

EDUCAÇÃO, EPISTEMOLOGIA E SABERES NA RELIGIÃO DO SANTO DAIME

Maria Betânia Barbosa Albuquerque¹

Introdução

Trata-se o presente artigo de uma reflexão sobre uma dimensão da educação situada em um contexto não escolar onde, em geral, costuma-se inserir os processos de formação humana. Direciono o olhar para o mapeamento dos saberes corporificados na experiência com a *ayahuasca*, bebida de origem indígena, também conhecida como: *yagé*, *kahi*, *caapi*, *kamarampi*, *cipó*, além de vegetal, daime e outros e utilizada tanto por grupos indígenas quanto pela população mestiça ou cabocla da Amazônia.

No início do século XX, principalmente no período conhecido como “período da borracha”, quando muitos nordestinos penetraram a floresta amazônica brasileira em busca do “ouro branco”, o uso da *ayahuasca* deslocou-se de um contexto exclusivamente indígena em direção às populações mestiças dos centros urbanos, surgindo o fenômeno das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Assim, em 1930, Raimundo Irineu Serra fundou, na periferia da cidade de Rio Branco, a primeira dessas religiões, o Santo Daime, conhecido também como Alto Santo. Em 1945, Daniel Pereira de Matos fundou a Barquinha, também em Rio Branco. Na década de 1960, José Gabriel da Costa fundou a União do Vegetal (UDV) em Porto Velho. Na década de 1970, foi a vez do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), fundado em 1975 por Sebastião Mota Melo (Labate, 2002), para onde se volta este artigo.² Apesar de suas especificidades, tais religiões possuem algumas características comuns, são elas: a sua natureza híbrida formada a partir de diversas tradições religiosas; terem sido criadas por homens provenientes do nordeste brasileiro; por trabalhadores dos seringais da Amazônia e por consagrarem o uso ritualístico de uma bebida psicoativa, a *ayahuasca*.³

O Santo Daime tem, portanto, como principal característica a ingestão do 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. A fundação dessa religião remonta à história do negro Raimundo Irineu Serra (1892-1971) que, emigrando do Maranhão e refugiando-se na Amazônia, consumiu a bebida das mãos de um curandeiro peruano na região fronteira entre o Brasil e Bolívia, nos idos de 1920. A história da religião registra que, ao longo de suas experiências com a *ayahuasca*, Raimundo Irineu obteve revelações espirituais sobre os poderes curativos da

bebida, bem como os ensinamentos que o capacitariam ao título de curador e Mestre de uma missão espiritual no contexto de uma Amazônia em crise, dado o refluxo da economia da borracha e o conseqüente declínio dos seringais.

A imersão nos saberes da ayahuasca ou daime cumpre aqui dois objetivos fundamentais. De um lado, evidenciar a diversidade de saberes existentes no mundo, particularmente, na Amazônia e o quanto esta diversidade tem sido ainda pouco conhecida, senão silenciada. De outro, fomentar uma reflexão mais ampla sobre a natureza dos saberes não escolares, visando o delienamento de uma epistemologia que dê conta de suas especificidades. O mapeamento dos saberes baseou-se na bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras, os cadernos de hinos da doutrina (hinários) e a realização de entrevistas com daimistas do Brasil, Portugal, Espanha, Holanda, Bélgica e Israel. Teoricamente, o texto inspira-se, entre outros, nos estudos de Carlos Rodrigues Brandão acerca da educação como cultura e nos escritos de Boaventura de Sousa Santos, restringindo este texto à sua noção de ecologia de saberes.

Ao criticar a monocultura do saber na sociedade ocidental, assentada na soberania epistêmica da ciência moderna, a perspectiva de uma ecologia de saberes parte do princípio da “incompletude de todos os saberes”, princípio que abre possibilidade ao diálogo epistemológico entre o conhecimento científico e outras formas de conhecimento (Santos, 2008, p. 108). A ecologia de saberes, entretanto, também ocorre internamente a um dado saber. Tal é o caso da experiência da ayahuasca que, em si mesma, engendra o encontro entre uma diversidade de saberes. A compreensão desta experiência como uma prática educativa requer, contudo, uma noção ampliada de educação para além das formas tradicionais vigentes na cultura ocidental que concebem a instituição escolar como instância única de produção do conhecimento. Em vez disso, inclui-se “tudo o que tem a ver com a educação, mesmo quando ela não seja ainda a educação pensada, prevista, formatada (tornada uma norma de ação) e realizada no seu lugar preferencial: a escola, segundo a sua versão ocidental, da Grécia até nós” (Brandão, 2002, p. 144).

