



# ÊXTASE RELIGIOSO E EDUCAÇÃO MUSICAL: SUJEITOS DE SABEDORIA NO SANTO DAIME, NA ENCANTARIA DO TAMBOR DE MINA E DA PAJELANÇA

*Religious ecstasy and musical education: subjects of wisdom in Santo Daime, in the enchantment of Tambor de Mina and Pajelança*

Maria Betânia B. Albuquerque\*  
Universidade do Estado do Pará (UEPA)  
Ana Paula Kahmann\*\*  
Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC)  
DOI: 10.29327/256659.16.2-12

## RESUMO:

Este artigo tem como objetivo principal tecer um diálogo entre êxtase religioso e educação musical a partir dos sujeitos de sabedoria em comum presentes no Santo Daime, na encantaria do Tambor de Mina e da Pajelança. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa e de paradigma interpretativo que se baseia na análise documental de vinte e dois hinários de diferentes lideranças daimistas, com foco na identificação de sujeitos e modos de ensino. Apoiando-se teoricamente nos estudos de Albuquerque (2011; 2021) sobre as plantas professoras e na visão de interculturalidade de Walsh (2009), o trabalho busca dar visibilidade a outras fontes de conhecimento. O estudo conclui que os hinos daimistas, ao incorporarem sujeitos outros, como os encantados, evidenciam um processo educativo que se afasta da racionalidade ocidental, promovendo uma conexão com o universo afro-indígena e desafiando a hegemonia de modelos de ensino centrados, exclusivamente, em instituições e professores humanos.

**Palavras-chave:** Santo Daime; Êxtase Religioso; Educação Musical; Hinos; Encantaria.

---

\* Doutora em Educação. Professora de Fundamentos históricos e filosóficos da educação do Programa de Pós-graduação em educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: [mbbalbuquerque@gmail.com](mailto:mbbalbuquerque@gmail.com)

\*\* Doutora em Educação e mestra em Educação. Integrante do grupo de pesquisa: História, Memórias e Narrativas em Educação, vinculado a linha de pesquisa Educação, Trabalho e Emancipação do PPGEduc. E-mail: [ana.kahmann@hotmail.com](mailto:ana.kahmann@hotmail.com)

## INTRODUÇÃO

O presente artigo é parte e aprofundamento de uma pesquisa de doutorado mais abrangente voltada para a educação musical do Santo Daime. Tem como objetivo tecer um diálogo entre êxtase religioso e educação musical a partir dos sujeitos de sabedoria em comum presentes no Santo Daime e na encantaria do Tambor de Mina e da Pajelança.

O Santo Daime é uma religião amazônica fundada nos anos de 1930, em Rio Branco-AC, que faz uso de uma bebida de origem indígena conhecida, entre outros nomes, como *ayahuasca*. A religião se originou do encontro entre Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu, com a Rainha da Floresta, considerada um ser de muita sabedoria que se tornou sua professora e mediadora de um processo educativo que se desenvolve de forma musical. Irineu não somente aprendeu a cantar com essa entidade, como ela também lhe ensinou uma série de hinos, cânticos que ele compartilhou com seus companheiros e os quais fundamentam os rituais daimistas. Denominado *O Cruzeiro*, no hinário de Irineu Serra estão contidos os saberes essenciais dessa religião, sendo, por isso, considerado o “hinário-tronco”.

Concebido como uma escola espiritual, o Santo Daime possibilita uma experiência de êxtase religioso. Para Goulart (2004, p. 259), uma etimologia possível para a palavra *êxtase* vem do grego, em que *esk* (fora) mais *stasis* (estar) resulta na tradução “estar fora de si”. Menezes e Bergamaschi (2015, p. 101) definem êxtase como “um estado de transe”. No contexto das pesquisas sobre o Santo Daime, o transe religioso é correlacionado ao voo xamânico (Silva, 1983), voo mágico (Cemin, 2001) e voo extático (Couto, 1989; Silva, 1983), chamado pelos frequentadores de “miração”.

A palavra miração tem sua origem no termo espanhol *mirar* (olhar ou ver), sendo compreendida na religião do Santo Daime como as visões ou *revelações* espirituais que os sujeitos vivenciam no estado de expansão da consciência proporcionado pela ingestão do daime (Silva, 1983). Franca (2011, p. 90) corrobora essa ideia ao afirmar que “[...] alterações visuais são muito típicas e bastante conhecidas por seus usuários, sendo chamadas de miração”.

Entretanto, a abrangência do conceito de miração não se restringe apenas às visões, conforme apontam Rehen (2007) e Alberto Groisman (1999). Rehen (2007, p. 124) argumenta que, “[...] apesar do termo ‘miração’ remeter a uma ideia de fenômeno visual como ‘miragem’,

esta categoria nativa tem relação com diversos tipos de sensações que incluem a audição, o olfato e o tato”. Groisman (1999, p. 55), por sua vez, descreve a miração para os daimistas como “[...] o estado de consciência onde é possível ter contato com a espiritualidade ou percebê-la. Ela se manifesta através de um conjunto de percepções que proporcionam a sensação de transcendência”. O autor ainda salienta que a miração pode manifestar-se de diferentes formas:

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

Assim, por meio da mirações, diversos membros do Santo Daime dizem receber hinos ensinados por seres de sabedoria de outras dimensões ou planos da realidade. Estudioso dos hinos daimistas, Lucas Kastrup Rehen (2016, p. 486) afirma que muitos não humanos “são os doadores primeiros desses mesmos hinos”, os quais expressam mensagens e ensinamentos, configurando-se, por isso, como professores. Neste artigo, procuramos evidenciar como na escola da Rainha da Floresta ocorre um processo educativo em que estão presentes diversos sujeitos, humanos e não humanos, a exemplo dos encantados.

