

PRÁTICAS EDUCATIVAS DA RELIGIÃO DO SANTO DAIME: ANOTAÇÕES PARA UMA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO NÃO ESCOLAR

EDUCATIONAL PRACTICES OF SANTO DAIME'S RELIGION: NOTES TO A HISTORY OF THE NON-SCHOLASTIC EDUCATION

Maria Betânia Barbosa Albuquerque
Universidade do Estado do Pará

Resumo

Trata-se de um artigo resultante de uma pesquisa de natureza bibliográfica e documental acerca das práticas educativas presentes na religião do Santo Daime. Toma como fontes um conjunto de *hinos* que conformam o evangelho daimista, bem como a literatura pertinente a esta religião, além de um conjunto de referências bibliográficas que se volta para as possibilidades de uma educação em ambientes não escolares. Tem como objetivos: historiar a origem das práticas culturais centradas no uso de bebidas fermentadas na Amazônia, como é o caso do Daime, também conhecido como Ayahuasca; Identificar os aspectos pedagógicos da religião e verificar os valores que marcam seu ensino. Pretende-se com este estudo contribuir para o delineamento de uma epistemologia da educação em um contexto religioso, extrapolando, com isso, o universo escolar institucionalizado. O argumento fundamental do texto é a de que a religiosidade daimista, centrada no culto ao Daime, se configura como uma experiência essencialmente pedagógica cujos saberes fornece a lógica que direciona o modo de pensar e viver das pessoas que dela comungam.

Palavras-Chave: Práticas Educativas. Religião. Santo Daime. História

Abstract

This is a paper resultant of a research of Documentary and bibliographical nature on the educative practices in Santo Daime's religion. It takes as source a set of hymns that conforms daimist gospel, as well as pertinent literature to this religion, besides a set of bibliographical references that turns to the possibilities of an education in non-scholastic environments. It has as objectives: to show the historical origin of cultural practices centered in the leavened beverages in the Amazon, as it is the case of Daime, also known as Ayahuasca; to identify the pedagogical aspects of the religion and to verify the values that mark its teaching. It is intended with this study to contribute to the delineation of an educational epistemology in a religious context, surpassing, with this, the institutionalized scholastic universe. The text's fundamental argument is that the daimist religiousness, centered in the cult to the Daime, fits in with an essentially pedagogical experience, which knowledge supply the logic that directs the way of thinking and living of those who share it.

Keywords: Educational practices. Religion. Saint Daime. History

Introdução

Trata-se o presente artigo de uma reflexão, de natureza bibliográfica e documental, sobre as práticas educativas presentes no Santo Daime, religião brasileira centrada no consumo de uma bebida conhecida como Daime ou Ayahuasca.

As práticas culturais centradas no consumo de bebidas enteógenas (do grego *entheos*, "deus dentro") são bastante antigas na história da humanidade e podem ser inseridas, de um ponto de vista epistemológico, no contexto de uma história cultural das plantas sagradas, para usar uma expressão empregada por Wladimir Sena Araújo (2005). Essas plantas, historicamente, com suas variadas formas de uso, têm se configurado como autênticas professoras da humanidade chegando a constituir o complexo pedagógico que informa os modos de ser e viver de determinados grupos que a utilizam. Este é o caso da bebida Ayahuasca/Daime.

Ao me debruçar sobre o estudo de uma prática educativa num contexto religioso pretendo delinear um objeto de investigação voltado para uma dimensão da educação que se faz em outros espaços, buscando, com isso "extravasar o mundo da escola" (FONSECA, 2003, p. 67). Esta autora, ao se reportar às tendências atuais da produção no campo da história da educação, afirma que a despeito da busca reconhecida por "novos objetos" e "novas abordagens" tem havido uma "nítida concentração em temas bastante tradicionais da História da Educação, mesmo que agora tratados de forma renovada, como é o caso da história das instituições escolares e de seus desdobramentos" (FONSECA, 2003, p. 60).

Segundo Thais Fonseca, essa produção tem se concentrado na análise da educação quase sempre numa ambiência escolar. Em vista disso, a autora ressalta a necessidade de ampliar tanto o círculo temático quanto temporal dessa produção, além da necessidade de "avançar em termos de utilização de determinados referenciais teórico-metodológicos da

História Cultural" (FONSECA, 2003, p.62).

Referindo-se à fertilidade das contribuições de Roger Chartier e Carlos Ginzburg para pensar práticas e processos educativos, a autora aponta, dentre as várias possibilidades de se "pensar a História da Educação à luz da micro-história", a necessidade de se "extravasar o mundo da escola, para o enfrentamento de outras dimensões dos processos e das práticas educativas..." (FONSECA, 2003, p.67). Este texto vai, pois, nessa direção na medida em que se volta para o estudo dos processos educativos vivenciados na religião do Santo Daime, cujo mediador principal de tais processos não é uma escola, como instituição formal de ensino, mas um conjunto de práticas culturais de natureza religiosa, centradas no culto a uma beberagem: a Ayahuasca/Daime.