A religião como educação

É significativo o número de estudos voltados para as religiões localizados, em geral, no âmbito dos cursos de antropologia, das ciências da religião ou de teologia. Contudo, a interpretação das religiões como espaços educativos é ainda bastante limitada. Em parte, este limite se explica em função de certa compreensão acerca da escola formal

como espaço único do saber no seio da ciência pedagógica. Em vista disso, é pertinente a pergunta levantada pelo historiador Peter Burke (1992, p. 21): “E o que é educação? Apenas o treinamento transmitido em algumas instituições oficiais como escolas ou universidades? As pessoas comuns são ignorantes ou simplesmente têm uma educação diferente, uma cultura diferente das elites?”.

A despeito dos poucos trabalhos que se voltam à explicitação das relações entre religião e educação, ressaltamos algumas contribuições significativas. Uma delas é artigo de Fonseca (2006) voltado para o estudo das práticas educativas da religião Candombe do Açu de, em Minas Gerais. Para esta autora a educação no terreiro se expressa por meio da explicação mítica da realidade, da linguagem metafórica, do valor da palavra e das tradições, pelo respeito aos mais velhos e ancestrais, pela importância da mãe, pelos cânticos como conhecimento, entre outros. Também, o artigo de Tramonte (2006, p. 1) que, ao analisar a religiosidade afro-brasileira, entende os terreiros como locais que “tem uma função educativa nos planos intercultural e ambiental, normatizando hábitos e criando valores éticos junto a seus integrantes”. Mota Neto (2008), ao focalizar em sua dissertação de mestrado um terreiro do Tambor de Mina como um espaço eminentemente educativo, aponta a educação como uma atualização dessa tradição, fundamental para a sobrevivência da religião e da cultura, na medida em que contribui para a construção de identidades uma vez que orienta as ações dos sujeitos possibilitando-lhes referências para o agir, refletir e sentir.

Somando a esses estudos, a religião do Santo Daime, ao realizar a tradução de uma antiga tradição de origem xamânica, é analisada como uma escola com uma proposta pedagógica, um conteúdo de ensino (saberes), um método, uma visão de conhecimento e formas de disciplinamento. Contudo, este artigo se restringe aos saberes que as pessoas dizem ter apreendido com o daime. Dentre outros, são saberes de natureza ecológico-ambiental, saberes cognitivos, estéticos e medicinais.

A gênese da dimensão educativa do Santo Daime pode ser localizada no hinário fundamental da doutrina, *O Cruzeiro*, do Mestre Irineu Serra (2004), na qual ele se apresenta como alguém que recebeu da Virgem Mãe o “lugar de professor”, conforme consta em seu hino nº 28: “A Virgem Mãe me deu/O lugar de professor/Para ensinar as criaturas/Conhecer e ter amor”.

Cabe lembrar, entretanto, que embora reconhecido como mestre ensinador a fonte dos seus conhecimentos provém do daime, configurando-se, este fato, como elemento

diferenciador dessa educação, que é a presença de um professor-vegetal. Trata-se, assim, de substâncias que estão investidas de uma função especial que é o fato de transformarem-se em um saber e elas próprias serem criadoras de saberes. Em tese, toda religião cumpre uma tarefa pedagógica e visa à transmissão de determinados conhecimentos. Entretanto, as religiões ayahuasqueiras têm como professor uma planta ou uma bebida. Esta especificidade da religião dá a ela uma de suas principais marcas: a de constituir-se como uma espiritualidade enteógena com uma concepção filosófica singular que passo a abordar.

A educação na religião do santo daime: fundamentos essenciais

Dentre os fundamentos do Santo Daime que implicam uma concepção de educação destaco o fato de: a) estruturar-se como uma espiritualidade enteógena; b) pautar-se em uma concepção sobre a floresta como *locus* essencial da vida; c) caracterizar-se como prática intercultural com uma forte dimensão estética.

Filosofia e educação enteógena⁴

Um dos fundamentos essenciais do Santo Daime é o “resgate crístico pela via enteógena”, isto é, a busca espiritual por meio da utilização das plantas sagradas. Assim, o uso ritual do daime configura-se como um “método de aprendizagem espiritual” (Alverga, 1998, p. 20) que possibilita ao sujeito a experimentação de um estado de expansão da consciência, no qual: “o indivíduo obtém uma visão terapêutica de suas neuroses, dos seus padrões de comportamentos e da dinâmica emocional dos seus vícios, além de questionar seus próprios conceitos e entendimentos da realidade, tornando-se capaz de transcendê-los nos seus fundamentos” (Metzner, 2002, p. 22).