Partimos do suposto que o uso ritual do daime se configura, do ponto de vista educativo, como um método de aprendizagem espiritual que possibilita ao sujeito a experimentação de um estado de expansão da consciência, também chamado miração, em que muitas aprendizagens se efetivam. Inspiramo-nos, teoricamente, nos escritos de Albuquerque (2021; 2011) acerca das possibilidades de aprender em lugares outros de conhecimentos, além das conhecidas formas de educação escolar, e com sujeitos outros, a exemplo das chamadas *plantas professoras*, isto é, plantas revestidas de virtualidades pedagógicas com as quais é possível obter conhecimentos.

No prefácio do livro *Epistemologia e saberes da ayahuasca* (Albuquerque, 2011), o antropólogo Luis Eduardo Luna ressalta a importância desse tema ao campo da educação pois, como afirma,

[...] pela primeira vez vi surgir, do campo da Pedagogia, uma reflexão sobre a possibilidade de fazer e reproduzir conhecimentos que incluem também a epistemologia indígena, o conhecimento de alguns grupos amazônicos sobre plantas que eles consideram como portadoras de ciência ou plantas professoras. Trata-se de um processo de aprendizagem radicalmente diferente do que prevalece no mundo ocidental (Luna, 2011, p. 13).

Ressaltamos, portanto, a existência de modos e lugares outros de aprendizagens, particularmente, na educação musical do Santo Daime, cujos mestres não são humanos, mas entes vegetais mediadores de saberes, como é o caso das plantas. Com isso, corroboramos com o sentido de interculturalidade dado por Walsh (2009, p. 23), isto é, como “[...] processo e projeto dirigido à construção de modos ‘outros’ do poder, saber, ser e viver”, em especial, no que se refere às formas outras de saber, para além das que se assentam nas instituições oficiais de ensino.

Do ponto de vista metodológico, a coleta dos dados implicou em uma pesquisa documental cujas fontes fundamentais foram os hinos cantados na religião do Santo Daime. Para tanto, foi realizado um mapeamento desses hinos com o intuito de identificar os diversos sujeitos, lugares e modos outros de ensinar e aprender. O termo *outros* refere-se a diferente, distinto, que se opõe, desconstrói ou desestrutura as bases ocidentais da pedagogia moderna, marcadamente escolar/institucional, bem como a centralidade dos humanos nos processos de ensino.

Para entender como essa tradição religiosa se iniciou e quais são os fundamentos de sua doutrina, é essencial voltarmos ao seu ponto de partida: o encontro entre Raimundo Irineu Serra e a Rainha da Floresta, possibilitado por um processo de êxtase religioso, que exploraremos a seguir.

## **SANTO DAIME: O ENCONTRO ENTRE RAIMUNDO IRINEU SERRA E A RAINHA DA FLORESTA**

Raimundo Irineu Serra, homem negro com ascendência escravizada, nasceu em 15 de dezembro de 1892, em São Vicente Ferrer, Maranhão (Araújo, 1999; Labate, 2004). Aos vinte anos, em 1912, ele se mudou para o Acre para trabalhar na extração de látex (Moreira; Macrae, 2011). Durante sua permanência na floresta amazônica, Irineu teve contato com várias

comunidades indígenas, incluindo os Kaxinawá do Brasil e do Peru (Macrae, 1992; Araújo, 1999).

Além dos Kaxinawá, sociedades indígenas da Amazônia Ocidental, como os Kampa e os Kulina, que viviam nas selvas fronteiriças entre Peru e Bolívia (região onde Irineu trabalhava), praticavam o uso ritual da *ayahuasca*. Essa prática era fundamental para seus xamãs, que se conectavam com os saberes do mundo sobrenatural (Araújo, 1999). O conhecimento era passado entre gerações, incorporando diversos elementos, mas sempre mantendo sua essência de comunicação e aprendizado com os espíritos da natureza por meio de melodias cantadas, assovios ou instrumentos musicais.

Por volta de 1920, na região de Cobija, Bolívia, Raimundo Irineu Serra e seus compatriotas, os irmãos Antônio e André Costa, tiveram seu primeiro contato com a *ayahuasca*, bebida que foi posteriormente ressignificada por Irineu e rebatizada como *daime*, tornando-se o seu canal de comunicação e acesso ao mundo espiritual (Araújo, 1999). Conforme Irineu Serra aprofundava suas experiências com a *ayahuasca*, ele passou a vivenciar um processo mediúnico de aprendizado guiado por uma entidade feminina. Ele a encontrou pela primeira vez após consumir a bebida, quando, deitado em sua rede, observava a lua. A lua se aproximou, e dentro dela, Irineu viu uma senhora de grande beleza com uma águia pronta para voar em sua cabeça. Em diálogo com essa entidade, Irineu compreendeu que ela era a Deusa Universal, a Rainha da Floresta (Macrae, 2000; Moreira; Macrae, 2011).

Durante essa aparição, a Rainha da Floresta proferiu palavras significativas a Irineu, afirmando: "o que você está vendo ninguém jamais viu, só tu". Ela também revelou que veio para lhe "entregar seus ensinamentos", pois ele tinha uma missão a cumprir: tornar-se um "mestre ensinador", estabelecendo uma escola espiritual por meio do uso da *ayahuasca/daime* (Labate, 2004, p. 69). Para isso, ela o orientou a realizar um retiro de oito dias na mata, alimentando-se apenas de macaxeira cozida e sem sal.