Especificidade da Pedagogia Daimista

Uma especificidade dessa pedagogia está no fato de que as práticas do ensinar ocorrem, geralmente, em construções físicas à moda de uma igreja ou mesmo em locais ao ar livre e no qual o professor não pertence ao reino humano, como tradicionalmente costumamos pensar este sujeito, mas ao reino vegetal, sendo materializado na bebida Ayahuasca/Daime. É que para muitas culturas, os saberes que conformam seus modos de vida são originários de certas plantas que possuem inteligência, as quais são comumente denominadas de *plantas mestras, professoras ou doutoras*.

Por uma história cultural das plantas professoras e de seus saberes

Em entrevista sobre o tema do xamanismo, o físico Patrick Druot (2006) -que conviveu com tribos indígenas na América do Norte e na Oceania - afirmou que para os xamãs "os primeiros professores nos tempos antigos eram as plantas e os animais. Eles foram os primeiros líderes religiosos, os artistas, os médicos".

Em sentido análogo, Carlos Ginzburg (1989, p. 152) compara o historiador aos primeiros caçadores nas suas buscas por pistas quase imperceptíveis, deixadas pelos animais, que lhes permitissem interpretar a realidade como uma série "coerente de eventos". Desse modo, "o caçador teria sido o primeiro a *narrar uma história*" e talvez a própria idéia de narração, escreve o autor, "tenha nascido pela primeira vez numa sociedade de caçadores, a partir da experiência de decifração das pistas" (1989, p. 152).

A decifração de pistas é entendida como uma metáfora que pode significar "a condensação de um processo histórico que levou, num espaço de tempo talvez longuíssimo, à invenção da escrita" (GINZBURG, 1989, p. 152). Na trilha dessa analogia, talvez seja possível afirmar que a utilização milenar das plantas sagradas em diferentes culturas pode significar a gênese do que contemporaneamente chamamos de pedagogia.

Uma gama significativa de estudos tem demonstrado que para muitas culturas o consumo de cactos ou fungos exerce grande influência nos processos de sobrevivência dos grupos. Descobertas arqueológicas informam que há mais de 3000 anos, por exemplo, o cacto San Pedro é utilizado pelos nativos do Peru, da Bolívia e do Equador (RICHARDSON, 1988). Da mesma forma, há registros da centralidade do consumo de cogumelos entre povos indígenas de diferentes partes do mundo.

No texto "Por uma história cultural das plantas sagradas" Wladimir S. Araújo (2005, p. 2) afirma que muitas substâncias que são contemporaneamente utilizadas já eram consideradas importantes muito antes da era cristã. Este é o caso, para citar um exemplo, da China, onde existia "uma medicina tradicional baseada no forte poder curativo de folhas, cascas de árvores, raízes e cipós". Também na África é conhecida a Iboga, uma espécie "consumida no Gabão e em partes do Congo no culto Bwiti". Contudo, informa Edward MacRae, (1992, p. 35) "é nas Américas que se concentra o maior número dessas substâncias, e onde até hoje mais freqüentemente se faz uso

delas".

A centralidade desses preparados na cultura de diferentes grupos está, em geral, associada ao seu "poder de produzir visões e fazer com que o homem compreendesse o mundo e a si mesmo e a outros mundos e a sua alma" (ARAÚJO, 2005, p. 1). Tais substâncias tinham, portanto, dimensões sagradas, divinatórias, medicinais e, fundamentalmente, *pedagógica*, pois, como afirma um ditado mexicano, "qualquer coisa que uma pessoa queira saber, os espíritos do cogumelo responderão" (FURST, 1989, p. 14).

Dada suas potencialidades educativas, essas plantas têm sido denominadas de "plantas mestres", isto é, plantas que ensinam (METZNER, 2002, p. 3). E de todas as substâncias utilizadas como fontes de conhecimentos, muitos estudiosos acreditam que a Ayahuasca é "o professor vegetal mais importante" (MACRAE, 1999, p. 30) além de ser a que "tem seu uso mais difundido" (p. 35).

As *plantas professoras* - denominação que optei por utilizar neste estudo - são aquelas que segundo MacRae (1999, p. 36), "produzem estados alterados de consciência; alteram o efeito da ayahuasca, de alguma forma, quando cozidas com ela; produzem tontura; têm fortes qualidades eméticas ou catárticas; provocam sonhos especialmente vívidos".

O historiador Henrique Carneiro (apud ARAÚJO, 2005, p. 5), baseado no estudo do farmacologista alemão Ludwig Lewin, afirma que para este "o consumo de substâncias psicoativas faz parte da condição humana em todos os países e em todos os tempos" posto que o homem "sempre buscou meios para interferir quimicamente no psiquismo".

Uma forma de avaliar a centralidade dessas práticas para diferentes culturas é verificando a importância a elas atribuídas pelos sistemas inquisitoriais e de perseguições impetrados pela empresa de colonização das nações.

Furst (1989, p. 71), referindo-se ao processo de colonização mexicana pelos espanhóis, menciona o registro de um julgamento, presidido por um frade franciscano, de dois irmãos índios ocorrido, em 1537, na Cidade do México.