Para Metzner (2002, p. 23), o processo de expansão da consciência se integra à visão dos xamãs que utilizam a ayahuasca, “pois eles afirmam que a beberagem não só lhes dá uma idéia mais profunda de si mesmos como também uma nova e melhor maneira de viver”. É, portanto, no estado de expansão da consciência, chamado *miração*, que muitas aprendizagens se efetivam. A propósito, Mortimer (2000, p. 80) relata que certo dia, Sebastião Mota de Melo estava em um trabalho de daime quando “começou a ver letras e uma voz dando explicações de como ajuntá-las formando sílabas e finalmente as palavras. Com grande surpresa e satisfação aprendeu o mecanismo da leitura em um trabalho de Daime, numa *miração*”. Há, nesse sentido, um rendimento filosófico-educativo nos enteógenos, pois que ensejam uma reflexão sobre o homem em sua relação com a natureza

e a sociedade permitindo-lhe, ainda, o aprendizado de saberes e o desenvolvimento de habilidades, tal como a aprendizagem da leitura por Sebastião Mota. A relação com a natureza e a floresta, por sua vez, engendra os saberes ecológicas e ambientais presentes na religião sob diversas formas.

A floresta como projeto de vida

Associada à perspectiva de uma espiritualidade enteógena está uma concepção filosófica que concebe a floresta como projeto de vida. Uma evidência imediata disto é a centralidade da bebida para a sobrevivência da religião e a conseqüente necessidade da matéria prima (a folha e o cipó) para o seu preparo. Isto implica, necessariamente, a preocupação com o plantio das espécies e o cuidado com a floresta amazônica, seu *habitat* natural. Além disso, a floresta representa um dos locais de culto e de circulação de saberes, bem como o espaço onde Sebastião Mota sonhava reunir um povo, de acordo com um projeto de vida comunitária e ecológica, conforme atesta o hino *Nova Era* de Alfredo Gregório de Melo (2000): “Na floresta temos tudo/Ela, Mamãe e Papai/Toda fonte de riqueza/A natureza e muito mais”.

A floresta possui, também, outros significados: dela provém a origem do culto e seus traços culturais mais significativos, tendo sido o palco da experiência iniciática de Raimundo Irineu Serra. Como espaço sagrado, destaca-se o fato de que foi a Rainha da Floresta (Nossa Senhora da Conceição) quem lhe revelou as possibilidades curativas do chá delegando-lhe a missão de curador e líder espiritual (Cemin, 2002). Há, nesse sentido, uma ecologia entre natureza, terra, divindade e o feminino que contribui para a superação dos abismos estabelecidos pelo paradigma da ciência moderna, configurado na clássica distinção entre sujeito e objeto, natureza e cultura.

As reflexões sobre a Terra, a biosfera ou a floresta, estão presentes nos depoimentos dos daimistas entrevistados. O espanhol Juan Carlos de la Cal ressaltou que depois que passou a tomar o daime: “*me ha implicado mucho no conocimiento da floresta amazônica, ha valorizado meu amor pela natureza y me ha implicado mais en sua defesa*”. Sendo o Santo Daime uma doutrina da Floresta Amazônica, procurei compreender como a relação com a floresta é sentida por aqueles que vivenciam esta religião em contextos muito distantes e diversos da Amazônia. Nesse sentido, Liesbeth van Dorsten, holandesa residente em Amsterdam, concedeu-me o seguinte depoimento:

Nós estamos à procura de um lugar na floresta, mas aqui em Amsterdam é muito difícil. Eu também fui muitas vezes lá na floresta, no Mapiá, no Juruá. Eu tomei daime lá e é diferente porque lá você está mais perto da natureza. É uma doutrina da natureza, da floresta. Mas aqui também, em Amsterdam, na cidade, é muito legal tomar daime. Porque o daime é universal, o daime fala outras línguas. O daime é divino, seja aqui na cidade ou lá na floresta sempre ele dá a luz divina, o amor divino.

O depoimento de Liesbeth sugere uma ecologia que o daime opera entre a floresta e a cidade, entre o urbano e o rural-ribeirinho da Amazônia. A relação entre a floresta e a religião, configurada na preocupação com a natureza e questões ambientais apresenta-se, portanto, como saber compartilhado entre daimistas de diferentes realidades sócio-culturais.