A Rainha da Floresta é creditada por toda a estrutura e pelos elementos rituais do Santo Daime, pois foi ela quem instruiu Irineu ao longo de sua vida sobre como proceder para constituir essa escola. Assim, seu processo educativo foi desenvolvido, originalmente, por uma entidade feminina não humana, considerada a "fonte de todos os ensinamentos daimistas" (Macrae, 1992, p. 98), fato que dá a essa religião uma dimensão fundamentalmente pedagógica.

O Daime, por ter como base o canto de hinos, é conhecido pelos seus seguidores e pesquisadores como uma “doutrina musical” ou ainda como um “musical da floresta” (Albuquerque, 2021, p. 320). No entanto, é importante salientar que em tradições religiosas do Maranhão, como o Tambor de Mina e a pajelança, o termo “doutrina” é sinônimo de “música”.<sup>1</sup> Rehen (2007, p. 59) afirma que nessas tradições,

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

Inicialmente, Irineu Serra foi o primeiro a receber os hinos que formam essa *doutrina musical*. Com o tempo, outros de seus companheiros também começaram a participar desse processo de recebimento. Luís Mendes relata que isso ocorreu após uma solicitação do Mestre à Rainha da Floresta: “[...] ele pediu a Rainha que concedesse um espaço para que os irmãos também passassem a receber hinos. Foi quando começou: Germano, João Pereira, Maria Damião, Antônio Gomes, e aí foi juntando” (Neto, 2003, p. 21) e, desse modo, a religião foi se consolidando a partir da ampliação de seu *corpus* de ensino corporificados nos cadernos de hinos ou hinários.

A despeito da recepção posterior de hinos por outros membros do Santo Daime, o hinário *O Cruzeiro* por ser considerado o *hinário-tronco*, serve como base e referência para todos os hinários subsequentes os quais são vistos como uma continuação e, portanto, devem corroborar sua mensagem. Por essa razão, os daimistas entoam esses hinos com grande reverência, reconhecendo-os como ensinamentos diretos de uma professora não humana, a Rainha da Floresta, no âmbito de uma educação musical.

Perto de seu falecimento, durante um ritual, Irineu teria tido uma visão com a Rainha da Floresta que o declarou: “De hoje em diante você é o chefe geral dessa missão [...] Você é o chefe. No céu, na terra e no mar. Para todos os efeitos. Todo aquele que se lembrar de você e chamar por você, de coração, e confiar, receberá a luz” (Moreira; Macrae, 2011, p. 384).

---

<sup>1</sup> Tambor de Mina é um “culto de possessão ligado às tradições religiosas afro-brasileiras” (Rehen, 2007, p. 59). Já a pajelança é uma manifestação “formada a partir de elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina e da medicina rústica” (Labate; Pacheco, 2004, p. 315).

Somente após cinquenta anos de aprendizado com essa entidade, ele recebeu o "comando do astral" - uma espécie de grau espiritual eternizado, análogo ao conceito de "virar encantado" na linguagem da encantaria maranhense (Moreira; Macrae, 2011, p. 384).

A trajetória de Mestre Irineu foi marcada pela interculturalidade posto que sua vida entrelaçou vivências da ancestralidade africana, da cultura maranhense, do catolicismo, do esoterismo, da imersão na floresta amazônica e contato com culturas indígenas, da labuta na extração do látex e, principalmente, do encontro com a Rainha da Floresta. Esse encontro singular possibilitou o aprendizado e o compartilhamento de uma série de hinos, que se estabeleceram como a principal via de comunicação e de constituição de uma escola que transcende fronteiras. A diversidade dos hinos nos convida a conhecer os sujeitos encantados neles presentes, bem como os encantos como lugares outros de sabedoria e aprendizado.

## **DÍALOGOS ENTRE OS HINOS DO SANTO DAIME COM A ENCANTARIA E AS DOUTRINAS DAS RELIGIÕES AFRO-INDÍGENAS**

Embora Mestre Irineu seja um homem negro e neto de ex-escravizados, segundo Labate e Pacheco (2005) há poucos dados e indícios concretos de elementos da cultura africana na formação do Santo Daime. Em um artigo de revisão bibliográfica sobre as origens históricas dessa religião, os autores apontam que o único consenso nas pesquisas está no reconhecimento da importância do "xamanismo ayahuasqueiro indígena ou mestiço e do catolicismo rústico como matrizes fundadoras da religião daimista" (Labate; Pacheco, 2005, p. 244).

Porém, apesar dos orixás não estarem presentes nos hinos do Mestre e de seus companheiros, são citados alguns sujeitos que tem relação com a encantaria presente em práticas religiosas afro-indígenas como a Pajelança e o Tambor de Mina. Esses seres não são espíritos desencarnados como as entidades da Umbanda, mas encantados, sujeitos que desapareceram misteriosamente ou que nunca tiveram uma experiência material. Eles podem tanto tornar-se invisíveis, quanto virarem plantas, animais ou seres mitológicos, como o caso de sereias, botos e curupiras. Como explica Maués (1977, p. 40-41):

*Há um certo número de pessoas que não morrem e, ao invés disso, se tornam encantados. Dizem que essas pessoas são levadas, muitas vezes ainda crianças,*

*para o encanto (local de morada dos encantados), por certos encantados que se agradam delas, como as Mães D'Água.*