Dentre as acusações, constava a invocação aos deuses de sua religião e "o uso que faziam de cogumelos". Para o autor, eliminar quaisquer vestígios da religião pagã era uma determinação dos colonizadores espanhóis os quais "ficavam particularmente irritados com a persistência teimosa com que os índios veneravam as plantas alucinógenas - os cogumelos, as sementes da trepadeira ipoméia (...), o cacto peiote e outras espécies psicotrópicas" (FURST, 1989, p. 71-72).

O consumo do cacto peiote, por exemplo, foi reconhecido pelos espanhóis tão logo chegaram à América, tendo sido associado "aos rituais de sangue dos astecas" pelo que lhe deram o nome de "raiz do demônio" (RICHARDSON, 1988, p. 40).

Também a colonização européia brasileira, como se sabe, foi marcada pelo choque cultural e pela luta dos colonizadores contra os costumes locais, muitos dos quais interpretados como coisas demoníacas, numa clara transposição do imaginário europeu à nova colônia.

Segundo a historiadora Laura de Melo e Souza (1986, p. 42-43), a despeito do predomínio da visão edênica do descobrimento como fruto de uma ação divina, "havia também uma visão detratora da América que lhe procura reforçar os aspectos negativos". Para o europeu católico, "a humanidade anti-humana" da gente nativa se evidenciava, entre outras coisas, no estado de pecado em que viviam (MELO; SOUZA, 1986, p. 61). Entre as práticas pecaminosas e, portanto, repudiadas pelos jesuítas, estava o consumo de bebidas fermentadas.

A perseguição ao consumo do *Cauim*, uma prática central entre os índios Tupinambá, é um exemplo significativo. As *cauinagens* - "festas em que se consumiam bebidas feitas de mandioca, milho e frutas" (FERNANDES, 2005, p. 54) foram demonizadas pelos colonizadores desde seu primeiro contato com o Novo Mundo. Por conta disso, o autor afirma que "grande parte dos esforços dos colonizadores, especialmente dos missionários, foi dirigida à extinção das práticas etílicas dos índios, vistas como uma ameaça à colonização de seus cor-

pos e mentes" (FERNANDES, 2005, p. 54).

Os documentos produzidos pela Visitação do Santo Ofício aos Estados do Grão-Pará e Maranhão também são fontes interessantes para se compreender os costumes da sociedade colonial e a visão preconceituosa dos colonizadores sobre eles. Além dos interesses econômicos que inspiraram a Visitação, estava a convicção dos inquisidores de que o demônio estava solto nessas terras, inspirando a população nativa em suas práticas heréticas.

Estudando as práticas xamânicas no Pará, Maués (1995) informa que a repressão dos jesuítas sobre elas iniciou desde o século XVII e prosseguiu no século XVIII. Contudo, afirma o autor, a oposição secular da Igreja oficial a essas práticas não foi capaz de abolí-las. Tal foi o caso do consumo da Ayahuasca por inúmeras tribos brasileiras, cuja utilização sobrevive até hoje.

Ayahuasca: O Professor dos Professores

Etimologicamente, Ayahuasca é uma palavra proveniente do dialeto quíchua (grupo étnico andino), formada por aya (alma, espírito) e wasca (corda, cipó) podendo ser traduzida por cipó dos espíritos ou cipó das almas. Bebida de origem indígena, a ayahuasca é também conhecida como yagé, caapi, natema entre outras denominações.

Trata-se de uma bebida constituída por meio da infusão de um cipó de nome Jagube (*Banisteriopsis caapi*) e de uma folha conhecida como Chacrona ou Rainha (*Psychotria viridis*), comuns nas florestas do Vale do Juruá (AM), sendo "consumida ritualmente por índios, vegetalista além de religiões e grupos urbanos" (ARAUJO, 2005, p. 3)¹.

De acordo com McKenna (2002, p. 174), "as origens do uso da ayahuasca na bacia amazônica estão perdidas por entre as névoas da pré-história" de

¹Somente na parte ocidental da região amazônica, foram contabilizados 72 grupos indígenas usuários da bebida (LABATE, 2004).

modo que não é possível afirmar, com precisão, onde teria ocorrido o início dessa prática. O que se sabe é que este uso disseminou-se entre inúmeros grupos possuindo diferentes significados.

Pedro Luz, ao tratar do simbolismo associado a esta bebida entre os povos da língua Pano, Aruák e Tukano, sintetiza alguns elementos comuns, entre os quais, destaco o aspecto pedagógico atribuído à planta na qual,

Esta é pensada como sendo a **fonte do conhecimento** necessário para se viver corretamente tanto no aspecto da moral e conduta pessoal, como na forma esperada de comportamento, na relação com os outros membros da sociedade, com os ancestrais, com os seres do mundo natural, plantas e animais, bem como com os seres sobrenaturais. É do cipó que vem o saber acerca do mundo e do outro mundo, é ele que ensina sobre a criação, os seres que nela existem e a lógica que rege seu funcionamento (LUZ, 2002, p. 61, grifo meu).

Desse modo, se é da planta que se extrai o conhecimento para se viver corretamente, esta é de suma importância para a "reprodução cultural e harmonia dos grupos que a utilizam" (LUZ, 2002, p. 62). Além disso, o autor ressalta sua relevância na constituição da identidade social e cultural, "sendo o uso da *Banisteriopsis caapi* um fator de coesão grupal, servindo à definição das fronteiras culturais do grupo" (LUZ, 2002, p. 62-63).