A interculturalidade

No Santo Daime a dimensão da interculturalidade pode ser evidenciada pela mestiçagem que opera entre diversas tradições religiosas tais como: a indígena, o cristianismo, influências africanas, o espiritismo e o esoterismo sendo, portanto, uma doutrina plural e hibridizada. Tal interculturalidade remonta à própria formação histórica da religião e os conseqüentes desdobramentos decorrentes de sua inserção em contextos urbanos. Com raízes xamânicas, o Santo Daime constituiu-se a partir da ressignificação do uso indígena da ayahuasca levada a efeito por Raimundo Irineu Serra que incorporou ao ritual uma constelação de tradições. Maranhense de formação católica, Mortimer (2001, p. 118) afirma que Irineu Serra “gostava de dar uma espiada num terreiro de umbanda”, além de ter sido filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, sediado em São Paulo. O hibridismo no Santo Daime tende a se complexificar à medida de seu desenvolvimento histórico e inserção no mundo globalizado, gerando, com isso, novas formas de consumo da bebida, além de conflitos internos entre os diferentes grupos, sobretudo, entre aqueles mais reticentes aos usos do daime para além do estabelecido pela tradição.

Outra forma de interculturalidade refere-se às interações que o daime promove entre diversos contextos de culturas, pessoas e linguagens que resultam em profundas ecologias humanas. A questão da linguagem ocupa um lugar privilegiado no Santo Daime. Um exemplo disso é o fato de que nos diferentes lugares onde se encontra instalado, independente da geografia e da língua, os hinos são, em geral, cantados na língua portuguesa. É o que nos explica Lode Blomme, da Bélgica:

A língua portuguesa é muito difícil porque é uma língua latina e tenho uma língua germânica. Essas línguas não têm uma semelhança, mas devo dizer uma coisa muito, muito especial deste sujeito [a língua portuguesa]. No tempo que eu não compreendia uma palavra de português, tinha todos ensinados do Santo Daime, e todas as pessoas aqui encontraram o mesmo. Sem falar a língua compraram [entenderam] a mensagem dos hinos! É muito especial compreender uma mensagem sem falar a língua e particularmente uma língua totalmente diferente.

Entrevistei também Nelly Jose, daimista de Israel, residente em Amsterdam, cuja primeira língua é o hebraico e, entretanto, a despeito da pouca fluência, comunicava-se em Português, configurando este aprendizado da língua com um saber de natureza cognitiva mediado pelo daime, além da síntese cultural que opera entre diversas e longínquas culturas.

O Santo Daime é também plural em sua epistemologia, pois o saber religioso é, na realidade, um conjunto de saberes religiosos que provém das plantas, das outras religiões que com ele compõem e da doutrina própria que a igreja cria, configurando uma ecologia religiosa. Isto remete às singularidades da teologia das religiões ayahuasqueiras nas quais, segundo Metzner (2002, p. 263), “estão presentes os hinos, as rezas e as figuras bíblicas, sem que haja a exclusão dos espíritos da floresta, do sol, da lua, das estrelas e das várias divindades indígenas” ensejando, com isso, uma reunificação dos elementos sagrado e natural separados pelo cientificismo mecanicista do mundo moderno.

A ecologia religiosa se expressa, ainda, a partir dos conteúdos presentes nos hinos. Necessário, então, lembrar que na escola daimista as lições são transmitidas por meio da tradição oral sob a forma do canto cujos saberes perpassados são bastante diversificados. Eles louvam a natureza e suas forças; invocam entidades de diversos panteões; reforçam princípios como o amor, verdade, justiça; disciplinam a conduta, contam a história da doutrina, dentre outros significados que expressam a diversidade cultural da religião, sua interculturalidade, bem como sua dimensão estética.

Educação estética

A educação no Santo Daime se estrutura tendo a música como um dos mediadores essenciais. Sob forte configuração estética, os saberes corporificam-se nos hinos cantados pelos participantes e acompanhados por uma diversidade de instrumentos musicais, com destaque para o maracá, de origem cultural indígena. O canto, embora uma tarefa de todos, é, fundamentalmente, uma atribuição das mulheres, sobretudo das chamadas “puxadoras”, responsáveis por “puxar” os hinos nos trabalhos espirituais.

