, os artigos publicados sobre o assunto abordam

questões relacionadas aos processos de legalização da ayahuasca; à internacionalização do Santo Daime; aos aspectos religiosos da doutrina; ao uso da ayahuasca como farmacológico; ao uso do *daimé* em processos terapêuticos para tratar doenças como a depressão e vícios, entre outros. Há também um artigo relacionado ao papel da música no contexto do Santo Daime e outro artigo que trata do uso da ayahuasca por grávidas e crianças.

O artigo de Albuquerque (2011) aproxima-se do que exploramos nesse trabalho. Este artigo trata dos processos educativos na religião do Santo Daime e utiliza a categoria *epistemologia ayahuasqueira*, que se mostra bem propícia para o que pretendemos analisar nesse trabalho. A autora faz uma reflexão sobre a ayahuasca sendo uma planta professora pelo meio da qual é possível obter conhecimentos, mas não há em seu artigo uma discussão sobre o que seria conhecimento para os daimistas. Ainda, a autora foca seu trabalho em um diálogo voltado para a educação, enquanto aqui o diálogo pretendido é epistemológico.

La Rocque Couto (2002) aponta também que, por estar profundamente relacionada com a floresta amazônica, a doutrina religiosa do Santo Daime faz parte do folclore da região como uma instância de cura espiritual e como uma significativa manifestação de religiosidade popular no Brasil.

Segundo o autor, o *daimé* como bebida estabelece uma teia mítica que vivencia o cristianismo de uma maneira própria, em um ritual de festa e significados. La Rocque Couto (idem) aponta a existência de um universo simbólico que tem como base a ideia de Império Juramidã, um império espiritual instrumentalizado na forma de um ritual que envolve cânticos, bailados e a ingestão do *daimé* como algo fundamental para a doutrina.

Ainda, nos interessa o trabalho “*Eu venho da floresta*”: *Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*, de Alberto Groisman (1999). Nesse trabalho, o autor investiga as principais categorias da cosmologia daimista, relacionando-as a outras manifestações religiosas brasileiras e ao xamanismo amazônico. A seguir, apresentaremos algumas dessas categorias de forma a explicar os aspectos da religião do Santo Daime para, em seguida, abordarmos os caminhos metodológicos que possibilitaram a realização dessa pesquisa.

2.2 A COSMOLOGIA DAIMISTA

Como vimos, as figuras centrais do Santo Daime são Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, líderes espirituais sistematizaram procedimentos rituais, deixaram orientações espirituais e sintetizaram os ensinamentos da doutrina através de seus hinários: *O Cruzeiro* e *O Justiciero*, respectivamente. Eles representam individualizações dos comportamentos recomendados pelos fundamentos doutrinários do grupo e seus hinários são considerados para o Santo Daime como o tronco de uma árvore de conhecimento. Os hinos são considerados mensagens espirituais e organizam os trabalhos a partir de seu conteúdo (GROISMAN, 1999).

Labate e Pacheco (2002) apontam que o Santo Daime foi formado a partir de um conjunto muito diverso de elementos culturais e, devido a isso, é uma tarefa complicada identificar com clareza as origens e práticas características dessa religião, tendo em vista o profundo hibridismo que marca tanto a própria religião do Santo Daime como a formação da cultura brasileira. Apesar disso, os artigos de Labate e Pacheco (2002), de Goulart (2002) e o livro de Groisman (1999) contribuem de forma a nos aproximarmos da cosmologia compartilhada pelos daimistas, enriquecendo assim nosso conhecimento dessa religião além de fornecer as bases necessárias para que, posteriormente, possamos compreender as narrativas daimistas a partir de suas próprias concepções de mundo.

Goulart (2002) aponta que alguns elementos e práticas do Santo Daime apresentam um caráter maranhense, como a realização de mutirões e das festas aos santos cristãos, diretamente ligadas ao catolicismo popular. A devoção aos santos cristãos é uma prática tradicional dos membros do Santo Daime, que realizam muitos de seus trabalhos espirituais nessas datas festivas. Essas datas constituem “o ponto de partida para a elaboração do calendário ritual e da forma assumida pelas cerimônias da religião do Santo Daime¹⁶” (GOULART, 2002, p. 288).

Em conjunto a isso, os daimistas foram construindo todo um conjunto conceitual, tomando a clássica oposição corpo-alma do catolicismo e ligando-as a influências do espiritismo kardecista. Uma dessas influências diz respeito à utilização da noção de “evolução”, muito presente em diversos hinos do Santo Daime para depreciar todo um

¹⁶ Há uma reinterpretação de antigas práticas católicas dentro da doutrina do Santo Daime, por exemplo, no lugar de várias festas de santos, cada qual ocupando quinze dias ou mais, o “festival” daimista realiza um número reduzido de cerimônias religiosas cuja duração não ultrapassa um dia. Goulart (2002) explora alguma dessas ressignificações em sua obra.

conjunto de atitudes e sentimentos. Por exemplo, comportamentos considerados apegados à matéria são considerados como “menos evoluídos” (GOULART, *idem*).

Labate e Pacheco (2002) partilham da mesma opinião e ainda apresentam domínios como as danças de origem europeia (valsa e mazurca) que, devidamente abrazeiradas, foram incorporadas na doutrina do Santo Daime. Ainda, outras expressões culturais como o esoterismo europeu, o espiritismo kardecista, as religiões afro-brasileiras e as práticas ayahuasqueiras indígenas foram incorporadas ao Santo Daime.

Labate e Pacheco (*idem*) também apontam a relevância do Maranhão, estado de origem de Raimundo Irineu Serra, no que concerne a formação do *ethos*¹⁷ do Santo Daime. Um dos exemplos dessa relevância é o próprio uso do termo “doutrina”, muito usado no Santo Daime. “Doutrina” é um termo usado no Maranhão para “as cantigas rituais de tambor de mina, pajelança e terecô, muitas vezes associadas a entidades espirituais específicas” (p. 318). Em adição, “tambor de mina” é o nome maranhense dado aos cultos de possessão de origem africana praticados em terreiro, mostrando assim a influência da religiosidade afro-brasileira na formação do Santo Daime. “Pajelança”, por sua vez, se refere a uma manifestação religiosa típica da cultura maranhense.

Labate e Pacheco (*idem*) apontam também o uso recorrente no Maranhão de termos como *balanço*, sendo esse associado ao movimento das ondas do mar; e *firmeza*, um atributo-chave dos bons curadores. Os termos *balanço* e *firmeza* aparecem constantemente em diversos hinos do Santo Daime, entre eles “Firmeza”, “A meu pai peço Firmeza”, “Eu Balanço” e “Subi”. Há uma ênfase constante na necessidade de coragem, entrega, confiança e assim por diante. O adepto deve estar “firme”, “se compor em seu lugar” para “aguentar a força do *daime*”, suportar o “balanço” que virá (LABATE, PACHECO, 2002, p. 320).

Muitas noções daimistas, entre elas as de *firmeza* e *balanço*, estão ligadas a um ideário de guerra, de uma batalha astral onde ocorre um combate entre as entidades da luz (bem) e das trevas. Embora, como aponta Groisman (1999) essas características também estejam presentes no xamanismo indígena ayahuasqueiro, Labate e Pacheco (2002) consideram que alguns dos elementos presentes no Santo Daime, que tem usualmente sido interpretados como derivados de práticas indígenas podem, na verdade, “remontar às tradições de cura características da pajelança maranhense” (p. 321).

¹⁷ Compreendemos *ethos* aqui como um conjunto de costumes e traços comportamentais característicos de uma determinada coletividade.

Entretanto, como aponta Goulart (2002) a partir de relatos recolhidos a partir de entrevistas realizadas na comunidade do Céu do Mapiá (a mesma em que Groisman (1999) realizou sua pesquisa),

O ponto alto do Santo Daime é a ingestão de uma “planta-espírito”, por meio da qual se realiza o contato com a realidade sagrada. Os relatos que contam a respeito das primeiras experiências do Mestre Irineu com a ayahuasca são vividos pelos daimistas como um mito que discorre sobre a transformação do homem num vegetal. Esse mito é atualizado nos rituais e, de um modo geral, na experiência de cada adepto (GOULART, 2002, p. 300).

Podemos observar que o relato apresentado por Goulart (2002) apresenta dados que se aproximam das lógicas de inteligibilidade xamânicas e das concepções do perspectivismo ameríndio supracitado. A transformação do homem em um vegetal nos aponta exatamente o que seria “assumir uma outra perspectiva” ou ainda “tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido”, como aponta Viveiros de Castro (2015, p. 50). O mito relatado acima, assim como quando tratamos do tema da transformação dos seres humanos em animais ou em outros seres e objetos (ALBUQUERQUE, 2009), nos põe em contato com uma outra possibilidade epistemológica e ontológica.

Apesar de Labate e Pacheco (2002) apontarem que muitas práticas do Santo Daime remontam às tradições de cura maranhenses, existe um vasto debate a respeito do sistema xamânico estar inserido no contexto dessa religião. Apresentaremos esse debate a seguir, de forma a nos aprofundarmos sobre as concepções ontológicas e cosmológicas presentes no Santo Daime.

2.2.1 Santo Daime e a inteligibilidade xamânica

Considerando que partimos do pressuposto da ayahuasca, do *daime*, ser uma planta-mestre que pode ser considerada como um sujeito de conhecimento – para que assim possamos entender como esse conhecimento se produz e se transmite – uma das categorias de conhecimento que estamos explorando é o conhecimento xamânico. Portanto, se faz relevante abordarmos a discussão a respeito do sistema xamânico estar inserido no contexto do Santo Daime. Como veremos, o uso do Santo Daime tem sido considerado xamânico por alguns pesquisadores.

Em um levantamento bibliográfico realizado por Groisman (1999), o autor aponta que Clodomir Silva (1985) é o primeiro a abordar a aproximação entre as concepções daimistas e as experiências xamânicas indígenas e aponta que o Santo Daime é uma religião inserida no contexto de práticas xamânicas. A religião seria marcada por um transe xamânico individual e coletivo. Groisman (1999) aponta que a argumentação de Silva se baseia no fato de que a iniciação das pessoas da alta hierarquia daimista caracteriza-se por uma autêntica iniciação xamânica.