Estudando a ayahuasca entre a população não índia, mais especificamente entre os seringueiros, habitantes do Vale do Juruá-AM, Mariana Franco e Osmildo Conceição (2002, p. 206) afirmam que seu uso remonta aos trabalhos de cura de um renomado pajé de nome Crispim que manuseava uma variedade de "remédios da mata", além da ayahuasca utilizada "para chegar a diagnósticos, prescrever receitas e mesmo efetuar curas". Ao rastrear "a mitologia seringueira sobre a origem da ciência da ayahuasca" esses autores ressaltam:

Designar conhecimentos específicos sobre o ambiente e as formas culturais de apropriação dos recursos naturais. Esses conhecimentos obedecem a regras de observação e classificação diferentes das vigentes na ciência ocidental moderna. Neste sentido, **a ciência da ayahuasca** compreende a aquisição e desenvolvimento de um conjunto de saberes sobre o cipó Jagube e a folha Chacrona, sobre o preparo da bebida e seu consumo ritual, além das formas e critérios de transmissão desses conhecimentos (FRANCO; CONCEIÇÃO, 2002, p. 206, grifo meu).

Outras possibilidades de uso dessa bebida entre esses grupos, para além dos motivos de cura empregados pelo índio Crispim, são assim descritos:

Descobrir roubos no cálculo dos débitos dos seringueiros com os patrões, checar o comportamento moral da esposa em viagem à cidade, saber das condições do rio às vésperas de uma viagem, da lealdade das amizades e conhecer lugares novos e inacessíveis fazem parte do repertório de expectativas daqueles que então bebiam o Cipó (FRANCO; CONCEIÇÃO, 2002, p. 208).

Assim, dadas as potencialidades que encerrava para os seringueiros, sobretudo quanto ao esclarecimento das questões de ordem trabalhista (o roubo no cálculo dos patrões), as sessões com o cipó (ayahuasca) criavam uma situação de tensão entre seringualistas e patrões os quais "chegaram a proibir o preparo e consumo do chá" sob alegação falsa de "displicência no trabalho" (FRANCO ; CONCEIÇÃO, 2002, p. 208). O uso da bebida, dizem os autores, também está atrelado a valores como a vida em família, visando o fortalecimento de laços identitários que passam a significar uma "forte referência de pertencimento e de reciprocidade em diversos níveis" (FRANCO e CONCEIÇÃO, 2002, p. 218).

Cabe ressaltar que foi, também, num contexto de utilização da ayahuasca por um ex-seringueiro de nome Raimundo Irineu Serra, que ocorreu a construção de uma outra visão de mundo envolvendo esta bebida, cujos usos terão uma dimensão essencialmente sagrada.

Raimundo Irineu Serra e a ressignificação da ayahuasca em Daime

Integrante do movimento migratório de nordestinos que buscavam ganhar a vida por meio da extração do látex, o maranhense, descendente de escravos, Raimundo Irineu Serra chegou ao Acre, na cidade de Brasiléia, fronteira com a Bolívia, com 19 anos de idade, no ano de 1912.

Segundo informações de MacRae (1992), nos anos que passou trabalhando na floresta amazônica, Irineu Serra aprofundou seu conhecimento acerca da população cabocla local e de sua cultura, tendo conhecido o uso da ayahuasca na região de Cobija, na Bolívia, através de dois conterrâneos seus, os irmãos Antônio e André Costa.

De seu encontro com a ayahuasca, Raimundo Irineu criou a religião do Santo Daime após tomar essa bebida, provavelmente, nos idos de 1912 a 1913. A partir de então, operou uma ressignificação da ayahuasca a qual, cristianizada, passou a ser denominada de Daime. É o que se depreende do relato de um contemporâneo seu, o Sr. Luís Mendes do Nascimento (apud GOULART, 2006, p. 5).

A bebida era antiga, mas ainda não era doutrinada. A doutrina quem trouxe foi o Mestre (...) Por isso, nós aqui chamamos o chá de Daime. Antes era ayahuasca. Mas esse era o nome primitivo, ainda sem doutrina. O nome doutrinado é Daime.

A expressão Daime provém do "verbo divino Dar, dar para os que necessitassem e pedissem, originando assim o nome Daime" (FRÓES, 1986, p.32).

Daime indica, portanto, a invocação que deve ser feita ao espírito da bebida no momento de sua ingestão.

Os relatos sobre o encontro de Raimundo Irineu com a ayahuasca informam que um certo dia, ao ingerir a bebida, ele teve a visão de uma senhora que foi identificada como Nossa Senhora da Conceição, a Rainha da Floresta. Esta, a partir de então, passou a fornecer-lhe os fundamentos essenciais da doutrina, concedendo-lhe o título de Chefe-Império Juramidã que o identificava "a entidades espirituais incaicas, precursoras na utilização da ayahuasca, como o rei Huascar" (MACRAE, 1992, p. 67).