Os seres da encantaria englobam diversos reis, rainhas e princesas, nobres da corte imperial que já se faziam presentes nos encontros do Círculo de Regeneração e Fé (CRF) que Irineu Serra fazia parte, antes mesmo de fundar o Santo Daime (Silva, 2004).<sup>2</sup> Nesse espaço, Antônio Costa, que esteve presente nas experiências iniciais do mestre com a *ayahuasca*, recebia comunicação telepática de figuras que muitas vezes se apresentavam como parte da realeza, habitantes de lugares outros e invocados por meio das *chamadas*. De acordo com Moreira e MacRae (2011), a Rainha da Floresta, entidade fundadora do Santo Daime e os Reis Titango, Tituma e Agarrube, compunham os sujeitos de sabedoria com os quais os participantes do CRF se comunicavam. Todos eles estão presentes no hinário do Mestre Irineu, como aparece no excerto abaixo, assim como em outros hinos pesquisados:

*Eu chamo o rei Titango*

*Eu chamo o rei Agarrube*

*Eu chamo o rei Tintuma*

*E eles vêm lá do astral*

*(Hino 64, hinário 'O Cruzeiro', Raimundo Irineu Serra)*

Os reis Titango, Agarrube e Tintuma são, por vezes, identificados como entidades indígenas (Couto, 1989) e, por outras, como africanas (Silva, 2004). Do mesmo modo, aparecem, entre os damistas, como relacionados aos três reis magos do oriente citados na Bíblia (Moreira; Macrae, 2011). O dia de Reis faz parte do Calendário Oficial de Trabalhos do Santo Daime,<sup>3</sup> sendo comemorado também no Catimbó. Essa convergência de divindades nobres de diferentes origens encontra paralelos em outras tradições como o Tambor de Mina.

O Tambor de Mina<sup>4</sup> é conhecido, em alguns contextos, como linha da Água Salgada, indicando que os sujeitos de saber que o integram vieram do outro lado do oceano, como

---

<sup>2</sup> O Círculo de Regeneração e Fé tem provável inspiração do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (Moreira; MacRae, 2011).

<sup>3</sup> Disponível em: <https://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/calendario-oficial>. Acesso em: 10 jun. 2022.

<sup>4</sup> De acordo com Labate e Pacheco (2004, p. 312), Tambor de Mina “[...] é o nome dado no Maranhão aos cultos de possessão de origem africana praticados nos terreiros, versão maranhense dos cultos afro-brasileiros

entidades africanas, voduns, orixás e nobres europeus que se encantaram. É comum a realização de festas em homenagem aos encantados que as apreciam e solicitam, como a do Divino Espírito Santo, do Tambor de Crioula e do Bumba-meu-boi (Ferretti, 2013).

Labate e Pacheco (2004) afirmam que, segundo seus narradores, Mestre Irineu era um exímio tocador de Tambor de Crioula. Também ressaltam semelhanças estilísticas entre o Santo Daime e essas festas populares católicas, entre as quais se destacam: a designação *farda* para as roupas utilizadas no Baile de São Gonçalo as quais são muito parecidas com as fardas daimistas; semelhanças de estilo e métrica entre os hinos e as músicas da festa do Divino Espírito Santo; assim como as proximidades entre a disposição espacial das igrejas e os barracões do Baile de São Gonçalo, Bumba-meu-boi, Tambor de Mina e Pajelança.

Na Pajelança, designada como linha da Água Doce, as entidades cultuadas são brasileiras em sua maioria (Ferretti, 2013). De acordo com Labate e Pacheco (2004), ela engloba elementos do Tambor de Mina, sendo muito estreitas as relações entre ambas e, também, com o Catimbó. Apesar de haver algumas diferenças, no Maranhão essas separações não são tão nítidas sendo congregadas pelo universo dos encantados.

Os encantados são seres descritos por MacRae (1992, p.38) como “[...] resultado da fusão de conceitos indígenas (sobre seres que seriam ‘donos’ de certas partes do ambiente e dos bichos) com lendas europeias sobre fadas, sereias, mouras encantadas e as inúmeras identificações com Nossa Senhora”. Maués e Villacorta (2001) também destacam a provável influência de noções de origem africana sobre as entidades, como os orixás que não se confundem com os espíritos dos mortos.

Conforme Maués e Villacorta (2001), existem muitas Pajelanças, havendo um conjunto básico de crenças e práticas, mas também variações que mostram que não se trata de algo uniforme. Assim, são utilizados por pesquisadores do assunto termos como “pajelança cabocla”, “pajelança indígena”, “pajelança não-indígena”, “pajelança rural”, entre outros, para diferenciá-las. A Pajelança pode ser considerada uma forma de xamanismo, em que o pajé

---

encontrados em outras regiões do Brasil, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano ou o batuque gaúcho”.

incorpora os encantados, também conhecidos como *caruanas*. Portanto, a incorporação pode ocorrer também nas religiões indígenas, afro-indígenas e não somente nas africanas.<sup>5</sup>

Figuras da realeza, entre outros seres que nunca tiveram encarnação corpórea e que vivem em um lugar outro, semelhante aos encantados, existem também nas religiões africanas, sendo difícil precisar sua origem cultural. Em todas as culturas podem ocorrer comunicações com uma infinidade de sujeitos relacionados aos elementos da natureza e a planos como o astral ou os encantos. O que muda, de acordo com o contexto, é a forma de explicá-los ou designá-los. Podemos afirmar, portanto, que, de um ângulo pedagógico, houve uma imposição eurocêntrica sobre o conhecimento ao considerar como real apenas a dimensão ou plano material, desconsiderando formas outras de compreender o mundo e a realidade.