Outro aspecto da educação estética e cognitiva do Santo Daime é o domínio de instrumentos musicais que, segundo mais de um entrevistado, o daime potencializa. A esse respeito, Ana Cristina, brasileira de Minas Gerais deu o seguinte depoimento: “Eu toco violão também. Ai é uma responsabilidade porque vcê tem que fazer a coisa. Porque não é agente que faz. Eu, Ana Cristina, não tenho essa capacidade; eu acho que é o daime que atua e agente tem que se entregar e deixar ele atuar”.

Ao ser indagada se antes de conhecer o daime ela já tocava violão, Ana Cristina respondeu: “Não, eu inclusive nunca tive aula, eu aprendi no daime. Eu digo que o daime que me ensinou. Tai uma coisa que eu aprendi com o daime, aprendi a tocar violão. Eu toco de ouvido, eu não entendo de música, mas eu também só sei tocar hinário”.

Encontramos a mesma habilidade de tocar violão em Ana Pomar, portuguesa, residente em Lisboa:

Eu comecei aprender a tocar violão sozinha. Estava no México, tinha andado viajando com amigos e sempre estávamos cantando. Quando o amigo que tocava foi embora, eu fiquei numa casa onde havia um violão e eu comecei a praticar com os mantras que sempre cantávamos, os mais simples. Durante um mês fui praticando todos os dias, mas sempre num nível muito básico. Em setembro quando voltei para Portugal comprei o meu violão, ai comecei a praticar e pouco tempo depois recebi o meu primeiro e o segundo hino. Foi logo depois de começar a ir aos trabalhos de daime no Jardim de São Francisco.

Além das habilidades de tocar, Ana informou que também desenha e pinta: “e nestes mesmos meses em que recebi muitos hinos, também fiz muitos desenhos, imagens que vejo nos trabalhos, memórias ancestrais....”

Saberes medicinais

O tema da cura é clássico no universo daimista e também foi ressaltado pelos entrevistados. Lode Blomme, por exemplo, informou que conheceu o daime num café na cidade de Bruges, na Bélgica, por meio de um velho amigo que tinha feito uma viagem ao Mapiá-AM⁵ e lhe falou sobre o Santo Daime como uma bebida sagrada de índios “que faz uma ligação entre o eu interior e o eu superior”. Segundo Lode, saber do daime lhe deixou muito interessado, e fizeram, então, uma concentração pequena com três pessoas e um pouco de daime. Na seqüência informa: “Querida fazer mais um ritual e ia num trabalho de cura em Amsterdam onde estava já uma grande igreja. Neste trabalho de cura eu tive uma

verdadeira cura e uma grande miração e compreendi que queria continuar neste caminho espiritual”.

O sentido preciso desta cura não foi revelado. Por vezes ele aparece de forma ampla, como se a própria vida e as relações humanas tivessem passado por um processo de cura. Noutros casos, evidencia-se uma compreensão cognitiva sobre as enfermidades e suas causas, como é o caso do depoimento de Juan Carlos de la Cal que afirma que: “Com o daime tambien entendi que muitas enfermidades e doenças ten sua origem fora de nós, mais alem de nosso corpo físico y que, por esta razão, podem ser curadas trabalhando en este plano”.

O português Jorge Oliveira também fez uma relação entre o daime e a compreensão do significado das doenças e suas curas. Para ele, “as principais curas que se dão são pelo entendimento que recebemos, pois toda a doença tem uma causa espiritual. Mudando o nosso entendimento, a nossa percepção, nossos padrões, hábitos, etc, as coisas mudam. Então a causa da doença pode ser eliminada, mais tarde ou mais cedo, conforme o trabalho de cada um”.

No contexto da religião há trabalhos especificamente voltados para a cura das doenças as quais, segundo a tradição xamânica, não estão dissociadas das dimensões físicas, mentais e espirituais. Do ponto de vista científico, um conjunto de pesquisas tem vindo a demonstrar os possíveis efeitos terapêuticos da ayahuasca em uma diversidade de situações, conforme evidencia Santos (2006). Entretanto, a despeito dos vários relatos e estudos sobre as possibilidades curativas da ayahuasca, esta é uma questão polêmica no próprio meio científico. A Associação Brasileira de Psiquiatria (2005, p. 14), por exemplo, emitiu parecer técnico-científico declarando que “não há nenhum relato científico demonstrando a possibilidade do uso terapêutico da ayahuasca”.