De acordo com MacRae (1992), a despeito das poucas informações disponíveis, há indícios de que os irmãos Costa, ainda na década de 20, chegaram a abrir, em Brasiléia/AC, um centro precursor do Santo Daime, chamado Círculo de Regeneração e Fé (CRF), no qual Raimundo Irineu participava. Um desentendimento com um dos irmãos Costa, induziu Irineu Serra a mudar-se para o município de Sena Madureira/AC e, em seguida, para Rio Branco/AC, onde passou a atender com a bebida ao público da zona rural, mais especificamente a "comunidade negra local" (ARAUJO, 1999, p. 41).

À semelhança do ocorrido com as práticas culturais ligadas ao consumo de enteógenos, anteriormente citadas, a doutrina do Santo Daime, na época de seu surgimento, também causava atitudes de medo e preconceito, pois tanto as pessoas que habitavam os arredores rurais, quanto aquelas que habitavam a capital acreana "olhavam com um olhar etnocêntrico para fenômenos culturais de origem indígena" (GABRICH, 2005, p. 13).

Relatos do ex-senador do Acre, Mario Maia (2006), informam que "motivos religiosos, pseudo-éticos ou pseudomoraes, levaram Mestre Irineu e sua gente a serem denunciados como useiros de práticas insensatas e até diabólicas" induzindo as autoridades locais a intervir na comunidade negra do Santo Daime. Com esse fim, "foi acionado o Tenente Costa - com fama de crueldade e frieza - da Polícia Militar, para cercar, invadir e

destruir ou desativar aquele culto que estaria a incomodar e pôr em risco as convicções sócio-religiosas então dominantes" (MAIA, 2006). Contudo, "Mestre Irineu e seus seguidores ofereceram resistência, obrigando as autoridades ao diálogo e à negociação" (MAIA, 2006).

Nos dias de hoje, ainda existe muita intolerância quanto à idéia de que possa haver um emprego espiritual dessas substâncias que são, em geral, consideradas como "drogas" ou, pejorativamente, como "alucinógenos". É no sentido de superar as conotações negativas presentes em tais expressões, que vários pesquisadores têm proposto o termo enteógeno para caracterizar as substâncias naturais que estimulam a percepção do sagrado ou que potencializam o processo de evolução espiritual.

Contudo, a despeito do preconceito e intolerância, o consumo ritual da ayahuasca/ Daime persiste, tendo se expandido da floresta para diversas partes do Brasil e do mundo. Para o que estou me propondo neste estudo, cabe ressaltar uma das características essenciais atribuídas ao consumo ritual desta bebida, sob a orientação do ex-seringueiro Raimundo Irineu Serra, a saber, a sua dimensão pedagógica.

A Prática Pedagógica do Santo Daime

O sociólogo francês, Jean-Claude Forquin (1993) esclarecendo as complexas relações entre educação e cultura, se refere a uma função *necessária* da educação que é a de transmissão da cultura. Partindo dessa perspectiva, nesta última parte do texto, faço uma reflexão acerca dos valores transmitidos pela educação daimista que conformam o conteúdo de sua pedagogia. A reflexão sobre esse conteúdo levou em consideração o *corpus* filosófico da doutrina, materializado em seus Cadernos de Hinos sem, contudo, um aprofundamento.

Necessário, então, lembrar que na escola fundada por Irineu Serra, o conteúdo é transmitido por meio da tradição oral sob a forma estética do *canto*, trovas poéticas com melodia simples e repeti-

tivas. A repetição freqüente das estrofes dos hinos, à moda da educação tradicional em que esta era recurso imprescindível, visa a concentração e a assimilação do conteúdo das lições.

Os hinos possuem um conteúdo bastante diversificado. Há hinos que louvam as manifestações da natureza, contam a história da doutrina, invocam santos e entidades espirituais. Outros, ainda, versam sobre transformações planetárias (profecias apocalípticas) e anunciam o advento da "Nova Jerusalém" (XAVIER, 2006). Entre os valores transmitidos estão, entre outros, a solidariedade, o perdão, a humildade, a união.

Cabe lembrar, também, que os hinos - "recebidos através de processo mediúnico - são considerados como as mensagens do astral ou plano espiritual, que ensinam, repreendem, elogiam e disciplinam" (XAVIER, 2006). Muitas pessoas na doutrina possuem hinos. Raimundo Irineu Serra, ao falecer em 1971, deixou um legado de 132 hinos. Sebastião Mota de Melo, dando continuidade à sua obra, recebeu 156 hinos. Seu filho e sucessor Alfredo Gregório já recebeu dois hinários, o 'Cruzeirinho' com 160 hinos, e o 'Nova Era' até então com 25 hinos e assim ocorre com tantos outros adeptos pertencentes a diversas correntes dentro do Santo Daime.

Dentre os *valores* que perpassam o conteúdo desses hinos, gostaria de destacar, neste texto, apenas um: a sua dimensão *multicultural*. Estou entendendo o multiculturalismo em sentido amplo, isto é, como uma "política das diferenças" pautada no respeito à diversidade em todas as suas manifestações: étnicas, religiosas, de gênero, classe, idade... (TORRES, 2001, p. 195). Compreendo-o, portanto, como uma instância da existência humana articulada à noção de responsabilidade por si e por todos os outros.