A Pajelança, o Catimbó, o Tambor de Mina ou o Santo Daime tem, cada qual, seu próprio grupo de encantados com o qual é possível se comunicar e aprender. Pesquisadores também utilizam termos como “encantaria amazônica” (Maués; Villacorta, 2001) e “encantaria maranhense” (Labate; Pacheco, 2005) para se referir a esses sujeitos outros que se fazem presentes em contextos regionais. De acordo com Moreira e MacRae (2011), nas origens do Santo Daime eles eram convocados pelo Mestre, através dos “chamados”, para se fazerem presentes nos rituais, mas não havia incorporação como nas demais religiões anteriormente citadas.

Moreira e MacRae (2011, p. 168) identificam como encantados do hinário *O Cruzeiro* os seguintes seres: “[...] Benjamin, Cirisbeijamar, Soloína e Maraximbé”.<sup>6</sup> Pode-se acrescentar, ainda, a Mãe D’água (Tarumim) e Currupiraguá. Mestre Irineu também travava contato com sujeitos outros como B.G. (Begê), Tuperci, Tucum, Marum, Barum e Estrela D’alva, por exemplo os quais se fazem presentes em diversos hinos do Santo Daime como no exemplo abaixo:

*Venha B.G.e Tarumim*

*E venha Cires Beija Mar*

*Soloína e Janaina*

---

<sup>5</sup> Cemin (1998; 2001), em sua pesquisa sobre o Santo Daime, utilizou um conceito de xamanismo que engloba somente a exorporação (voo mágico), excluindo a incorporação. Para a autora, o Alto Santo pertence ao xamanismo ayahuasqueiro e o CEFURIS, onde poderiam ocorrer incorporações, não seria xamânico. Essa classificação foi questionada por outros pesquisadores (Labate, 2004).

<sup>6</sup> Foram encontradas diversas grafias para o nome de alguns seres do astral. Por exemplo, Cirisbeijamar às vezes parece como Siris-Beijamar ou Cires Beija Mar e Maraximbé como Marachimbé.

*E Currupipiraguá*  
(hino 96, 'Hinário da Águia', Léo Artese)

Entretanto, não é possível precisar se são encantados ou entidades como na definição da Umbanda, até porque são tênues as diferenciações entre essas duas categorias de seres entre os daimistas. No seguinte excerto, a condessa Cires Beija-mar, uma encantada, pode ser entendida como uma educadora musical que ensinou determinados cânticos presentes nessa ecologia de sujeitos e lugares:

*Vou seguindo com esta força*  
*Para sempre clarear*  
*Nestes cânticos da condessa*  
*Cires Beija-Mar*  
(hino 34, hinário 'O Cruzeiro', Alfredo Gregório de Melo)

Outro sujeito apontado por Moreira e MacRae (2011) como um dos encantados do hinário "O Cruzeiro" é Maraximbé. No conjunto de sujeitos presentes no Santo Daime, ele é considerado o ser responsável pela *peia* que, de acordo com Fernandes (1986) e Goulart (1996), se define, nesse contexto, como uma "surra" ou castigo. Silva (2004), que pesquisou sobre a peia daimista em sua dissertação, a tratou, similarmente, a um "castigo simbólico" e indica o hino abaixo, de um dos companheiros do Mestre Irineu, como o primeiro que chama tal ente:<sup>7</sup>

*Chamei Marachimbé*  
*Para ele vir cá*  
*Traz o corpo e fica firme*  
*Faz lombo pra apanhar*  
(hino 31, hinário '6 de janeiro', João Pereira)

De acordo com Silva (2004), os daimistas chamam de peia os efeitos considerados não agradáveis decorrentes da ingestão do daime e que podem se manifestar de diversas maneiras: através de mal-estar físico, como diarreias, vômitos, tontura; e mal-estar psíquico, como confusão mental e visões aterradoras. Ela muitas vezes é considerada um exame de consciência

---

<sup>7</sup> Esse hino de João Pereira foi o primeiro a falar sobre o Maraximbé. Porém, ele já se fazia presente, de acordo com Moreira e MacRae (2011), nos denominados *chamados* do Mestre Irineu.

e, por isso, benéfica, pois há uma compreensão do seu motivo através da associação da reação sentida pelo sujeito com alguma má conduta que a teria originado.

Fernandes (1986), Dias Júnior (1992), Silva (2004), Kahmann e Silveira (2020), afirmam que, em geral, ao promover alguma mudança de hábitos e comportamentos, a peia seria fundamental no processo de aprendizado realizado no Santo Daime e, nesse sentido, Maraximbé pode ser considerado um importante educador dado seu caráter disciplinador.<sup>8</sup> Diz-se que ele chega para “apurar”, termo que “para os daimistas, expressa a limpeza física e psíquica do fiel” (Moreira; Macrae, 2011, p. 161). Os encantados que aparecem em comum na Pajelança e no Santo Daime são, de acordo com Labate e Pacheco (2004), a Mãe d’água,<sup>9</sup> que recebe o nome de Tarumim no hino número 4 do Mestre Irineu; e o Curupira, também designado como Currupira ou Currupipiracuá. Ambos se fazem presentes em outros hinos mapeados, o que demonstra que demais daimistas também tiveram contato e possíveis aprendizagens com tais sujeitos.