La Rocque Couto (1989 apud GROISMAN 1999) desenvolve o argumento do xamanismo coletivo, transmitindo assim a ideia de que no Santo Daime todos seriam xamãs em potencial, já que existem elementos que os aproximam o xamanismo dessa religião ayahuasqueira como, por exemplo, a semelhança da luta do xamã contra a doença e o objetivo da cura presente no Santo Daime. Como aponta Labate (2002), MacRae (1992) sustenta o mesmo ponto de vista.

Groisman (1999) possui uma outra tese e o objetivo na sua obra é o de analisar o alcance da influência do xamanismo indígena na construção da visão de mundo e nas práticas religiosas dos adeptos do Santo Daime. Para isso, ele investiga a emergência de um *ethos* xamânico entre o grupo daimista e identifica o Santo Daime como possuidor do que o autor chama de uma práxis xamânica, e não como um sistema xamânico por excelência.

A questão que o autor levanta e que deve ser explicitada aqui é sobre a possibilidade de um processo ritual indígena poder ser transposto para uma situação social motivada por uma cosmologia não indígena, no caso, uma cosmologia daimista. Segundo o autor, definir a base ideológica de uma cultura como xamânica implica em reconhecer que todos aspectos desta cultura foram e são influenciados por práticas xamânicas. Seria esse o caso do Santo Daime? Ainda, o xamanismo deve ser compreendido como uma instituição social, como uma religião ou como um sistema de conhecimento?

Groisman (*idem*) considera o xamanismo como um sistema de conhecimento que abrange a totalidade das dimensões do social e classifica o Santo Daime como um fenômeno religioso peculiar que permite o uso de uma substância psicoativa num contexto simbólico estruturado onde elementos de diferentes tradições, inclusive o xamanismo, foram aglutinados e organizados criativamente, de forma a constituir um contexto simbólico para o uso ritual da bebida.

Para Groisman (*idem*), o xamanismo está incluído no campo mitológico do grupo. O autor compara concepções indígenas e concepções daimistas e constata que a cosmologia e as práticas rituais de outras culturas da região sugerem esta aproximação da cultura daimista

com o xamanismo regional. Entretanto, embora influenciado pela tradição xamânica do uso da ayahuasca, o Santo Daime institucionaliza o uso da bebida num contexto em que as práticas xamânicas são reelaboradas como parte do repertório ritual e da cosmologia e não como um sistema de conhecimento total.

Para o autor, no Santo Daime o conhecimento xamânico foi preservado enquanto práxis, um conjunto sintético e interconectado de conhecimento prático e teórico produzido e transmitido transculturalmente pela memória coletiva e pelo próprio uso da bebida. A conclusão do autor, assim, é que há uma relação entre os dois sistemas como, por exemplo, a concepção que há duas realidades no universo, o mundo material e o espiritual; o uso de plantas de poder, alianças e identificação, personificação dos espíritos, entre outras.

A práxis xamânica, aqui, deve ser compreendida como uma relação dialética entre pensamento e ação. Segundo Groisman (idem) a ação xamânica é uma atitude sintética que envolve a visibilidade dos atos e a invisibilidade das intenções no todo social, colocando em movimento percepções e motivações acerca do mundo. O xamã coloca nos rituais elementos objetivos e subjetivos do social em movimento.

Esses elementos podem ser percebidos na cosmologia daimista onde, por exemplo, os daimistas consideram o *daime* um ser da floresta. Como aponta Groisman (idem), o jagube é a força e a rainha é a luz, representando o princípio masculino e o princípio feminino, respectivamente. Segundo o autor, na visão de mundo daimista a floresta é um território sagrado, fonte de conhecimento sobre a espiritualidade e a sobrevivência. Neste sentido, as plantas animais e os lugares da floresta tem espíritos que entram em contato com o ser humano.

A cosmologia do grupo encontra também no *daime* uma entidade espiritual, um ser. Assim, ele é (...)

Ao mesmo tempo substância física e espiritual, um ser da floresta produzido pela união física e simbólica da luz da rainha e da força do jagube fundidos pela força do social. Assim sua produção e existência lhe atribuem um caráter transcendente, sintético, paradigmático. O *daime* é uma bebida sagrada e, ao mesmo tempo, é um ser da floresta contido na substância (GROISMAN, 1999, p. 100).

Segundo La Rocque Couto (2002), o *daime* é uma bebida sagrada para os participantes dessa religião. É uma bebida que “é um veículo de comunhão entre pessoas e seres espirituais. É objeto de veneração, agente de revelação e conhecimento, podendo ser entendida como um processo cognitivo” (p. 392). Observamos que, como apontado pelos

autores, o *daime* assume um valor transcendente dentro da doutrina, já que a bebida é dotada de grande poder simbólico e de coesão social.

Assim, com base nos argumentos desses autores, podemos considerar que o Santo Daime é marcado, para além do uso da substância conhecida usualmente como ayahuasca, como uma religião que possui um contexto simbólico construído a partir de elementos de diversas tradições. Da mesma forma que Groisman (idem) considera que há elementos de uma práxis xamânica no Santo Daime, podemos considerar a partir dos apontamentos de Labate e Pacheco (2002) que existem também elementos das tradições maranhenses que compõe o *ethos* do Santo Daime.

Há uma congruência entre diversos aspectos e, apesar das diferentes origens, esses aspectos combinam-se de forma a constatar uma dimensão de interculturalidade no Santo Daime que é marcada, fundamentalmente, pela mestiçagem que opera entre diversas tradições tais como: a indígena, o cristianismo, influências africanas, o espiritismo e o esoterismo. Sendo assim, portanto, uma doutrina plural e hibridizada. A religião do Santo Daime realiza uma tradução dessas tradições de forma a criar e desenvolver uma doutrina com uma “proposta pedagógica própria, um conteúdo de ensino (saberes), um método, uma visão de conhecimento e formas de disciplinamento” (ALBUQUERQUE, 2011, p. 155).

3 COMUNIDADE CÉU DO PATRIARCA SÃO JOSÉ

Um dos primeiros acontecimentos que possibilitaram o meu contato com a ayahuasca ocorreu há dez anos, quando perguntei ao meu primo qual era a religião dele. Ao ouvir “União do Vegetal” como resposta, não fui capaz de conter minhas risadas. No ano de 2013, tive a oportunidade de ir ao Céu do Patriarca São José, uma igreja do Santo Daime localizada em Florianópolis. Ironicamente, as risadas provenientes da resposta de meu primo, adepto de outro grupo que também tomava essa bebida, transformaram-se em uma densa curiosidade pela mesma.

Neste capítulo, apresentaremos os resultados do trabalho de campo realizado no Céu do Patriarca São José, comunidade do Santo Daime localizada no norte de Florianópolis, no estado de Santa Catarina, Brasil. Serão exibidos tanto dados referentes à própria organização da comunidade, como também descrições de algumas das cerimônias e ritos espirituais da religião. Através do trabalho de campo, da participação nas cerimônias do Santo Daime, e das entrevistas realizadas, tive acesso a vivências grupais bem como individuais. Tendo isso em vista, serão expostos alguns relatos referentes às entrevistas realizadas com cinco participantes do Santo Daime, de forma a atingirmos o objetivo desse trabalho e nos encaminharmos para as considerações finais.

3.1 DADOS ETNOGRÁFICOS

A comunidade Céu do Patriarca São José, dirigida pelo padrinho Ênio Staub e pela madrinha Beth Moreira, onde colhemos os dados etnográficos dessa pesquisa, se localiza no bairro da Vargem Grande, especificamente, na Servidão Nelson Leopoldo dos Santos, nº 500. Para chegar lá é necessário se dirigir ao norte da cidade e, dentro do bairro, seguir até o final do mesmo. Dentro da comunidade a estrada é, em sua maioria, de terra batida e após entrar na Servidão Nelson Leopoldo dos Santos, é necessário percorrer cerca de 500m até chegar à comunidade e aproximadamente mais 500m para chegar à igreja.

É improvável que alguém descubra que lá existe uma comunidade do Santo Daime “por acaso”, já que mesmo passando frente do local não há indícios de que ali exista uma comunidade ou qualquer sinal de uma igreja onde se realizam trabalhos espirituais. Isso é

demonstrado, inclusive, a partir dos próprios relatos das pessoas que entrevistamos. Com exceção de um entrevistado que foi à comunidade a trabalho, os outros entrevistados conheceram o Santo Daime através de amigos ou familiares.

O Céu do Patriarca São José se localiza dentro da Ecovila São José, portanto, existe ali uma comunidade, uma associação de pessoas que trabalham em conjunto para manter o funcionamento do Santo Daime como também o bem estar de todos que vivem ali. Durante o caminho é possível observar diversas casas de pessoas – aproximadamente trinta – que residem no local. Tarefas como cuidar da estrada, cortar a vegetação e preparar o *daime* são responsabilidades de todos. Todas as atividades se baseiam em trabalhos comunitários e diversos mutirões são realizados para manter o cuidado para com a comunidade.

Na comunidade, além das casas das famílias, existem quartos para hospedagens de visitantes, como também uma cozinha geral e banheiros públicos. Ainda, ao chegar na igreja, é possível perceber que a mesma se localiza numa região montanhosa e cercada por florestas. Devido à vasta vegetação, diversos animais residem no entorno da Ecovila, dos quais já tive a oportunidade de observar macacos, tucanos, lagartos e graxains.

O sítio eletrônico Ecovila São José (www.ecovila.org.br) possui as informações básicas referentes ao Céu do Patriarca que, legalmente, possui o nome de Associação Ambientalista Comunitária Espiritualista Patriarca São José (ACEPSJ). De acordo com o site da própria associação, essa Ecovila foi fundada no ano de 1996 e possui como objetivos organizar o trabalho voluntário para a consolidação de um movimento comunitário e de Educação Ambiental. Como supracitado, essa comunidade do Santo Daime faz parte do ICEFLU, da “Linha do Padrinho Sebastião”.

Meu primeiro contato com os daimistas foi realizado no terceiro domingo do mês de Agosto, do ano de 2013. Os primeiros e terceiros domingos de cada mês servem para receber os interessados em conhecer os trabalhos espirituais do Santo Daime, que devem preencher uma ficha de anamnese e receber as orientações básicas sobre os trabalhos, bem como os dias de cerimônia, entre outras informações que julgarem importantes. Não há ninguém específico que possua a função de orientar os interessados em conhecer o Santo Daime. Pude inclusive presenciar pessoas que nunca haviam tomado o *daime* indo diretamente nos dias que haviam cerimônias e recebendo as orientações necessárias momentos antes dos trabalhos começarem. Presenciei poucas pessoas sendo orientadas a não participarem dos trabalhos e irem embora.