O respeito à diversidade é parte constitutiva da *filosofia educacional do Santo Daime* evidenciada na letra de diferentes hinos. No hinário "O Cruzeiro" de Irineu Serra lê-se o seguinte trecho no qual o respeito ao outro é a tônica principal:

O sol que veio à terra
 Para todos iluminar
 Não tem bonito e nem feio
 Ele ilumina todos iguais (Hino 64)

Todavia, o *outro* no Santo Daime, não corresponde apenas ao humano, posto que envolve toda complexidade das formas de vida. Nessa direção, o hino "Jardim da Virgem Maria" de Alfredo Gregório reafirma as diferenças de cada ser, sendo todos importantes no complexo sistema da vida.

Quando eu olho a natureza, meu coração se conforma
 em ver *tanta criatura e cada um vivendo de sua forma*
 sempre olho para o firmamento e vejo um grande poder
 E eu sou pequeno aqui na terra, peço força para compreender
 sempre olho para a humanidade, a multidão me desperta
 em ver *tanta criatura e todos ter que seguir na rota certa*
 eu vejo *todos animais*, cada um compõe em seu lugar
 que *aqui neste jardim de tudo tem que habitar*
 eu olho para a floresta, vejo tanta imensidão
 que para se ver é preciso ter Deus no coração
 eu vejo *todos os insetos, cada um com o seu destino*
 com isto a vida nos prova que existe um Criador Divino
 tudo existe *na terra e no mar e nesta luz que nos cobre*
 o mistério deste segredo, meditando é que se descobre...
 (Hino nº 18 do hinário, "O Cruzeirozinho").

A comunhão entre homem e natureza faz alusão, segundo Goulart (2006, p. 18) ao repertório do curandeirismo amazônico e as "relações que a sociedade amazônica mantém com o meio natural". O universo amazônico "povoado de santos e de bichos visagentos" (MACRAE, 1992, p.39), pode ser assim resumido:

Cada espécie animal tem sua "mãe", entidade protetora capaz de castigar, roubando a sombra de caçadores que matam animais em demasia ou de uma só espécie, por exemplo. Também têm "mães" os peixes, certos rios, igarapés, poços e até os portos onde atracam as canoas (MACRAE, 1992, p. 38).

Para Goulart (2006, p. 19), "não só o conjunto mitológico, mas também os rituais do Santo Daime referem-se à temática do encontro do homem com uma natureza divina" na medida em que, ao tomar a bebida, ocorreria uma "conversão do homem em vegetal" em que não apenas o Mestre Raimundo Irineu é identificado com o Daime, como também cada adepto pode sentir tal identificação.

O retorno a cosmovisão indígena, que reconhece as essências espirituais inerentes à natureza, tem sido ressaltado como um fator significativo no processo de religação entre o sagrado e o natural, perdida nos tempos modernos a partir da consolidação da ciência e seu paradigma mecanicista. Na construção de um novo paradigma assentado em outra lógica, Santos (2002, p. 83) tem insistido na necessidade de superação das práticas colonialistas que se evidenciam na sua "incapacidade de estabelecer relação com o outro a não ser transformando-o em objeto".

Desse modo, o ressurgimento contemporâneo das práticas culturais xamânicas com suas *plantas professoras* e a reverência para com a Terra e todas as suas criaturas, humanas ou não, não apenas pode ser entendido como uma resposta mundial à enorme degradação que vem ocorrendo na biosfera, como também auxilia na superação dos abismos estabelecidos pelo paradigma moderno configurado na clássica distinção entre sujeito e objeto, natureza e cultura.

Nesse sentido, a filosofia do Santo Daime, inviabiliza a clássica distinção entre ser humano e natureza em que esta é tão-somente "mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relaci-

onar sob a forma de leis; [Ela] não tem qualquer dignidade ou qualidade que nos impeça de desvendar seus mistérios" (SANTOS, 2002, p. 62).

O próprio fato de constituir-se como uma religião formada a partir da simbiose de diversas tradições (indígenas, africanas, espíritas, esotéricas e cristãs), faz do Santo Daime uma escola multicultural. Aludindo a essa pluralidade de tradições, Débora Gabrich (2005, p. 8) escreve:

Os signos do **cristianismo** - como Jesus, Maria, José e outros - mesclam-se com entidades indígenas: Tarumim, Equiôr, Papai Paxá, Tuperci, Jaci, Ripi, Iaiá, Barum, Begê, Tucum e outros [...] usualmente cantados nos rituais de **Tambor de Mina** do município de São Vicente Ferrer, cidade natal de Serra. A invocação ao sol, lua, estrelas, terra, vento e mar presente nos hinos remonta aos **cultos ameríndios** (Grifo meu).

A compreensão da multiculturalidade remonta, portanto, à própria gênese da tradição espiritual do Santo Daime com suas raízes xamânicas, associada à ressignificação do consumo da ayahuasca levada a efeito pelo ex-seringueiro Raimundo Irineu Serra que incorpora ao ritual uma constelação de tradições. Maranhense, de formação católica, dizem que Irineu "gostava de dar uma espiada num terreiro de umbanda" (MORTIMER, 2001, p.118), além de ter sido filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, sediado em São Paulo. Desse modo, se todo conhecimento é autobiográfico (SANTOS, 2002), a própria biografia de Irineu Serra forneceu as bases para o caldeirão cultural que marca o hibridismo de sua filosofia.