Observa-se, pois, a instalação, no campo ayahuasqueiro, de um conflito de saberes que, como todo conflito epistemológico, está enredado em relações de poder, mormente quando se considera a legitimidade de instituições, como a acima citada, na elaboração de discursos que funcionam como instituidores de regimes de verdade a ditar o que é certo ou errado, saudável ou nocivo em uma dada sociedade ou comunidade.

Considerações Finais: *por uma epistemologia dos saberes não escolares*

Procurei evidenciar, neste artigo, a religião do Santo Daime como um espaço educativo onde circulam um conjunto de saberes com destaque para os saberes ecológicos,

cognitivos, estéticos e medicinais. Todos os daimistas entrevistados, independente da idade, sexo, ou localização geográfica, afirmaram um conjunto de saberes que o daime teria lhes possibilitado.

A singularidade dos processos de aprendizagem mediados pela ayahuasca/daime reside no fato de que eles não são transmitidos pelos humanos, como tradicionalmente podemos pensar as formas ocidentais de educação, mas pelas plantas ou pelas substâncias de que são portadoras. Esses saberes são, contudo, compartilhados pelos humanos uma vez que o daime não ensina a si mesmo originando, com isso, uma ecologia entre plantas e humanos. Esta ecologia de saberes mediada pelo daime também se expressa entre os grupos usuários, por mais distantes que estejam entre si social, geográfica e culturalmente. Um fator a contribuir nesse processo é o aprendizado da língua portuguesa, aprendizado este motivado pela prática religiosa, e que termina por se manifestar como um exercício de interculturalidade uma vez que possibilita uma síntese cultural significativa entre pessoas e culturas distantes.

Ao considerar as práticas educativas vivenciadas no Santo Daime, partilho a idéia de que entre as diversas formas de aprender que o homem inventou para si, a experiência da ayahuasca/daime pode ser interpretada como uma experiência educativa na medida em que possibilita aos sujeitos a circulação e apreensão de um gama de saberes que fazem sentido em suas vidas, contribuindo para formação de identidades. É que determinados grupos humanos quando querem aprender alguma coisa, não consultam, necessariamente, ou exclusivamente, a escola, os livros, a televisão, a internet ou os professores em sua forma humana. Em vez disso, consultam fungos, cipós, raízes, cascas ou folhas, consumidos para fins festivos, políticos, religiosos ou de curas servindo, portanto, como fontes de conhecimentos para vida prática ou futura. A ayahuasca é, assim, uma destas beberagens feitas de plantas da Amazônia que engendram uma experiência de conhecimento, fato que vai de encontro à epistemologia ocidental, acostumada a pensar os processos de produção do conhecimento centrados *apenas* na experiência entre humanos e raramente entre plantas e humanos.

Além disso, ao compreender a religião como espaço educativo quis chamar atenção para um ângulo ainda pouco enfatizado, o educacional e, com isso, somar esforços na ampliação da noção clássica de educação, para além dos domínios exclusivamente escolares em que este campo do saber costuma enredar-se. Assim, um primeiro desafio colocado à construção de uma epistemologia dos saberes não escolares é de natureza

conceitual e implica considerar a educação em seu sentido amplo, incluindo tanto os saberes escolares/institucionalizados quanto os produzidos nas práticas sociais cotidianas. Neste aspecto, educação e cultura são inseparáveis, sendo os processos educativos indissociáveis dos processos culturais. As formas como se vivencia a educação e o que esta compreende são peculiares a cada cultura.

A ampliação da analítica dos saberes para o âmbito do cotidiano, das práticas sociais ou da experiência vivida é fértil à compreensão dos processos educativos na Amazônia, região marcada por uma gritante diversidade de grupos humanos, histórias, complexos ambientais, situações sócio lingüísticas, poéticas e imaginários. Nesse sentido, tal como a escola, cujos saberes são, sem dúvida, significativos e necessários, a prática social é também um celeiro de múltiplas aprendizagens, muitas das quais desperdiçadas ou silenciadas pela própria ciência pedagógica, encarcerada nos horizontes de uma razão fechada (Morin, 1995).

No âmbito desta racionalidade fechada, que admite como racionais e legítimos somente as práticas e saberes que se adequam à soberania epistêmica da ciência moderna, os saberes da ayahuasca, por não se encaixarem dentro da lógica que preside esse modelo de ciência, tendem a ser subalternizados e alvo de preconceitos e perseguições. Um exemplo se verifica a partir da expansão do Santo Daime para a Europa, em que alguns grupos têm sofrido perseguições e processos. Tais fatos levam a concluir que uma reflexão sobre os saberes é indissociável de uma reflexão sobre o poder.