De maneira geral, as informações passadas dizem respeito a cuidados e orientações que devem ser tomados antes, durante e após a participação nos trabalhos. Um

desses cuidados diz respeito à dieta: deve-se abster de carne, sexo e drogas (incluindo o álcool), três dias antes e três dias depois das cerimônias. Essas abstinências são consideradas elementos importantes e servem para limpar e preparar o organismo. Notamos aqui uma aproximação com o xamanismo amazônico. Como aponta Luna (2002), nas tradições xamânicas “há necessidade de suprir certos pré-requisitos para que seja possível entrar em diálogo com a ayahuasca. A pessoa deve guardar uma dieta rigorosa e tem que guardar as suas energias sexuais” (p. 186).

Outra informação passada aos iniciantes diz respeito aos dias dos trabalhos. Todos os rituais na religião do Santo Daime são designados “trabalhos”. Essa noção, como aponta Cemin (2002) nomeia o “trabalho espiritual”¹⁸ que aplica-se sobre o corpo, o pensamento, as produções simbólicas e o imaginário. O repertório ritual do Santo Daime, como aponta Groisman (1999) é muito variado e é composto pelos seguintes eventos: missa, oração, concentração, hinário, de cura e feitios. Há ainda o batismo e o casamento, adaptações de rituais católicos.

Desses, participei dos trabalhos da concentração, do hinário e de cura. Todos os dias 15 e 30 de cada mês são realizados trabalhos de Concentração e nos dias 27 são realizados trabalhos de Cura. Esses são os mais indicados aos que nunca beberam o *daime*. A seguir, abordarei os principais elementos estruturais dessas cerimônias, como também do bailado e do feitio, e também a forma como são desenvolvidas¹⁹.

3.1.1 Os trabalhos do Santo Daime

Todos os trabalhos do Santo Daime estão marcados para iniciarem às 20:00, entretanto, é comum que ocorram atrasos para o início das cerimônias. Antes de entrar na igreja, é necessário realizar uma contribuição que possui o valor de R\$35,00 reais. O dinheiro arrecadado serve para ajudar na manutenção da comunidade, da igreja, entre outras despesas necessárias. Ainda, uma parcela é enviada ao Acre, para o ICEFLU.

¹⁸ Cemin (2002) trabalha com a concepção de que os “trabalhos espirituais” realizados no Santo Daime designam “técnicas corporais” no sentido maussiano, visando a necessidade de adaptar o neófito ao sistema simbólico do grupo.

¹⁹ Optei por não descrever as outras por serem adaptações de rituais católicos e não fazerem parte dos principais trabalhos da doutrina. Groisman (1999) apresenta essas cerimônias em maiores detalhes.

A igreja possui um formato hexagonal e, ao entrar nela, é necessário assinar um caderno para que seja feito um controle de quem fez a contribuição e está participando dos trabalhos. Com exceção do trabalho de feitiço, os outros trabalhos são realizados dentro da igreja. Em todos os trabalhos, os homens e as mulheres são separados em grupos distintos, ficando cada grupo de frente para o outro. No Céu do Patriarca, ao entrar na igreja, os homens encaminham-se para o lado direito e as mulheres para o lado esquerdo da mesma.

Ao centro da igreja há uma mesa, também hexagonal, onde sentam seis homens e seis mulheres de cada lado. Na mesa são colocadas flores, velas, água, quadros com imagens dos padrinhos e uma cruz de caravaca ao centro. Ao fundo da igreja existem dois corredores laterais que dão acesso a uma pequena sala com banheiro. Ainda, o salão da igreja possui cinco portas de correr, de madeira, que dão para o mato, e cada corredor lateral possui uma grande janela. Essas últimas são abertas para as pessoas fazerem a limpeza²⁰.



Figura 1. Igreja do Céu do Patriarca São José.

Fonte. Facebook – Pagina Oficial do Céu do Patriarca São José.

²⁰ Tratam-se de limpezas físicas, mentais ou espirituais, que se manifestam através de vômitos e diarreias.

Na frente da igreja existe uma praça com uma estrela de seis pontas ao centro e sempre antes de começar os trabalhos há um fiscal dentro de igreja, organizando tudo para o começo da cerimônia. O fiscal também determina o espaço que cada um irá ocupar durante a cerimônia e cada indivíduo deve permanecer no espaço indicado a não ser para fazer as devidas limpezas. Durante qualquer trabalho, ficam duas fiscais do lado das mulheres, dois do lado dos homens, um fiscal na porta controlando a entrada e a saída e um fiscal que fica do lado de fora, do lado de uma pequena fogueira, cuidando do que eles chamam de “terreiro”. Podemos ver nas fotos tanto o interior da igreja como a praça em frente à mesma.



Figura 2. Igreja do Céu do Patriarca São José e Praça da Estrela.

Fonte: Facebook – Pagina Oficial do Céu do Patriarca São José.

Os trabalhos de Concentração e de Cura são semelhantes. Ambos possuem duração de aproximadamente quatro horas e aqueles que participam da cerimônia ficam sentados a maior parte do tempo, com exceção de alguns hinos em que deve-se, obrigatoriamente, ficar de pé. Em ambos o trabalho inicia-se com a “Oração”, que consiste em orar um “Pelo sinal da Santa Cruz”, seguido de três “Pai Nosso”²¹ e “Ave Maria”,

²¹ Notamos nessa oração que o Santo Daime preserva os moldes do catolicismo antigo ao proclamar, durante a oração: “perdoai as nossas dívidas, assim como nós perdoamos os nossos devedores”, que deu lugar à mudança

intercalados. Por fim, proclama-se a “Chave de Harmonia”, o *daime* é tomado (os adeptos chamam o momento de tomar o *daime* de despacho) e são cantados os hinos da oração, dando assim início ao trabalho.

Da mesma forma que homens e mulheres são separados em grupos, nos chamados batalhões. A ingestão do *daime* é realizada em fileiras separadas por homens e mulheres. A bebida é sempre servida por homens e, depois de beber, cada um deve voltar ao seu lugar.

Nos trabalhos de Concentração, após os hinos da oração é lida a Consagração do Aposento e, em seguida, inicia-se a concentração. As luzes da igreja são desligadas e todos ficam em silêncio, em estado meditativo, por aproximadamente uma hora. Após esse período são cantados alguns hinos com as luzes desligadas. Subsequentemente, as luzes são acessas e outro despacho do *daime* é aberto. Os trabalhos de cura possuem a mesma estrutura básica. Diferem apenas no fato de que não possuem um momento de concentração e os hinos que são cantados após o momento de Oração são diferentes.

Enquanto as pessoas fazem fila para tomar o *daime*, são cantados alguns Hinos do Daime, que são hinos que tratam da importância de se tomar a bebida. Quando todos voltam aos seus lugares, a cerimônia continua e são cantados o resto dos hinos de Concentração. Por fim, canta-se o *Cruzeirinho* do Mestre Irineu, que corresponde aos 14 últimos hinos do hinário *O Cruzeiro*, de Mestre Irineu. O trabalho é encerrado com três “Pais Nosso” e três “Ave Maria” intercalados, um “Salve Rainha” e um “Pelo sinal da Santa Cruz”. São dados os avisos sobre as próximas atividades da igreja, cerimônias e mutirões que estão por vir.

Após as preces e os recados, o dirigente do trabalho a oração final de encerramento da sessão: “Em nome de Deus Pai Todo-Poderoso, da Virgem Soberana Mãe, do Patriarca São José e de todos os Seres Divinos da Corte Celestial, e com a Ordem do nosso Mestre Império Juramidam, está encerrado o nosso trabalho, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas.” E todos respondem: “Para sempre seja louvada a Nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade. Amém.” Palmas são batidas. Todos se abraçam. Está encerrado o trabalho.

O modelo de encerramento é o mesmo para outro tipo de trabalho espiritual, os “bailados”, também chamados de hinários. É importante apontar que os hinos, como aponta Groisman (1999) são considerados mensagens espirituais e organizam os trabalhos a partir de

introduzida pela Igreja Católica “perdoai as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido”.

seu conteúdo. O hino tem três tipos de compasso, a valsa (compasso dois por um), a marcha (compasso dois por dois) e a mazurca (ritmo ternário)²².

Os trabalhos de hinários são realizados nas datas comemorativas da doutrina: as festas mais significativas do calendário cristão, as datas de nascimento dos principais líderes espirituais, aniversário de padrinhos e madrinha e outros eventos motivados por razões especiais. Os hinários são os rituais nos quais participam o maior número de pessoas. Diferentemente dos trabalhos sentados, onde cada um deve permanecer na sua cadeira, nos bailados cada um deve permanecer em pé em cima de uma estrela que está pintada no chão.

Como aponta Groisman (1999) durante o ritual a atividade dos participantes é o próprio bailado, que consiste em uma dança repetitiva na qual a pessoa deve acompanhar em sincronia o movimento coletivo. A atividade rítmica do bailado é acompanhada pelo soar dos maracás, instrumentos de percussão que, quando tocados, sugerem o movimento de tropas militares em marcha. A sincronia o alinhamento das filas do bailado são controlados pelos fiscais. Nos trabalhos de Concentração e de Cura, mesmo que os hinos cantados sejam os mesmos que alguns dos hinários, ninguém baila. Todos permanecem sentados ou em pé, mas sempre parados.

Todos bailados de trabalho começam pela reza do terço e quando esse termina, inicia-se o primeiro despacho do *daime*. Nos trabalhos de bailado é necessário beber o *daime* ao menos quatro vezes. Duas antes e duas depois do intervalo, que ocorre aproximadamente na metade do hinário e cujo tempo varia de acordo com o tamanho do hinário. Nos três anos em que visito a igreja, tive a oportunidade de participar de diversos trabalhos de Concentração e de Cura. Além desses, participei também de dois hinários: o de São José, onde é cantado o hinário do Padrinho Alfredo, filho do Padrinho Sebastião; e o de São João, onde é cantado o hinário *O Cruzeiro* do Mestre Irineu.