*Tarumim tu sois mãe d’água*

*Tarumim tu sois formosa, formosa*

*Formosa é bem formosa*

*(hino 4, hinário ‘O Cruzeiro’, Raimundo Irineu Serra)*

Em relação ao Tucum, na cultura maranhense essa espécie de palmeira espinhosa possui relações estreitas com grupos de entidades espirituais da família de Légua Boji e dos Currupiras (Moreira; Macrae, 2011, p. 271).<sup>10</sup> Os Légua Boji são uma família de encantados da mata que foram pessoas humanas, mas não passaram pela morte. Ela é formada por Légua Boji Buá da Trindade, seus pais, esposa, irmãos, sobrinhos, filhos e netos (Ahlert; Lima, 2019).<sup>11</sup> Os currupiras, por sua vez, nunca tiveram uma existência humana e costumam punir quem caça por prazer.

---

<sup>8</sup> Silva (2004, p. 142) destaca que, “curiosamente, ‘maraximbé’ é também o nome de uma árvore (*Cenostigma macrophyllum*322) nativa das regiões nordeste, norte e centro-oeste”.

<sup>9</sup> Uma entidade conhecida como Mãe d’Água também se faz presente no Jarê, uma religião da Chapada Diamantina entendida por Senna (1998) como uma face do Candomblé.

<sup>10</sup> O anel de Tucum era um símbolo da libertação entre os escravizados, sendo utilizado até hoje pelos mais variados movimentos sociais e religiosos que lutam contra a opressão do capitalismo, colonialismo e patriarcado.

<sup>11</sup> Légua Boji Buá da Trindade é incorporado em diversas religiões afro-brasileiras como no Terecô, no Tambor de Mina e na Umbanda.

O Tucum também pode ser relacionado a uma entidade punidora ou entendido como a morada do mestre Tucum, por vezes conhecido como Mestre Tucueiro, Mestre Tucumã ou Rei Surrupira. É possível encontrar, também, menções à família dos Surrupiras que habitam os tucunzeiros e estão intimamente ligados a essas palmeiras (Labate; Pacheco, 2004).

A Estrela D'alva é, por sua vez, uma educadora atuante no Santo Daime. Em algumas ocasiões, é relacionada ao planeta Vênus que, quando visto ao amanhecer, recebe essa denominação. No Catimbó-jurema ela é considerada uma encantada, a Ondina Estrela D'alva (Souza, 2016) e pode ser que essa concepção esteja presente no hino do Mestre Irineu quando ele a cita, assim como um outro ser chamado Estrela D'água.

*Estrela d'alva vós me dá  
Sois divina sois divina  
Sois divina em meu olhar  
(hino 13, hinário 'Cruzeiro', Raimundo Irineu Serra)*

Rei Salomão, por sua vez, é um sujeito que se faz presente em diversos hinos e muito atuante na Educação Musical do Santo Daime. Ele pode ser tanto relacionado a uma figura do Antigo Testamento quanto a um encantado, sendo também cultuado na Jurema como um mestre Catimbozeiro (Souza; Andrade Júnior, 2013).<sup>12</sup> Na escola da Rainha da Floresta ele também exerce a função de mestre:

*Quero que me escute  
Com muita atenção  
Quero que me guarde  
Dentro do seu coração  
Não se esqueça do seu mestre  
O rei Salomão  
(hino 9, 'Hinário da Fé', Baixinha)*

O Catimbó, que, como vimos, pode ser entendido como uma forma de Pajelança, compreende o Rei Salomão como guardião do reino chamado como "7 covas de Salomão", seu

---

<sup>12</sup> O Rei Salomão é considerado o primeiro mestre da Jurema e fonte de ciência para todos os outros, sendo uma das entidades que dá sustentação ao culto (Souza, 2016).

encante, um espaço que muda sua posição a cada 12 horas (Andrade, 2006). O Reino do Sol também foi identificado por Andrade (2006) como um dos lugares possíveis de se contatar na Jurema.<sup>13</sup> No seguinte hino do Santo Daime, o Sol parece ser atribuído a Salomão e uma das moradas possíveis dos daimistas renascerem após a morte, conforme merecimento.

*Se não nascer nesse mundo de ilusão  
Vai viver no astro Sol  
Do nosso rei Salomão  
(hino 33, 'Hinário da Fé', Baixinha)*

Mont'mor (2016) destaca que não somente o Catimbó, mas também a União do Vegetal, veem Salomão como um grande “cientista espiritual”, assim como foi possível perceber no Santo Daime. Destaco que tanto no Catimbó quanto no Santo Daime são utilizadas estrelas de Salomão como símbolo preso às fardas, ou no ambiente ritual. Tal selo é utilizado, da mesma forma, como símbolo do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, a qual, de acordo com Goulart (1996), Irineu Serra foi filiado por um período.<sup>14</sup>

Salomão é um sujeito atuante em diversas religiões e religiosidades, o que é possível perceber pela presença de seu selo nesses espaços, assim como entre os maçons e os rosacruzistas.<sup>15</sup> Ele utilizava um anel com tal símbolo, um presente de Deus enviado ao rei pelo Arcanjo Miguel, com o poder de exorcizar demônios (Soares, 2020). Alguns autores entendem que a estrela de Salomão, também conhecida como Selo de Salomão é, por vezes, chamada como estrela de Davi:<sup>16</sup>

O Selo de Salomão é o símbolo do judaísmo. Considerado também o Escudo de Davi, foi utilizado como talismã em batalhas. É, ainda, uma das expressões da pedra filosofal dos alquimistas, aproximando o microcosmo do macrocosmo.

<sup>13</sup> Andrade (2006) identificou no Catimbó, diversos lugares outros onde habitam os encantados: Reino de Juremal, Reino de Vacujá, Reino de Ondina, Reino de Rio Verde, Reino do fundo do mar, Reino da Cova de Salomão, Reino da Cidade Santa, Reino das Florestas Virgens, Reino do Vento, Reino do Sol e Reino de Urubá.