Nesse sentido, são férteis as críticas pós-colônias suscitadas por Santos (2009) e outros intelectuais, ao demonstrarem que, para além do processo de independência política ocorrido em vários países do mundo, persiste a dominação epistêmica de matriz colonial, materializando-se, entre outras formas, na subordinação ou extinção do saber do outro, tido, por vezes, como supersticioso, perigoso ou irracional devendo, portanto, ser suprimido ou substituído por outro mais racional. Desse modo, tal como o conceito de educação, a noção clássica de racionalidade também precisa ser ampliada de modo a abrigar os saberes que se ancoram em outras lógicas e formas de compreensão do mundo ou outros critérios de inteligibilidade.

Finalmente, considerando a diversidade epistemológica do mundo, bem como as especificidades culturais e cognitivas da Amazônia, a construção de uma epistemologia das práticas educativas não escolares e seus múltiplos saberes coloca-se como um projeto que traz consigo alguns desafios, dentre os quais destaco:

A valorização da oralidade- os saberes não escolares são, em geral, fundados na oralidade fato que os coloca, quase sempre, de fora do mundo da escola, limitada aos saberes escritos. Para além dos códigos escritos é preciso considerar as múltiplas possibilidades de leitura do mundo e da natureza, variando estas de acordo com cada cultura.

Memória- uma vez que a tradição oral se apóia na memória, esta constitui um componente central da educação. A memória é constantemente atualizada pela oralidade e desse modo, os momentos de aprendizagem são sempre momentos de atualização da cultura.

Prática Social- os saberes são construídos nas práticas sociais cotidianas dos sujeitos, em suas experiências religiosas, festivas, no trabalho, dentre outras, não sendo, portanto, produzidos exclusivamente no contexto da ciência moderna a partir de laboratórios ou das academias do saber. As práticas sociais são, portanto, educadoras por excelência, pois nelas são vivenciadas diversas situações de aprendizagem.

A imitação - ao seguir os adultos nas mais diversas atividades cotidianas, as crianças, muitas vezes a partir das brincadeiras, imitam os adultos e adquirem habilidades motoras e os valores necessários a convivência social. A imitação é, assim, um fator significativo na educação de determinados grupos sociais.

A transmissão do saber- ocorre de diversos modos: seja a partir da imitação de comportamentos, dos relatos orais, dos mitos e histórias sagradas, mas também dos “sonhos, através do comportamento de um animal, através de uma conformação de nuvens ou da forma como sopra o vento” (Caleffi, 2005, p. 41). Ressalto, ainda, os processos mediúnicos de aprendizagem em que espíritos ou encantados comunicam-se com os sujeitos transmitindo-lhes conselhos e ensinamentos diversos (Mota-Neto, 2008).

O lugar do saber- não há um lugar privilegiado para a produção, circulação e apropriação do saber. Todo lugar é lugar de saber. Pode-se aprender tanto numa escola formal de ensino, como também num barracão, numa casa de farinha, num estaleiro naval, em terreiros, hospitais, igrejas, nos rituais de alimentação, dentre tantos outros lugares.

Os rituais- constituem arena privilegiada para se aprender aquilo que os grupos definem como sendo o que deve ser valorizado ou interdito e o papel que cada um ocupa dentro de uma dada comunidade. Como momento sagrado de recriação e atualização da tradição, o ritual expressa os códigos considerados essenciais na construção das identidades.

O tempo do saber- todo tempo é tempo de aprender, não havendo uma idade especial para isso. O tempo não é vivido de forma dicotomizada: um tempo para o trabalho, outro para o lazer, e ainda outro para o estudo. Vivido de forma integrada, as aprendizagens também se integram a cada um dos momentos da vida. Assim, “um avô quando tece um cesta rodeado de crianças que o imitam, brincam e escutam ao mesmo tempo, transmite uma forma de ser e viver (Caleffi, 2005, p. 41).

A forma de rede - tais saberes não se encontram hierarquizados, mas sob a forma de rede na qual tudo está conectado a tudo. Os saberes da ayahuasca, por exemplo, são, ao mesmo tempo, saberes religiosos, medicinais, cognitivos ou estéticos, não havendo uma dimensão mais privilegiada que outra, embora não se possa ignorar que todo saber é perpassado por diferentes relações de poder.