Dependendo do tamanho do hinário, o trabalho pode durar a noite toda. O hinário do Padrinho Alfredo possui aproximadamente 180 hinos e terminou aproximadamente às 8h da manhã, tendo um intervalo de quase duas horas após o fim dos cem primeiros hinos. No trabalho de São João, especificamente, por ser uma data de grande festejo, todos os anos é montada um grande fogueira – com aproximadamente 1,5m² e 3 metros de altura, um pouco maior talvez – na praça em frente à igreja. A fogueira foi acessa no intervalo do bailado, que durou cerca de uma hora e meia e começou na metade dos 130 hinos do *Cruzeiro* de Mestre Irineu. A igreja é decorada com vários enfeites de festa junina que são pendurados no teto. Foi

²² Para maiores informações sobre em que consiste cada gênero do bailado, consultar Groisman (1999).

também no trabalho de São João que formalizei o meu interesse em realizar uma pesquisa no Santo Daime. Abaixo, uma imagem referente à decoração da igreja para o trabalho de São João.



Figura 3. Decoração da igreja do Céu do Patriarca São José no trabalho de São João.
Fonte. Autoria própria.

Alguns outros momentos e características das cerimônias merecem destaque. Apesar de ter estabelecido contato com poucas pessoas, no que diz respeito a uma mera observação pude notar a presença de pessoas de diferentes idades, classes sociais, fenótipos, entre outros aspectos sócio-culturais. Outro aspecto interessante dos bailados é que apenas os músicos ficam sentados ao redor da mesa, tocando os instrumentos. Como supracitado, o resto permanece em pé. Apenas os homens tocam instrumentos (violões, guitarra, acordeom, baixo, bandolim, entre outros), com exceção do maracá, que pode ser tocado por todos aqueles que são fardados.

Em todos os trabalhos há uma divisão entre fardados e não fardados. Depois de tomar o *daime* três vezes a pessoa pode manifestar a sua vontade de “fardar-se”, ou seja, ingressar no sistema de direitos e deveres do adepto. A farda é uma roupa cerimonial que segue o modelo estabelecido tradicionalmente por Mestre Irineu (GROISMAN, 1999, p. 72). As fardas subdividem-se em dois tipos: a branca, usada nos hinários; e a azul, utilizada em

outras atividades rituais. Durante o bailado de São João houve uma breve interrupção em meio ao hinário para o “fardamento” de novas pessoas²³. Por ser um dos poucos não fardados, fiquei na última fila, atrás de muita gente.

Há ainda o trabalho de feitio, que consiste na produção do *daime* e que usualmente não é comentado com aqueles que não fazem parte da doutrina. O feitio é um momento no qual toda a comunidade se envolve na preparação do *daime*, que eles consideram sagrada. Ele é realizado em um espaço fora da igreja, utilizando folhas e cipós que são plantados dentro da própria Ecovila São José. Como vimos, no plano cosmológico o jagube (cipó) é a força e a rainha (folha) é a luz. A força do jagube e a luz da rainha correspondem a duas entidades do plano espiritual que fundamentam a cosmologia daimista (GROISMAN, 1999)²⁴.

Tendo em vista a ordenação desses trabalhos, o *daime* possui um valor transcendente, já que é revestido de grande poder simbólico e de coesão social, ao estruturar todo um ritual ao seu redor. A bebida é o elemento motivador do grupo. Apesar da dimensão de interculturalidade presente no Santo Daime, é o *daime* que agrupa essas diversas pessoas, sendo elas residentes da comunidade ou não.

3.2 O *DAIME* COMO SUJEITO DE SABER

Tendo em vista o funcionamento dos principais trabalhos do Santo Daime, em conjunto com o panorama previamente realizado sobre essa religião, é necessário que retornemos a proposição de nosso trabalho de forma a compreendermos o que é o *daime*. A partir do pressuposto do *daime* ser uma planta professora (LUNA, 2002) ou, como aponta Goulart (2002), uma planta espírito, em conjunto com a necessidade de explorarmos diferentes concepções de conhecimento (SANTOS, 2008), buscamos entender a partir dos próprios daimistas e de suas categorias como o conhecimento do *daime* é produzido e transmitido.

Para isso, entrevistamos cinco pessoas de perfis sociais diferentes e realizamos perguntas que abordavam aspectos relacionados às trajetórias dos entrevistados, à inserção

²³ O processo de fardamento e as características específicas de cada farda podem ser consultadas em Groisman (1999).

²⁴ Groisman (1999) apresenta em detalhes todo o processo do feitio.

dos deles no Santo Daime, como também perguntas que tratavam das compreensões dos mesmos sobre o *daime*. Todos os entrevistados nasceram ou em Santa Catarina ou no Rio Grande do Sul, em cidades diferentes, sendo que atualmente dois deles residem na Ecovila São José, um reside no Ribeirão da Ilha (mas já morou na comunidade) e um outro entrevistado mora na cidade de São José, na Grande Florianópolis.

Com exceção do último entrevistado, que não mora mais no Brasil, todos participam ativamente dos trabalhos do Santo Daime no Céu do Patriarca e, apesar de já terem utilizado a ayahuasca dentro de contextos indígenas, hoje em dia só participam de trabalhos na comunidade. Ainda, familiares de dois dos entrevistados – um deles residente da comunidade – também participam ativamente do Santo Daime.

No que tange aos perfis sociais e às trajetórias dos mesmos, essas possuem aproximações e distanciamentos. Foram entrevistadas duas mulheres e três homens, cujas idades variam dos 25 aos 55 anos. Nenhum dos entrevistados apresenta uma formação semelhante ou sequer em áreas semelhantes, sendo elas: naturologia, educação física, história, administração e um dos entrevistados não possui formação, apesar de exercer a atividade de designer gráfico.

Se tratando de cursos de pós-graduações ou cursos de extensão, o entrevistado formado em história está realizando um mestrado em estudos budistas na Universidade de Nalanda, na Índia. Já a pessoa formada em naturologia está realizando uma pós em acupuntura no Centro Integrado de Estudos e Pesquisas do Homem (CIEPH), localizado em Coqueiros, na cidade de Florianópolis – SC. O entrevistado formado em educação física nunca chegou a exercer a profissão e trabalhou em outras áreas, sendo que hoje é aposentado. Já a formada em administração abandonou essa área e realizou cursos como coaching, programação neurolingüística, entre outros, e trabalha hoje como coaching e terapeuta.

A respeito da escolaridade dos pais dos mesmos, apenas o entrevistado formado em história declarou possuir ambos os pais graduados - ambos hoje são funcionários públicos. Em relação aos outros entrevistados, o maior nível de escolaridade declarado é uma graduação em pedagogia de umas das mães de um dos entrevistados. Há ainda uma formação técnica em enfermagem. Outras atividades correspondem a ser dona de casa, cozinheiro do exército e motorista de caminhão.

Quando questionados sobre possuírem alguma religião, as respostas foram distintas. Todos os entrevistados são fardados no Santo Daime e a compreensão dessas pessoas no que diz respeito à religião nos ajudará a compreender o entendimento dos mesmos

em relação ao *daime*, nos aproximando assim do objetivo de nossa pesquisa. Os que consideram o Santo Daime uma religião relatam:

(...) considero o Santo Daime a minha religião. Assim, é um caminho né, que eu baseio a minha evolução nesse caminho aí. Sigo nesse caminho para poder ir compreendendo melhor essa questão da vida, da espiritualidade. Acredito que esse é um caminho seguro de seguir na vida, tenho o *daime* como mestre.

(...) considero o Santo Daime uma religião, uma filosofia, o Santo Daime é meu terapeuta, me induz ao autoconhecimento. Eu era da igreja católica e fiquei muito tempo sem frequentar religião nenhuma... Antes de ir no Daime eu estava frequentando Allan Kardec, hoje sou daimista, sou fardada.

Por sua vez, os outros entrevistados declararam que mesmos sendo daimistas não consideram o Santo Daime uma religião, mas uma filosofia de vida ou um segmento espiritual de conexão com o divino. Esses demonstraram interesse também em outras religiões, declarando-se cristãos, daimistas, umbandistas, budistas, espíritas. Um desses relatos merece destaque por destoar dos outros:

(...) eu nasci dentro de uma família umbandista, mas não me considerava uma pessoa religiosa com relação à umbanda. Eu frequentava umbanda, quimbanda, qualquer lugar que me chamasse eu ia. Ai eu comecei a ir no centro espírita, gostava muito, tomar passe, mas não tinha assim como religião. Ai eu conheci o Santo Daime e consegui compreender melhor esse aspecto religioso. Conheci a doutrina e por um tempo fiquei assim com esse conceito de religião. Hoje vejo diferente, não me considero religioso, mas um homem de fé, um livre pensador que conhece umbanda, Santo Daime, kardec, budismo. Eu me considero uma pessoa que faz essa doutrina do Santo Daime, esses trabalhos, mas não estou preso a esse padrão religioso. Acho importante religião, todas essas ferramentas são importantes na vida da pessoa. Estou inserido nesse contexto do Santo Daime, mas não me considero daimista, assim... Estamos em um processo de evolução dentro do planeta então não podemos estar presos numa religião ou sistema religioso. Se eu disser que o *daime* é a melhor coisa do mundo estou sendo fanático. Devemos questionar tudo, inclusive deus.

Esse entrevistado, em particular, comentou que “a religião, todo caminho espiritual, é como uma bicicleta com rodinhas, para ajudar a gente na nossa evolução”. E que “não existe espiritualidade sem estudo, se não estudar é uma ferramenta enferrujada, pode

tomar *daime* 300 anos que não aprende nada, porque você está ignorante em relação às coisas que estão a sua volta”. Apesar da curiosa e questionadora posição desse entrevistado em relação às religiões, notamos que, como os outros entrevistados, ele possui um conjunto de valores e concepções que podem ser definidos por possuírem um caráter espiritualista.

Como vimos, o próprio Santo Daime apresenta em sua constituição um caráter híbrido que articula diversos sistemas religiosos, entretanto, os entrevistados apontam uma ligação externa com esses sistemas, seja visitando centros espíritas, centros de umbanda, templos budistas, entre outros. O interessante aqui é a maneira com que esses diversos sistemas se integram no que os entrevistados chamam de “caminho espiritual”.