Nessa direção, um número significativo de hinos afirma o valor do múltiplo e do plural expressando uma pedagogia que valoriza tanto a espécie humana quanto a natureza e a floresta com sua diversidade de formas. A floresta, cantada e recantada nos hinos, afigura-se como lócus e valor da educação posto que de onde emana o essencial para o bem viver.

Da floresta eu recebo
Força para trabalhar
Da floresta eu tenho tudo
Tudò, tudo Deus me dá
(Hino nº 14 de Alfredo Gregório).

Trata-se, portanto, de uma pedagogia assentada numa prática espiritual que hibridiza elementos de diferentes tradições religiosas cuja síntese cultural parece fundamental diante do aprendizado da intolerância e do fundamentalismo marcantes nos dias de hoje.

Refletindo acerca do valor de uma "pedagogia da tolerância", Paulo Freire (2004, p. 23-24), adverte, contudo, que não se trata de uma concepção de tolerância como "pura condescendência ou indulgência que A tem ou experimenta com relação a B". Mas da "tolerância como virtude da convivência humana (...) qualidade básica a ser forjada por nós e aprendida pela assunção de sua significação ética - a qualidade de conviver com o diferente".

Atualmente, tem-se observado uma expansão significativa no consumo da ayahuasca no Brasil e em diversos outros países em que "as tradições dos povos da floresta amazônica brasileira estão hoje sendo praticadas e vivenciadas" como, por exemplo, na Europa, nos Estados Unidos (Costa Leste, Costa Oeste e Havaí) e no Japão (Fernando L. Couto apud ALBUQUER-QUE, 2006, p. 7).

Interessante notar que nesse caldeirão cultural, mediado pelo consumo da ayahuasca, a população estrangeira precisa aprender a língua portuguesa para poder cantar os hinos do Santo Daime. Nessa perspectiva, pode-se considerar o Santo Daime como um mediador cultural significativo posto que opera uma síntese entre os diversos povos e culturas do planeta.

A *interculturalidade* tem sido considerada um valor da pedagogia pós-moderna. Deixar-se tocar por outras epistemologias, tiradas de "uma cosmologia que tem algo a nos ensinar", é o que Perrot (1994, p. 205) chama de "pedagogia da identidade" ou "pedagogia da diferença".

Cabe também lembrar que nos grandes centros urbanos, a ayahuasca

passa por um processo de reinvenção de seu uso, onde se detecta o surgimento de novos grupos consumidores da bebida, os chamados *neoayahuasqueiros*².

O termo *neoayahuasqueiro* alude aos "grupos e indivíduos que, além de consumirem a ayahuasca, "reinventam" e "recriam" seus rituais e cosmologias, fortemente influenciados pelas terapias New Age, por orientalismos (Osho, ioga, meditação, etc.), pela psicologia (transpessoal e junguiana), por experimentaisismos artísticos (artes cênicas e música), pelo curandeirismo andino e pelas próprias religiões ayahuasqueiras tradicionais (SILVA, 2006, p. 1).

Considerações finais

Ao refletir acerca da temática das plantas professoras, minha intenção foi mostrar como, historicamente, muitas culturas têm-nas como centrais em suas vidas, a despeito de todas as perseguições sofridas, bem como destacar, entre elas, aquela que tem sido considerada como uma planta mestra por excelência (a Ayahuasca).

Ao ser traduzida sob a forma de uma religião, o Santo Daime foi compreendido não pela função religiosa ou espiritual que exerce sobre seus adeptos, mas, fundamentalmente, como uma escola em que, sob estado expandido da consciência, determinadas pessoas buscam os conhecimentos considerados essenciais para suas vidas.

O estado expandido da consciência constitui-se, portanto, como o *estado pedagógico por excelência*, visto que é sob essas condições que se pode aceder a uma ampla gama de conhecimentos considerados necessários para as diversas situações da vida, desde aqueles que

promovem mudanças profundas na alma humana, quanto os de natureza mais ordinária.

Assim, trajando uniforme escolar (farda) e de posse de seus cadernos de hinos, os alunos dirigem-se à escola do Santo Daime, para, sob o efeito da bebida, aprenderem as lições transmitidas oralmente sob a forma estética do canto e acompanhado por uma diversidade de instrumentos musicais, com destaque para o *maracá*, de origem cultural indígena. Procurei destacar entre o conteúdo dessas lições um valor que lhe é essencial, a sua multiculturalidade e respeito à diversidade de formas de vida, configurando o que Paulo Freire tem denominado de "pedagogia da tolerância".

Ao ressaltar a dimensão pedagógica do Santo Daime quis exemplificar que os processos de socialização ocorrem em diferentes espaços, para além dos muros da escola na sua versão institucionalizada, ampliando, com isso, uma visão corrente de educação que constantemente a associa a escolarização formal, ao saber sistematizado e aos professores enquanto espécie humana. Quis evidenciar que, para vários grupos e culturas, talvez muito mais significativo que o saber escolar, é o saber que provém da sabedoria ancestral de plantas ou animais os quais, como afirmou Patrick Druot (2006), bem poderiam ser considerados os primeiros professores da humanidade.