Epistemologia pragmática- pensar uma epistemologia dos saberes não escolares requer que se pense, necessariamente, em critérios de validação desses saberes pois a epistemologia ocidental moderna apresenta limites nessa compreensão. Tal é o caso dos saberes da ayahuasca onde estão envolvidos fatores como: a fé, a crença em Deus ou outras entidades, fatores esses expurgados para o submundo da irracionalidade. No âmbito dos diversos saberes que ocorrem fora da escola é preciso considerar a idéia de que a prática é a forma mais avançada da teoria. Pensando a partir de Santos (2009), trata-se de uma epistemologia pragmática cuja pergunta mais significativa não é tanto aquela que se refere à verdade ou falsidade de um dado saber, mas, fundamentalmente, sobre o que eles *fazem* na vida e no mundo dos sujeitos envolvidos na experiência. De outro modo, de saber quais seus efeitos e consequências sobre mundo. Nesse sentido, os critérios de validação precisam ser buscados dentro da própria experiência, para além dos julgamentos estabelecidos pela soberania epistêmica da ciência moderna.

Referências

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. ABC do Santo Daime. Belém: EDUEPA, 2007.

ALVERGA, Alex Polari. O Evangelho segundo Sebastião Mota. Boca do Acre: CEFLURIS Editorial, 1998.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA (ABP). Parecer técnico-científico sobre o uso da Ayahuasca ou ‘Chá Santo Daime’ de 15 de dezembro de 2005. Releases.

Disponível em:

http://www.abpbrasil.org.br/sala_imprensa/releases/exibRelease/?release=31. Acesso em: 03/05/09.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A educação como cultura. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

BURKE, Peter. Abertura: a nova história cultural, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter. A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 7-37.

CALEFFI, Paula. Educação autóctone nos séculos XVI ao XVIII ou Américo Vespúcio tinha razão? In: STEPHANOU, Maria; BAZSTOS, Maria Helena Câmara. Histórias e memórias da educação no Brasil, vol. I –séculos XVI-XVIII, Petrópolis: Vozes, 2005.

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; São Paulo: FAPESP, 2002. p. 275-310.

FONSECA, Mariana. Educação pelos tambores: a transmissão da tradição oral no Candombe do Açude. ANAIS do VI Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2006, p. 4935-4948.

GOULART, Sandra Lúcia; LABATE, Beatriz Caiuby; CARNEIRO, Henrique. Introdução. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 29-55.

LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO Wladimir Sena (orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002. p. 229-271.

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

MELO, Alfredo Gregório. Hinários o Cruzeiro do Sul & Nova Era. Edição especial para o ano 2000. São Paulo: Céu de Maria, 2000.

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

MORIN, Edgar. Ciência com consciência. ed. 9, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

MORTIMER, Lúcio. Bença, Padrinho. São Paulo: Céu de Maria, 2000.

_____. Nosso Senhor Aparecido na Floresta. São Paulo: Céu de Maria, 2001.

MOTA NETO, João Colares. A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia. Dissertação (Mestrado em Educação), PPGED/UEPA, Belém, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 23-71.

SANTOS, Rafael Guimarães. Comentários sobre o parecer da ABP e da ABEAD sobre a ayahuasca. Núcleo de Estudos Interdisciplinares de Psicoativos. 2006. Disponível em: <http://www.neip.info/index.php/content/view/90.html#et>. Acesso em: 20/03/09.

SERRA, Raimundo Irineu. Hinário o Cruzeiro. Edição e impressão de 2004. Ribeirão Preto: Gráfica Rainha do Céu, 2004.

TRAMONTE, Cristiana. Educação intercultural ambiental e religiosidade afro-brasileira. Seminário Internacional Educação Intercultural, Movimentos Sociais e Sustentabilidade, 3 Anais. Florianópolis: CED/UFSC. 2006. p. 1-21. Disponível em: <http://www.rizoma3.ufsc.br/textos/363.pdf>. Acesso em: 11/12/07.

¹ Doutora em Educação (PUC/SP) com Pós-Doutoramento pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: mbetaniaalbuquerque@uol.com.br.

² Uma leitura introdutória do Santo Daime na linha do CEFLURIS encontra-se em Albuquerque (2007).

³ O termo psicoativo engloba “o conjunto das plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente” (Goulart, Labate & Carneiro, 2005, p. 30).

⁴ Segundo MacRae (1992, p. 16), o termo enteógeno deriva do grego antigo *entheos* e significa “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si”.

⁵ Mapiá (AM) é o lugar, no interior da Floresta Amazônica, onde se localiza a Igreja Matriz do Santo Daime, na vertente aqui enfocada.