Após essas questões que visam compreender o perfil sócio-cultural dos entrevistados, as perguntas passaram a tratar da relação com os mesmos com o Santo Daime. Um dos entrevistados toma o *daime* há 22 anos, dois deles tomam há 9 anos, um há 7 e ainda, uma outra pessoa toma há 2 anos. Como supracitado, todos conheceram o Santo Daime através de amigos ou familiares. O entrevistado que toma o *daime* há 22 anos conheceu o Santo Daime em Porto Alegre e a que toma há 2 anos conheceu a ayahuasca em uma cerimônia indígena, mas em seguida começou a participar somente dos trabalhos do Santo Daime. Todos os outros tomaram a primeira vez no Céu do Patriarca São José, em Florianópolis.

Todos relataram a intensidade e a importância que deram à primeira vez que tiveram uma experiência com o *daime*. Um dos aspectos interessantes apontados pelas pessoas entrevistadas e que as levaram a continuar tomando o *daime* é que ele as fez mudar de vida.

(...) foi importante pra mim na época. Eu era católico, tinha dezoito anos, sai de casa e estava tentando buscar coisas diferentes. Foi bem intenso, uma porta de entrada para um outro mundo, transformou a minha vida de várias formas. Eu andava em um caminho e o *daime* abriu um novo portal que me fez mudar totalmente de vida. Tudo o que me aconteceu depois que eu tomei o *daime* até hoje foi o *daime* que me trouxe, ele me fez trilhar todo esse caminho até aqui.

(...) foi muito forte, muito forte. Foi um inferno. Eu trabalhava num meio que era uma coisa maluca, achava que estava no céu e estava no inferno, tirou um peso das minhas costas... Mas foi um renascimento que me abriu uma cortina, a medicina abriu uma cortina e me mostrou coisas que eu não estava conseguindo ver, sentir, isso me tocou profundamente e mudou minha vida profundamente.

(...) pra mim foi uma surpresa e uma descoberta, porque eu sabia que tinha que mudar de vida. Eu estava como todo mundo vive, não tinha muita fé. Ai quando fui no Daime foi assim, uma revelação. Eu tive uma revelação assim que eu senti a força da Virgem Maria, de Jesus e de José. Quando veio aquela força apagou tudo, as memórias, a mente vai pro espaço, o ego, vai tudo. E o que me segurou foi isso, Jesus, Maria e José, porque era muito forte, assim, muito forte. A partir dali eu nunca mais parei, nunca mais.

Aqui, notamos que um dos entrevistados refere-se a sua experiência a partir de figuras centrais do catolicismo: Jesus, Virgem Maria e José. Outro entrevistado refere-se ao *daime* como “medicina”, algo que todos os entrevistados fizeram ao menos uma vez durante as entrevistas. O fato de alguns deles morarem na comunidade ou serem fardados não implica, como vimos, em uma opinião mais religiosa. Outro aspecto interessante é o fato de todos os participantes relatarem que todas as vezes que eles tomam o *daime* a experiência é diferente e que não existiu desde que começaram a tomar nenhum trabalho semelhante.

As diferenças relatadas em comparação às primeiras vezes que tomaram o *daime* vão desde enjoos e desconfortos que tendem a diminuir, como também ter um emocional, uma mente mais limpa, trabalhar de maneira integrada com o *daime*, de uma maneira mais leve. Relatam também diferenças que dizem respeito ao antes e ao depois do fardamento, onde contam que esse corresponde a uma responsabilidade que eles assumiram com eles mesmos e com a egrégora²⁵ espiritual do Santo Daime, dando um voto de confiança ao mesmo.

(...) ser fardado é uma responsabilidade com a egrégora que tu se encontra, é como se fosse uma graduação. É assumir uma responsabilidade espiritual.

(...) pra mim ser fardado é totalmente diferente, mas nada místico ou religioso, porque minha forma de lidar com o *daime* é bem mental, bem espiritual. Quando você se farda você dá um voto de confiança total no Mestre Irineu ali, pra o que ele fez. É um voto de confiança que te faz estar mais ali dentro do *daime*.

(...) Meu processo de fardamento foi um processo de comprometimento maior comigo mesma, com o autoconhecimento. Eu vejo o *daime* sempre como ferramenta para o autoconhecimento. Entra no meu organismo pra me levar a ver coisas, facilitar a minha visão de mim mesma, é uma ajuda para que eu enxergue coisas que

²⁵ Trata-se de um conceito místico-filosófico. Egrégora é como se denomina a força espiritual criada a partir da soma de energias físicas, mentais, emocionais e espirituais de um coletivo.

não consigo enxergar na densidade da matéria. Eu tenho uma visão mais ampla sobre meu ser. Me ajuda a identificar algumas coisas que eu preciso melhorar, as partes inferiores que eu preciso trabalhar. Então foi uma questão de mergulhar mais fundo nesse processo.

Alguns dos entrevistados possuem também um comprometimento maior com o Santo Daime. Como supracitado, todos eles são fardados, mas, além disso, ao menos três deles exercem o trabalho de fiscal durante os trabalhos. Quando questionados sobre a relação dos ensinamentos do *daime* com os hinos, relataram que o *daime* pode ensinar sem os hinos, mas que esse seria um outro tipo de trabalho espiritual. Para eles, os hinos vem do astral, do mundo espiritual, e dentro do Santo Daime servem como guias, coordenadas para a experiência das pessoas, para que essas tenham algum direcionamento dentro dos rituais.

Um outro aspecto abordado na entrevista tratava do que os entrevistados consideram que o *daime*, como bebida, é. Sem levar em conta os aspectos religiosos do Santo Daime. Foram questionados sobre o que eles acham que o *daime* ensina, as mudanças percebidas após a utilização da bebida, de onde vem esse conhecimento do *daime* e se os diferentes tipos de *daime* (com graduações diferentes) ensinam coisas diferentes. As respostas para essas perguntas foram diversas.

Como vimos em relatos acima, alguns dos entrevistados tratam o *daime* também como uma ferramenta, um atalho que leva ao chamado autoconhecimento. De acordo com a Entrevistada Z: “É como se fosse ver a minha vida de um ângulo de fora da minha perspectiva, abre uma cortina pra olhar para o inconsciente com mais facilidade”. Dois entrevistados ainda disseram que o *daime* é como se fosse um terapeuta particular.

(...) é uma bebida divina, uma bebida de cura, simplesmente isso pra mim. Cura interior, cura física, emocional, mental e cura do planeta, que eu considero. O *daime* é dai-me, né? É pedir mesmo, é pedir e agradecer. Pede ao *daime* que sempre funciona.

(...) a bebida é um sacramento. Eu até acho assim, Santo *daime* acho exagero, prefiro o nome ayahuasca... Santo? Uma coisa santa, não sou a favor desse nome. Acho muito preso a uma religião. É uma bebida que expande a consciência e que serve para ajudar muitas pessoas, tira as pessoas do adormecimento que a pessoa tem no cérebro dela.

(...) especificamente o que a ayahuasca faz, não o *daime*, não a religião, tudo junto, mas a função da ayahuasca é assim, te mostrar uma função diferente, uma lógica diferente, um mundo diferente. É uma bebida que faz com que tu mude teu estado de consciência... Trás vários sentimentos juntos, de felicidade, realização, medo Eu super parto do princípio que o *daime* é uma entidade senciente, um ser senciente.

Observamos novamente o caráter de “medicina” dado ao *daime* como algo que realiza curas sejam elas físicas, mentais, espirituais. Um dos entrevistados, inclusive, a chama de “medicina da floresta”. Como vimos, essas curas podem se manifestar na forma de vômitos ou diarréias. O nome *daime* ou ayahuasca parece ser indiferente para dois dos entrevistados, ao questionar o nome “Santo” dado a mesma e ao apontar que a importância está no aspecto da alteração de consciência e abertura para uma lógica diferente, uma compreensão de mundo diferente. Ainda, esse caráter de entidade dado ao *daime* por um dos entrevistados também está presente na fala de outras pessoas.

(...) o *daime* ensina porque ele é um ser de cura, um ser espiritual. Assim como a gente tem em todas as plantas, todos os pássaros, todas as árvores, toda terra, a gente tem um espírito ali. E a gente, a gente tem um espírito dentro da gente também.

(...) a bebida é um remédio pra mim, pro corpo, pro espírito, pra alma. Um ser divino. É uma medicina da floresta. O *daime* é aquela consciência superior que você tem, ele vai e te conecta com ela, com teu eu superior, e a partir daí que vem o conhecimento. Acredito que seja por aí.

Essa concepção dos entrevistados sobre o *daime* ser um *ser*, uma entidade com espírito, pode ser compreendida a partir do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2015). Como vimos, nessa concepção o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. Todas essas espécies de sujeitos são centros de intencionalidade e considerar o *daime* como um *ser* implica, ainda de acordo com o perspectivismo ameríndio, em trabalhar com a dissolução entre humanos e não-humanos, compreendendo-os a partir de um mesmo campo sociocósmico.

As mudanças causadas pelo *daime* na vida das pessoas estão relacionadas ao que elas dizem aprender com a bebida, aos ensinamentos que ela passa. Um aspecto interessante comentado por ao menos três entrevistados é que para aprender algo com o *daime* é necessário que se esteja disposto a aprender. Caso não haja essa disposição, relatam que é

possível passar a vida inteira tomando o *daime* e não aprender nada. Observamos aqui uma concepção de que não adianta apenas tomar o *daime* para aprender algo com o mesmo, é necessário pedir o ensinamento. Como relata a entrevistada K, acima, “o *daime* é dai-me, é pedir”.

(...) ele ensina a gente a se curar, ensina a ter amor, compaixão pelas pessoas, pela sociedade, pelo mundo. Me trouxe o entendimento da natureza, das plantas, do que as energias trazem pra ti. Mudou completamente tudo na minha vida, minha relação com a minha família, eu aprendi a compreender, aceitar, respeitar. Mudou minha relação perante a sociedade. Tudo mudou pra melhor, entendimento da vida, do próprio coração. Eu sinto vigor, às vezes fico mais sensível, é raro, mas sempre me revigora e trás disposição. Mas é muito complexo, é o entendimento às vezes interior de cada um. Pra mim conhecimento é o que a gente guarda no nosso coração.

(...) o *daime* trás essa relação de coisas que consegui aprender e vivenciar, as informações que eu consigo aproveitar pra minha vida. Ser eu mesmo, sem máscaras, sabe? Porque a gente carrega muita máscara, de querer agradar os outros ou querer atenção também.