<sup>14</sup> Cascudo (1978) aborda a influência do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento no Catimbó.

<sup>15</sup> Alverga (1984, p. 208) relata que vivenciou aprendizagens com o Rei Salomão no Santo Daime: “Nas sucessivas aparições, de formas chinesas, pré-incas, astecas, da Ilha da Páscoa, eu entendia o percurso daquela entidade, revelando-se a vários povos”.

<sup>16</sup> Apesar de não ter encontrado referências em publicações científicas, algumas pessoas compreendem que a estrela de Davi são dois triângulos sobrepostos e o selo de Salomão são triângulos entrecruzados, havendo uma confusão em relação a elas, tendo em alguns contextos, virado a mesma coisa. A do Santo Daime aparece de ambos os modos, mas a da farda geralmente é vazada, não sendo possível diferenciá-las.

No Brasil, sua inserção nas religiões afro-brasileiras se deu através dos negros maometanos, sobretudo por meio da Cabula (Salles, 2010, p. 121).

Além do Rei Salomão, o Rei Sebastião também é um encantado que habita várias praias de ilhas existentes entre São Luís e Belém. Muito atuante no Catimbó e no Tambor de mina, é reverenciado, principalmente, no Maranhão e no Pará. Suas origens remontam a Portugal, tratando-se de Dom Sebastião que participou de uma batalha contra os mouros no século XVI, entendendo-se que ele não morreu, mas se encantou (Maués; Villacorta, 2001).

De acordo com Maués e Villacorta (2001), muitos confundem o rei Sebastião, com o santo católico São Sebastião. Assim, foi possível perceber que “Sebastião”, “São Sebastião”, “Rei São Sebastião”, “papai Sebastião”, “Sebastião Velho”, sujeitos presentes nos hinos do Santo Daime, não se tratam todos, necessariamente, do padrinho Sebastião. Eles podem referir-se ao Rei Sebastião (encantado), a São Sebastião (dos primeiros séculos do cristianismo), ou a um preto-velho de nome Sebastião, também chamado pai Sebastião ou Sebastião Velho.

No Catimbó, de acordo com Andrade (2006, p. 30), existe o Reino da Jurema “[...] que é uma das grandes regiões maravilhosas dos ares”. Jurema também é o nome utilizado nessa religião para designar uma entidade associada a uma planta educadora, da qual se prepara uma bebida utilizada em seus rituais. Da mesma forma, na Umbanda, tal denominação se refere tanto a uma cabocla, quanto a um reino espiritual, o Juremá. No hino a seguir, a referência às “matas da Jurema” possibilita o entendimento de que esse lugar pode ser acessado no Santo Daime:

*Entrei nas matas da Jurema*

*Encontrei com Juramidam*

*(hino 99, ‘Hinário da Fé’, Baixinha)*

A jurema, bebida utilizada não somente no Catimbó, mas também em outros contextos religiosos é, assim como a *ayahuasca*, parte das tradições de diversos povos indígenas, a primeira do nordeste e a segunda do norte. Importante considerar que ambas foram categorizadas pela ciência ocidental como possuidoras do mesmo princípio ativo, o N, N-dimetiltriptamina (DMT), entendido por Strassman (2001) como capaz de se manifestar na qualidade de “molécula do espírito”.

Assim, os encantos, espaço onde habitam os encantados, podem ser, dependendo dos sujeitos em questão, o fundo do mar, dos rios, da terra ou nas matas, onde existem reinos aquáticos, ígneos, ou das mais variadas formas. Muitas vezes também são descritos como localizados no astral, ou em uma região energética entre o material e o astral, onde os encantados estariam presos. Emergem desses lugares não apenas uma diversidade de seres como também a sabedoria que trazem.

Ao analisar os múltiplos saberes e o processo formativo de Sebastião Mota, Albuquerque (2021) se depara com a presença, em sua formação, de mestres humanos como seu pai e seu sogro, bem como mestres não humanos como espíritos, plantas e encantados. Ressalta ainda os diversos lugares de aprendizagens do Padrinho, fora do âmbito da escolarização formal, a exemplo das florestas e dos rios. Tais constatações, segundo a autora, traz importantes consequências ao campo da educação. Em suas palavras:

[...] De um lado, as sabenças do Padrinho levam a reconhecer que a produção de conhecimentos ocorre segundo lógicas e lugares diversos, não sendo a escola um espaço exclusivo de formação de subjetividades. Sebastião afirmou ter andado debaixo da terra, no fundo do mar e, pelos ares, correu o mundo todo. Mas, o que a teoria pedagógica tem a dizer acerca desses lugares de conhecimento? Haveria, então, uma pedagogia do fundo dos rios? (Albuquerque, 2021, p. 404).