²Cf. a propósito Labate (2004).

Referências

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. *ABC do Santo Daime*. Belém: EDUEPA, 2006.
- ARAÚJO, Wladimir Sena. Fundamentos históricos do uso da ayahuasca. In: ARAÚJO, Wladimir Sena. *Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas, SP: Editora da Unicamp/Centro de Memória, 1999. p. 31-42. (Coleção Tempo e Memória, nº 11).
- _____. Por uma história cultural das plantas sagradas. *Página 20 on line*, Especial Papo de Índio. Rio Branco, 23 de out, 2005. Disponível em <http://www2.uol.com.br/pagina20/04122005/papo_de_indio.htm>. Acesso em 12 dez. 2005.
- DRUOT, Patrick. Luz no horizonte. *Revista Istoé*, nº 1571, 10 de nov, 1999. Disponível em <<http://www.terra.com.br/istoé>>. Acesso em 20 jan. 2006.
- FERNANDES, João Azevedo. Guerreiros em transe. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 1, nº 4, out. 2005, pp.52-57.
- FONSECA, Thaís Nívia de Lima. História da Educação e história cultural. In: VEIGA e FONSECA. *História e historiografia da educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. pp. 49-75.
- FORQUIN, Jean-Claude. *Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- FRANCO, Mariana C. P. e CONCEIÇÃO, Osmildo S. da. Breves revelações sobre a ayahuasca: o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. pp. 199-225.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da tolerância*. Organização e notas Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- FRÓES, Vera. *História do povo juramidam: introdução à cultura do Santo Daime*. Manaus: SUFRAMA, 1986.
- FURST, Peter E. *Cogumelos psicodélicos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1989 (Coleção Tudo sobre drogas).
- GABRICH, Débora Carvalho Pereira. *O trabalho oculto e exotérico de Raimundo Irineu Serra*. Comunicação, I Encontro Brasileiro de Xamanismo. São Paulo, 2005. Disponível em <<http://www.neip.info/textos.html>>. Acesso em 20 jan. 2006.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução: Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp.143-179.
- GOULART, Sandra Lúcia. *A história do encontro do Mestre Irineu com a ayahuasca: mitos fundadores da religião do Santo Daime*. Capítulo 04, dissertação de mestrado. São Paulo, 1996. Disponível em <<http://www.neip.info/textos.html>>. Acesso em 20 jan. 2006.
- LABATE, Beatriz C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.
- LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. pp. 35-65.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- MAIA, Mário. *Depoimento sobre o Mestre Irineu*. Disponível em <<http://www.mestreirineu.org/mario.htm>>. Acesso em 25/01/2006.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pájés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.
- MCKENNA, Dennis J. Ayahuasca: uma história etnofarmacológica. In: METZNER, Ralfh (Org.). *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Tradução Marcia Frazão. Rio de Janeiro:

Gryphus, 2002. pp.171-194.

MELO, Alfredo Gregório de. *Hinários O Cruzeiroinho & Nova Era*. Edição especial para o ano 2000. São Paulo: Céu de Maria. 2000.

MELO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

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

MORTIMER, Lúcio. *Nosso Senhor Aparecido na floresta*. São Paulo: Edição Céu de Maria, 2001.

PERROT, Marie-Dominique. Educação para o desenvolvimento e perspectiva intercultural. Tradução Edivanda Mugrabi. In: FAUNDEZ, Antônio (Org.). *Educação, desenvolvimento e cultura: contradições teóricas e práticas*. São Paulo: Cortez, 1994. pp. 191-212.

RICHARDSON, P. Mick. *Flores Alucinógenas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988 (Coleção Tudo sobre drogas).

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição para-digmática*. São Paulo: Cortez, 2002.

SERRA, Mestre Raimundo Irineu. *Hinário O Cruzeiro*. Edição e impressão 2004. Ribeirão Preto: Gráfica Rainha do Céu. 2004.

SILVA, Leandro Okamoto da. Resenha do livro A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos. *Revista de Estudos de Religião – REVER*. ISSN 1677-1222. Pós-Graduação em Ciências da Religião. PUC - São Paulo. Resenhas. Disponível em <<http://www.pucsp.br/rever/resenha/labate01.htm>>. Acesso em 10 Mar. 2006.

TORRES, Carlos Alberto. *Democracia, educação e multiculturalismo: dilemas da cidadania em um mundo globalizado*. São Paulo: Vozes, 2001.

XAVIER, Edson da Veiga. *Santo Daim e meio ambiente: uma possibilidade de estudo em Educação ambiental*. Monografia (Especialização em Educação

Ambiental), Núcleo de Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará. Belém, 2006.

Maria Betânia Barbosa Albuquerque
Doutora em Educação: história, política, sociedade (PUC-SP), Professora do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará (UEPA), Belém-Pará, e-mail: mbbxavier@ig.com.br.

Recebido em 30/09/2006

Aceito para publicação em 30/12/2006