(...) o que você precisa aprender ele ensina, o que você achar importante, o que você quer aprender. O que você estiver precisando aprender ele vai facilitar, seja música, seja processo de raciocínio, de criatividade. Facilita todo o aprendizado que você queira aprender, o propósito que você tenha, você potencializa ele com o *daime*. A mudança fundamental é de consciência, mas também favorece tua saúde, tu sente o vigor que ela dá.

Albuquerque (2012) aponta, a partir de uma análise das etnografias sobre o uso da ayahuasca entre indígenas e seringueiros da Amazônia, os saberes da ayahuasca – não especificamente do *daime* – em saberes “de natureza ecológico-ambiental, saberes cognitivos, estéticos, medicinais, e para a paz” (p. 355). Podemos observar em todos os relatos expostos até agora a existência de diversas aproximações com esses saberes relatados por Albuquerque (*idem*).

Os entrevistados comentaram sobre uma mudança clara em relação à ética, na importância de se ter mais educação e respeito ao próximo. Relataram a importância do *daime* para uma mudança de consciência, no aprendizado de se relacionar melhor com as pessoas, no

processo de conscientização de seus relacionamentos. Ainda, relataram saberes relacionados à curas físicas, mentais, espirituais, processos criativos, entre outros.

No que diz respeito aos diferentes tipos de *daime* ensinarem coisas diferentes, os entrevistados relataram que em um sentido mais amplo poderia se dizer, sim, que há uma diferença entre os tipos de *daime*, mas que se tratando das experiências que esses proporcionam, a concepção geral é que os efeitos sempre variam de pessoa para pessoa e, certas vezes, um *daime* mais forte, mais concentrado, pode não surtir efeito e, em seguida, ao tomar um *daime* considerado menos apurado, a experiência ser intensa.

Já se tratando de onde vem os conhecimentos transmitidos pelo *daime*, alguns entrevistados sustentaram a posição do *daime* ser um ser divino, como aponta o próprio hino *Ser Divino*: “esse ser divino, transformado em líquido (...)”. Por outro lado, a entrevistada Z comentou: “Não é que ele ensina, ele me estimula a enxergar os meus valores”. Destacamos dois comentários de pessoas que buscaram especificar de onde vem o conhecimento transmitido pelo *daime*.

(...) ele trás conhecimento porque trás uma transformação pessoal, mas acho que pra entender que isso é um tipo de conhecimento a gente tem que ampliar o que a gente entende enquanto conhecimento. Para mim a gente adquire conhecimento através de experiências, não só a partir do conhecimento formal. E o *daime* é uma experiência que não é simples como ler um livro ou ter uma conversa, porque tu ingere uma bebida que faz com que tu mude teu estado de consciência e é a partir dessas experiências conseguimos adquirir conhecimento. O *daime* causa uma indução meditativa, ele trabalha com outras dimensões, dissociação do espaço e tempo, para entrar em contato com o mundo espiritual. É de lá que vem esses ensinamentos. Uma coisa muito básica quando você faz um trabalho de *daime* é que parece que passou um milênio e passou uma hora. Eu acho que o *daime* consegue criar uma lógica social diferente da racionalista urbanizada europeia, né? As pessoas se organizam em comunidade, por exemplo. A coisa ligada ao bem estar de vida... E acho que isso está ligado a uma transformação que o *daime* faz na tua cabeça. É muito parecido com o conhecimento que a meditação trás. Trás também um conhecimento que pode te colocar dentro dos vários pontos do conhecimento espiritual. Não tem nenhuma explicação racional de como isso acontece, mas tem vários elementos da meditação que eu associo a o que eu recebia do *daime*. Um conhecimento que não tem tempo, não tem espaço, é universal, de energias, cármico, não somente racional.

(...) é um conhecimento que vem das estrelas, do universo. Nós estamos inseridos aqui na Terra que tem uma energia espiritual densa, essas medicinas, esses veículos te conectam com uma outra vibração energética, com outra energia, isso acelera o processo de espiritualidade.

Por fim, outras perguntas realizadas aos entrevistados e que contribuem para que alcancemos o objeto dessa pesquisa, dizem respeito ao que os mesmos compreendem a partir de alguns conceitos usualmente utilizados pelos daimistas como, por exemplo, força e miração. De acordo com Groisman (1999), a miração é uma palavra usada para definir o estado de consciência no qual é possível ter contato com a espiritualidade ou percebê-la. A miração revela as experiências mais profundas da espiritualidade e pode “se manifestar na maneira de um insight sobre o cosmo, ou sobre o próprio eu. Pode ser uma visão, sons e cheiros que não fazem parte da situação em que se está, pode ser uma introdução em um outro universo, uma experiência cognitiva” (p.55). O entrevistado T relata exatamente que, para ele, miração é ter um insight e o que interessa é se essa informação é útil para seja para ele ou para a humanidade.

De maneira geral, os entrevistados relataram que as mirações são visões que se tem mesmo de olhos fechados. Lembramos que as mirações devem também ser compreendidas a partir das categorias nativas e não devem ser consideradas simplesmente como alucinações. Dois entrevistados articularam os conceitos de força e miração para explicar o que eles entendiam por isso. De acordo com esses entrevistados, a força “está aí”, para todos, mas não a percebemos. Eles consideram essa força “a força da vida”, uma energia vital ou divina que está em todas as coisas que existem. Ao tomar o *daimé*, a ideia é que nos abrimos para essa força e, assim, podemos ter visões de entendimento, vivências que podem ser emocionais ou visuais também.

(...) a miração eu entendo como um estado em que você se mescla com a força. É uma experiência, uma vivência e você não consegue separar o que é você, o que é a força. É como se tudo formasse uma substância só e aí você está naquela vivência, que pode ser emocional ou visual também.

(...) a miração são visões, como o *daimé* é muito inteligente, muito esperto, ele faz coisas com a gente, entra no nosso organismo e uma das coisas que ele faz são essas visões. Não tem como explicar elas, mas são visões de entendimento assim. Tem coisas no *daimé* que é só tomando *daimé*, não tem como falar, é só que vivencia mesmo.

Notamos aqui o fato de uma das entrevistadas atribuir o caráter de inteligência ao *daime*, o que nos aproxima da ideia supracitada de pensarmos o *daime* como um ser dotado de intencionalidade. Há ainda quem utilize conceitos não daimistas para explicar o que entende por *miração*.

(...) *miração* é um conceito, assim, vou te dar uma explicação do budismo, bem racional. A meditação é uma forma de entrar em contato com a força, outra forma é no trabalho do *daime*. A gente entra em contato com uma energia mais refinada e essa energia é esse conhecimento, esse conhecimento transcendental. O contato com ela faz com que tu tenha um processo que te leva para outros caminhos de entendimento, te auxilia e entrar em contato com o mestre interno. Então a *miração* nada mais é que esse contato com essa energia superior.

Podemos ver, a partir dos relatos acima, que os entrevistados articulam concepções que provém de religiões distintas, inclusive as que fazem parte da cosmologia daimista, para explicarem o seu ponto de vista sobre o *daime*. Entre elas, podemos citar a noção de espiritualidade. Groisman (1999) aponta que dentro do Santo Daime a noção da espiritualidade está articulada com a noção de doutrina e, juntas, estão associadas à crença de que a realidade tem duas dimensões, o mundo material e o mundo espiritual, e que esses dois mundos se interpenetram.

Dentro da cosmovisão daimista e como podemos ver nos relatos supracitados, os seres humanos não compreendem essa dualidade porque a ignoram e o *daime* é capaz de “expandir a consciência, mostrar uma lógica diferente, te conectar com uma outra energia”. O processo de expansão de consciência induzido pelo *daime* aparece nas narrativas articulado com a ideia de autoconhecimento, constituindo assim uma possibilidade do sujeito reencontrar a divindade que habita dentro de si, fazendo com que esse sujeito possa “voltar a ser ele novamente” (METZNER, 2002, p. 20).

As noções que os ditos daimistas possuem do *daime* não necessariamente estão relacionadas ao Santo Daime e apontam para diversos sistemas religiosos – teístas e não teístas – e fazem sempre parte de uma concepção de base espiritual que, como aponta Groisman (1999), é semelhante àquela formulada por Allan Kardec²⁶. As narrativas daimistas adotam um conceito de que o espírito é um ser, uma entidade que evolui. Da mesma forma,

²⁶ Allan Kardec é conhecido por ter codificado e sistematizado a doutrina espírita.

compreendem o *daime* como um ser divino, uma “medicina da floresta” que age como facilitadora dessa evolução espiritual.

Ainda, os entrevistados também utilizam o conceito de carma e evolução espiritual, que estão presentes em diversas vertentes religiosas. Nenhum dos hinos do Santo Daime fala de carma, mas essa é uma concepção que faz parte da cosmovisão daimista. Para Groisman (1999), as concepções de evolução espiritual e carma pressupõem uma “auto avaliação permanente na qual o indivíduo busca melhorar a sua conduta pessoal, tentando mudar seu comportamento tendo como parâmetro a ideologia e cosmovisão do grupo” (p. 52).

Um aspecto que chama a atenção nas narrativas coletadas é que podemos considerar que há, por parte dos entrevistados, uma maior relação com o *daime*, propriamente falando, do que com o Santo Daime como religião. O Santo Daime possui um caráter híbrido devido à articulação de diversos sistemas religiosos dentro de uma mesma religião, mas, como supracitado, é o *daime*, uma entidade não humana, que articula as pessoas em um mesmo grupo.

Como vimos, para os daimistas, o *daime* aparece como um mediador, uma ferramenta que abre as pessoas a tipos específicos de conhecimentos como, por exemplo, conhecimentos de caráter ético, cognitivo, conhecimentos espirituais, entre outros. Ao mesmo tempo, esse mediador é considerado um ser espiritual, um ser senciente.

Portanto, partindo do pressuposto do *daime* ser uma planta-mestre que pode ser considerada como uma fonte de conhecimento e, após o perfil do Santo Daime, bem como os dados referentes ao trabalho de campo e as narrativas dos entrevistados terem sido expostas, faz-se necessário que voltemos às nossas questões iniciais. Se *daime* possui conhecimento, que tipo de conhecimento é esse? Ele se aproxima de alguma característica de conhecimento pré-definido ou, ainda, pode ser considerado uma alternativa a essas tipificações?

No que tange às tipificações, seria possível considerar os conhecimentos transmitidos pelo *daime* como religiosos, argumentando que esses se baseiam em uma fé, na crença em algo divino, ou como os próprios daimistas apontam, uma crença no mundo espiritual. Poderíamos argumentar que os efeitos proporcionados pela bebida, considerada um ser espiritual pelos daimistas, podem vir a ser interpretados subjetivamente como mensagens divinas ou, ainda, como meras superstições ou alucinações.

Ainda, poderíamos considerar que os conhecimentos do *daime*, na verdade, são passados através dos hinos, os “escritos sagrados” do Santo Daime. Seriam pressupostos válidos caso já não estivessem partindo de uma concepção hierárquica entre os

conhecimentos, onde a classificação desse conhecimento como religioso parte de uma concepção específica de mundo pautada em hierarquizações.

Como vimos, dentro da modernidade, nos termos de Lander (2005), numa visão da história associada à ideia de progresso, o modelo global de racionalidade científica possui um caráter totalitário na medida em que nega todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. Como apresentamos no decorrer desse trabalho, as concepções daimistas definitivamente não se pautam por esses mesmos princípios e regras.

Assim, classificar o conhecimento transmitido pelo *daime* como religioso ou, ainda, produto da subjetividade das pessoas, seria assumir *a priori* uma superioridade epistemológica da ciência moderna, ignorando os diferentes contextos existentes e tornando esse conhecimento do *daime* ausente, ao determinar o que é considerado válido e o que não é. Tendo isso em vista, o diálogo epistemológico realizado nesse trabalho partiu do debate já existente sobre considerar ou não como conhecimento e o que entendemos como conhecimento como uma categorial universal.

Como vimos, Groisman (1999) aponta que o conhecimento xamânico, dentro do Santo Daime, é transmitido pelo próprio uso da bebida. Considerando as narrativas dos daimistas – que consideram o *daime* como um espírito, um ser da floresta – a compreensão do que o *daime* é advém de uma concepção que está de acordo com os critérios de inteligibilidade xamânicos. Com base no perspectivismo ameríndio, as concepções dos daimistas também estão relacionadas a uma cosmologia xamânica de mundo.

Outro aspecto que permite compreender o *daime* dentro dos critérios da inteligibilidade xamânica parte do apontamento de Eliade (1982), que define o fenômeno xamânico como uma técnica arcaica do êxtase, já que seu conteúdo fundamental consiste na possibilidade que o xamã tem de “viajar para a região dos espíritos”. Como vimos, segundo La Rocque Couto (2002), o *daime* é uma bebida sagrada para os participantes da doutrina do Santo Daime e atua como um veículo de comunhão entre pessoas e seres espirituais.

Assim, pela definição de Eliade (1982), em conjunto com as narrativas dos daimistas e da estrutura do Santo Daime, que possui um caráter espiritualista e que utiliza noções como evolução espiritual e mundo espiritual, é possível considerarmos que o *daime* proporciona um fenômeno xamânico, já que ele conecta aqueles que o utilizam com a “região dos espíritos”.

No que tange os saberes proporcionados pelo *daime*, a singularidade desses processos de aprendizagem reside no fato desses saberes serem mediados por uma bebida que

resulta da mistura de duas plantas. Contudo, como aponta Albuquerque (2012) esses saberes são compartilhados pelos humanos uma vez que o *daime* não ensina a si mesmo. Observamos aqui um possível limite do discurso científico ao poder considerar o *daime* como um sujeito de conhecimento, considerando que para adquiri-lo, ele deve ser experienciado. Nos termos de Albuquerque (idem), é um saber vivido, ligado à experiência.

Considerando essa reflexão, dentro dos moldes da ciência moderna um dos limites dos conhecimentos proporcionados pelo *daime* é que os critérios para sua avaliação e validação devem buscados dentro da própria experiência. Entretanto, pensando nos termos do perspectivismo ameríndio, onde conhecer é dessubjetivar, tomar o ponto de vista do outro, não é possível compreender um saber que está pautado em critérios de inteligibilidade xamânicos se as práticas utilizadas para essa compreensão não estiverem pautadas pelos mesmos critérios. É necessário que se estabeleça uma relação com aquilo que se procura conhecer. É necessário beber o *daime* caso queira aprender com ele e sobre ele. É apenas assim que esse conhecimento pode ser transmitido.

Portanto, uma coisa é fornecer uma explicação científica dos efeitos do *daime* e como é que ela atua quimicamente, mas há, ainda, o aspecto da experiência que deve ser vivenciado. “O conhecimento científico dificilmente pode dar conta, sozinho, da maneira pessoal como a ayahuasca é vivida diferencialmente por cada sujeito” (ALBUQUERQUE, 2012, p. 26). De qualquer forma, o procedimento de tradução se mostra essencial ao tentarmos transmitir quais são esses saberes, o que eles fazem na vida e no mundo daqueles que tomam o *daime*.

Dadas às características expostas nas narrativas dos daimistas, podemos considerar que o conhecimento transmitido pelo *daime* aproxima-se da categoria de autoconhecimento. Entretanto, não podemos considerar a bebida exclusivamente como “fornecedora” de uma filosofia de autoconhecimento, já que existe toda uma dimensão moral, ética e social desde o ritual de ingestão da mesma até a ação final daqueles que ingerem a bebida, considerando suas próprias motivações e objetivos que o levaram até o Santo Daime.

Além disso, o conhecimento transmitido pelo *daime* configura também o que Albuquerque (2012) chama de inteligência existencial, sendo pensado como a fonte do conhecimento necessária para se viver corretamente tanto no aspecto moral e da conduta pessoal. Aqueles que bebem o *daime* são levados a refletir sobre si mesmos buscando a harmonia de suas relações sociais e espirituais e, conforme a epistemologia indígena – que não se estrutura a partir de oposições binárias – esses saberes não se excluem mutuamente,

mas podem ser considerados ao mesmo tempo medicinais, espirituais, sociais, morais, cognitivos, artísticos, entre outros.

Portanto, da mesma forma que na lógica xamânica como aponta Viveiros de Castro (2015) há uma relação de interdependência entre todas as coisas, tudo sendo subjetivado. Os conhecimentos que advém do *daime*, assim como apontados pelas narrativas dos daimistas em conjunto com os apontamentos de Albuquerque (2012) também possuem esse caráter de interdependência.

Pensando em como o conhecimento do *daime* é produzido, é importante nos mantermos atentos que às concepções do conhecimento científico estão ligadas a uma noção de temporalidade, que não é compatível com os conhecimentos existentes dentro de uma ontologia xamânica. Como vimos, para Santos (2008) como dimensão do conhecimento, o êxtase tem uma sabedoria própria e essas diferentes racionalidades corporificam-se em um conjunto de saberes e práticas que não são marcados pelo pensamento lógico e linear. A experiência proporcionada pelo *daime* não depende de um exercício exclusivo da racionalidade, as narrativas dos daimistas falam de experiências que diluem a noção de tempo, onde um outro mundo é mostrado.

A ciência moderna, como lógica totalitária de mundo é ontologicamente incapaz de compreender a lógica xamânica de mundo uma vez que, diferentemente da perspectiva cartesiana que separa corpo e mente, no perspectivismo ameríndio o “conhecer” não está atrelado somente à razão, já que não há a separação entre processos físicos, psíquicos, mentais ou, ainda, espirituais (ALBUQUERQUE, 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos nesse trabalho trazer alguma contribuição as bibliografias referentes ao uso do *daime*, a partir da discussão sobre considerar essa bebida – feita a partir de duas plantas – como um sujeito de conhecimento, como assim apontado por Labate e Araújo (2002), Luz (2009), Albuquerque (2009), entre diversos outros autores que já pesquisaram sobre o tema.

Iniciamos a nossa pesquisa com o questionamento: partindo do pressuposto que o *daime* é uma planta-mestre, uma fonte de saber, que conhecimento seria esse que a bebida transmite? O que aqueles que tomam o *daime* entendem como conhecimento e, ainda, como ele é transmitido? Como compreender esse conhecimento dentro do modelo de racionalidade em que estamos inseridos?

Para que atingíssemos esse objetivo, tendo em vista o pressuposto que pretendíamos explorar, se fez necessário definirmos o que é conhecimento e quais são as suas tipificações, bem como que adentrássemos na discussão epistemológica existente sobre considerar o modelo global de racionalidade científica – aos quais as sociedades ditas ocidentais estão vinculadas – como o único modelo de conhecimento admissível.

Partindo da definição de conhecimento exposta por Cervo e Bervian (2002), na qual esse é considerado um processo de reflexão crítica – cujo objetivo é agrupar informações e dados sobre um determinado assunto – de forma a adquirir uma representação da realidade, é importante levarmos em conta que essa representação da realidade não está desconectada de uma ontologia. Portanto, a própria concepção de conhecimento nesse caso, está atrelada a uma compreensão específica de mundo, na qual a realidade é uma só, baseada nos modelos de racionalidade nos quais estamos inseridos.

Apontamos os limites do modelo global de racionalidade científica através da teoria de Santos (2008) e partimos de uma abordagem ainda pouco utilizada nas pesquisas, que é exercer uma experiência de pensamento que toma os conceitos nativos como unidades de análise, ou seja, utilizamos as ideias nativas, dos daimistas, como conceitos. Isso nos levou a outra questão: quais os resultados de compreender como o conhecimento do *daime* é produzido e transmitido a partir de categorias dos próprios daimistas?

Buscamos compreender o que é conhecimento para os mesmos através do processo de tradução, nos termos de Santos (idem), buscando tornar inteligíveis os

conhecimentos produzidos e transmitidos pelo *daime*. Proporcionando, assim, a possibilidade de um diálogo entre esses diferentes tipos e concepções de conhecimento.

Como apontado por Santos (*idem*), através do conceito de razão metonímica, o modelo de racionalidade ocidental, ao se apresentar como exclusivo e completo, ignora outras compreensões de mundo e, da mesma forma, ignora outras possíveis compreensões de conhecimento. A prática científica é o único saber considerado válido pela dita Modernidade e se baseia numa ontologia específica de mundo.

Consoante às reflexões de Santos (2008) de que não é possível conceber a possibilidade de uma epistemologia descolada de uma ontologia, de forma a compreender o conhecimento produzido e transmitido pelo *daime* a partir dos termos dos próprios daimistas, apresentamos a cosmologia presente no Santo Daime, expondo as características e os pontos de vista nos quais a concepção de mundo do Santo Daime se pauta.

Como vimos, há no Santo Daime uma congruência entre diversos aspectos como o indígena, o cristianismo, as influências africanas, o espiritismo, entre outros. Esses aspectos combinam-se de forma a constatar-mos uma dimensão de interculturalidade no Santo Daime, podendo essa religião ser considerada, portanto, uma doutrina plural e hibridizada.

Em contraposição ao modelo de racionalidade científica e como uma alternativa aos modelos epistemológicos existentes até então, apresentamos a teoria do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro (2015), que expõe aspectos da cosmologia ameríndia, possuidora de critérios específicos de inteligibilidade do real. Nessa concepção, o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos.

A ciência moderna por sua vez, é marcada por uma “ruptura ontológica entre ser humano e natureza” (SANTOS, 2009, p. 13). Assim, na ontologia ocidental é total a separação entre natureza e ser humano, fator que desconsidera a possibilidade do *daime* poder ser um sujeito de conhecimento. Por outro lado, dentro das lógicas xamânicas, todas essas espécies de sujeitos são centros de intencionalidade, ou seja, há uma dissolução entre humanos e não-humanos, que devem ser compreendidos a partir do mesmo campo sociocósmico. A partir disso, trabalhamos admitindo a existência de uma dimensão social entre humanos e o *daime*.

Enquanto a epistemologia favorecida pela modernidade ocidental é objetivista e busca uma representação universal da realidade, o xamanismo ameríndio é guiado por um ideal onde “conhecer é dessubjetivar (...) é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 50). Assim, o perspectivismo

ameríndio reconhece que tanto os humanos, como os animais ou as plantas são dotados de uma subjetivação espiritual e que cada subjetividade corresponde a uma perspectiva distinta das outras.

Em conjunto a isso, apresentamos também autores que estudaram o Santo Daime e abordaram a aproximação entre o Santo Daime e as experiências xamânicas indígenas. Entre eles, Clodomir Silva (1985), o primeiro a apontar que a religião seria marcada por um transe xamânico individual e coletivo; La Rocque Couto (1989) que desenvolve o argumento do xamanismo coletivo; e Groisman (1999), que aponta o xamanismo como um sistema complexo de conhecimento do mundo e que identifica o Santo Daime como possuidor de uma práxis xamânica, ao institucionalizar o uso da bebida num contexto em que as práticas xamânicas são reelaboradas como parte do repertório ritual e da cosmologia daimista.

Tendo como base o trabalho de campo realizado, o Santo Daime não assume o xamanismo como um sistema de conhecimento total, porque existem outras práticas religiosas dentro da doutrina, mas a experiência proporcionada pelo *daime* pode ser categorizada como xamânica, o que não necessariamente quer dizer que esteja vinculada a práticas indígenas. Esses fatores, em conjunto, permitem que o *daime* possa ser considerado um sujeito de conhecimento.

Compreendendo em qual ontologia e em quais práticas esse conhecimento se funda, podemos compreender, a partir das narrativas daimistas, como ele se produz ou o que ele faz. Na compreensão de mundo daimista, como vimos, não há uma separação entre corpo e alma e há também a crença em um mundo espiritual. Assim, dentro dessa cosmologia e considerando a experiência proporcionada pelo *daime*, que está atrelada a critérios de inteligibilidade xamânicos, o pressuposto dessa bebida ser um sujeito de saber se mostra verdadeiro.

Uma epistemologia ayahuasqueira, nos termos de Albuquerque (idem) pressupõe que a efetividade dos aprendizados proporcionados pelo *daime* depende de determinados fatores, considerados pela ciência moderna como superstição, como a crença na espiritualidade. E essa crença tem consequências ou efeitos efetivos na vida daqueles que nelas acreditam. Para os usuários da *daime*, por exemplo, os saberes e provenientes dessa bebida são considerados como absoluta verdade e importam mais do que os saberes provenientes dos livros ou do saber científico.

Desses fatores resulta a incapacidade do paradigma científico de compreender estes saberes proporcionados pelo *daime*, principalmente ao estabelecer uma separação entre epistemologia e ontologia. Como aponta Santos *et al* (2004) compreender essas outras

epistemologias obriga a compreender também a forma como se pensa do que é feito o mundo o que, por sua vez, obriga, também, a pensar a própria separação moderna entre epistemologia e ontologia a partir da distinção, histórica, entre qualidades primárias e qualidades secundárias. As qualidades primárias são aquelas que dizem respeito à ontologia, a compreensão de como o mundo é, de que ele é feito; já as qualidades secundárias resultam da atividade humana, da intervenção humana, do modo de se conhecer e interagir com o mundo.

É importante apontar que não buscamos afirmar aqui que o conhecimento transmitido pelo *daimon* é uma alternativa ao conhecimento científico. Não se trata de recusar ou negar o conhecimento científico, mas sim de enriquecê-lo com outras perspectivas que advêm de outras cosmologias que também são válidas dentro de seus próprios contextos. A questão não é atribuir igual validade a todos os tipos de saber, mas “permitir uma discussão pragmática que não desqualifica *a priori* tudo que seja diferente ao cânone epistemológico da ciência moderna” (SANTOS, 2002, p. 247), ou seja, criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis.

De maneira complementar, é importante trabalharmos com a ideia de que os diversos saberes são incompletos em si mesmos e que o diálogo epistemológico entre o paradigma científico e outras formas de conhecimento tem mais a adicionar do que subtrair nessas relações. Ao substituírmos uma monocultura do saber por uma ecologia do saber, concepções também expostas por Santos (2008), tornamos os saberes não científicos complementares aos saberes científicos.

Podemos, portanto, considerar que os conhecimentos aprendidos a partir da ingestão do *daimon* e as transformações que ele causa na vida daqueles que o tomam, como relatado pelos daimistas, estão inseridos na concepção da sociologia das ausências apresentada por Santos (2008), ao tornar presentes percepções que são produzidas como inexistentes, irracionais ou supersticiosas pelo modelo global de racionalidade científica. Nesse trabalho, tendo como base essa sociologia das ausências, buscamos transformar a impossibilidade do *daimon* ser considerado uma fonte de conhecimento, em algo inteligível, transformando assim a sua ausência em presença.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia. **Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber**. *In: Oficina do Centro de Estudos Sociais*, nº 328, set 2009, p. 1-34.
- _____. **Religião e Educação: Os saberes da ayahuasca no Santo Daime**. *In: Revista Brasileira de História das Religiões*, ano IV, n. 10, maio 2011, p. 149-173.
- _____. (2012). **Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime**. *In: Revista Latino americana de Ciencias Sociales*, v. 10 (1), 2012, p. 351-365.
- _____. **Epistemologia da ayahuasca e a dissolução das fronteiras natureza/cultura da ciência moderna**. *In: Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 24, nº 2, abr/jun 2014, p. 179-193.
- ASSIS, Glauber de Loures. LABATE, Beatriz Caiuby. **Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global**. *In: Religião e Sociedade*, v.34, nº 2, 2014, p.11-35.
- BALZER, Carsten. **Santo Daime na Alemanha: uma fruta proibida do Brasil no “mercado das religiões”**. *In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002.
- CEMIN, Arneide Bandeira. **Os rituais do Santo Daime: “sistemas de montagens simbólicas”**. *In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002.
- CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro Alcino. **Metodologia científica**. São Paulo: Prentice Hall, 2002.
- ECOVILA SÃO JOSÉ. Disponível em: <www.ecovila.org.br>.
- ELIADE, Mircea. **El xamanismo y las técnicas arcaicas del extasis**. México: Fondo De Cultura Economica, 1982.
- FACHIN, Odília. **Fundamentos de metodologia**. São Paulo: Saraiva, 2003.
- GOULART, Sandra Lúcia. **O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual**. *In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002.
- GROISMAN, Alberto. **Santo Daime: notas sobre a “Luz Xamânica” da Rainha da Floresta**. *In: LANGDON, Jean Matteson. (org). Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- _____. **Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

_____. **Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a New World religion in a European setting.** Tese de doutorado em Antropologia. Universidade de Londres, 2000.

LA ROCQUE COUTO, Fernando de. **Santo Daime: Rito da Ordem.** *In:* LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Unicamp, 2000.

_____. **A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras.** *In:* LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

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

LABATE, Beatriz Caiuby. ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca.** Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. **Matrizes maranhenses do Santo Daime.** *In:* LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia. ARAÚJO, Wladimir Sena. **Introdução.** *In:* LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico.** Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LANDER, Edgardo. **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos.** *In:* LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber. São Paulo: CLACSO, 2005.

LUNA, Luiz Eduardo. **Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural.** *In:* LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

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

LUZ, Pedro. **O uso ameríndio do caapi.** *In:* LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

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

MARTINS, Gilberto de Andrade; THEÓPHILO, Carlos Renato. **Metodologia da Investigação Científica para Ciências Sociais Aplicadas**. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

MCKENNA, Dennis J. Ayahuasca: uma história etnofarmacológica. *In*: Ralfh Metzner. (org.). Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

METZNER, Ralfh. (Org.). **Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza**. Tradução de Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

RODRIGUES, L. P; NEVES, F; ANJOS, J. C. **De coadjuvante a protagonista? A reflexão epistemológica das Ciências Sociais para o Século XXI**. *In*: Dossiê Sociologias, Porto Alegre, ano 18, nº 41, jan/abr 2016, p. 14-23.

SÁEZ, Oscar. **Esse obscuro objeto da pesquisa**. Edição do autor: Ilha de Santa Catarina, 2013.

_____. **Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca**. *In*: Ilha R. Antr., Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, v. 16, nº 1, 2014.

SANTO DAIME – A DOCTRINA DA FLORESTA. Disponível em: <www.santodaime.org>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Edições Afrontamento, 1997.

_____. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. *In*: Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, nº 63, out 2002, p. 237-280.

_____. **A Gramática do Tempo: por uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa et al. **Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo**. *In*: Boaventura de Sousa Santos. (org.). Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

SILVA, Elizabeth; NOPES, Adriane; BAO, Carlos Eduardo. **A engenheira, ainda uma variável incógnita, apesar de tudo!** *In*: Revista Ártemis, v. 20, 2015, p. 92-101.

SOUZA, Marcela Coelho de. **Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta**. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer. (orgs.). Políticas Culturais e Povos Indígenas. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena**. *In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

_____. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.