De acordo com Maués e Villacorta (2001, p.17) os encantos, invisíveis às pessoas comuns, localizam-se “no fundo”, o que representa “[...] uma região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática”. Somente poderiam acessar tais locais sem se tornarem encantados os pajés, que são levados “[...] para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície, como xamãs”. Embora a maioria dos hinos pesquisados façam referências a um plano superior, como o astral, também são relatadas viagens às profundezas:

*Vou chamar a estrela d'água*

*Para vir me iluminar*

*Para vir me iluminar*

*Para vir me iluminar [...]*

*Dá licença eu entrar*

*Dá licença eu entrar*

*Nas profundezas do mar*

*Nas profundezas do mar*

*(hino 41, hinário 'O Cruzeiro', Raimundo Irineu Serra)*

Nesse hino do Mestre Irineu, possivelmente é relatado o contato com uma encantada, denominada Estrela D'água, que lhe permite entrar em seu encanto situado nas profundezas do mar. Do mesmo modo, no Catimbó, um dos sete lugares outros mapeados por Andrade (2006, p. 113) é o *Reino do fundo do mar*. Juntamente ao reino da floresta, esses são os espaços situados “no fundo” mais citados nos cânticos daimistas, como podemos visualizar no exemplo a seguir:

*Meus irmãos, ouvi uma voz*

*nas profundezas do mar*

*Que o Palácio do Rei*

*É preciso respeitar*

*(hino 73, hinário 'O Assessor', Tetéu)*

O Reino das Florestas Virgens é também um dos lugares de conhecimento do Catimbó, citados por Andrade (2006), onde habitam seres encantados. No Santo Daime ele também é mencionado diversas vezes. Ressalta-se, porém, que se deve entender as matas ou a floresta não apenas em sua dimensão material, mas energética ou espiritual, ou seja, esses sujeitos a habitam em um outro plano da realidade ou em outra faixa de frequência, como podemos visualizar no seguinte trecho de hino:

*É um primor a floresta*

*Da senhora Rainha divina*

*Onde habita o rei dos reis*

*E a princesa Soloína*

*(hino 94, hinário "O Cruzeirozinho", Alfredo Gregório de Melo)*

Fundamentalmente, a floresta é compreendida no Santo Daime como mestra ensinadora. No processo educativo de Sebastião Mota, Albuquerque (2021) ressalta que a “[...] floresta se configura como *lócus* fundamental de suas aprendizagens e, por que não dizer, sua primeira professora”. Ao refletir sobre as implicações de uma pedagogia da floresta para o campo da educação, a autora afirma que está em jogo:

[...] uma noção ampliada não apenas de educação, mas também dos múltiplos agentes mediadores da formação, que tanto podem ser humanos, tradicionalmente chamados de professores, mas também não humanos a exemplo da própria floresta ou das entidades que nela habitam, com quem também é possível aprender coisas, conforme ocorreu com Sebastião (Albuquerque, 2021, p. 67).

Além da floresta, os encantados são entendidos, no Santo Daime como importantes educadores, da mesma forma como os encantos se configuram como lugares de conhecimento. O contato com os encantos seria algo transformador, que traz sabedoria, como podemos perceber no hino abaixo:

*Sou eu firmado no mar*

*Fonte de sabedoria*

*(hino 150, hinário 'O Cruzeiro', Alfredo Gregório de Melo)*

É a música, onde se insere, também, o hino, que proporciona o contato e aprendizagem com os encantados. No Catimbó, entre outras Pajelanças e no Tambor de mina, ela é chamada de doutrina. Nesses espaços, cada ser do panteão sagrado tem sua doutrina, utilizada para contatá-lo e chamá-lo para se fazer presente no ritual. Essas músicas não são compostas, mas aprendidas diretamente com diversos seres, fato que evidencia uma educação musical com sujeitos e lugares outros em diversas religiões e religiosidades. O termo *santas doutrinas*, utilizado pelo Mestre Irineu no trecho abaixo, provavelmente se refere aos hinos:

*Eu venho da floresta*

*Com meu cantar de amor*

*Eu canto com alegria*

*A minha mãe que me mandou*

*A minha mãe que me mandou*

*Trazer santas doutrinas*

*Meus irmãos todos que vem*

*Todos trazem este ensino*

*(hino 38, hinário 'O Cruzeiro', Raimundo Irineu Serra)*

Portanto, trazer de volta o encantamento da música que foi, de certa forma, se esvaecendo em um mundo racionalista, parece ser a mensagem dos hinos anteriormente

citados, onde se evidencia sua função educativa. Algumas religiões cristãs, como o catolicismo, foram transferindo sua ênfase para a palavra falada. Replantar as santas doutrinas, ou seja, o poder do canto aprendido com diversos sujeitos de sabedoria, como os encantados citados neste artigo, permite o processo de ensinar e aprender na escola da Rainha da Floresta.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo procuramos tecer um diálogo entre êxtase religioso e educação musical a partir da identificação dos sujeitos de sabedoria em comum presentes no Santo Daime, na encantaria do Tambor de Mina e da Pajelança. Consideramos o Santo Daime de um ângulo educativo, com um método de aprendizagem que possibilita aos sujeitos a experimentação de um estado de expansão da consciência, também chamado miração, em que muitas aprendizagens se efetivam mediadas por entes não humanos. Por meio da mirações, diversos membros do Santo Daime dizem receber hinos ensinados por seres de sabedoria de outras dimensões ou planos da realidade.

Desse modo, o elemento central para a recepção dos hinos no Santo Daime é, portanto, o êxtase religioso, estado de transe ou de "estar fora de si" (GOULART, 2004, p. 259; MENEZES; Bergamaschi, 2015, p. 101), em que os participantes entram em contato com a dimensão espiritual. A miração pode se manifestar em visões, sons, cheiros ou experiências cognitivas, sendo o meio pelo qual Mestre Irineu, por exemplo, foi ensinado a cantar pela Rainha da Floresta e a forma como novos saberes são continuamente recebidos pelos adeptos.

Ressaltamos que, a despeito da ausência dos orixás nos hinários iniciais da doutrina, estão presentes sujeitos encantados como a Rainha da Floresta, os Reis Titango, Agarrube e Tintuma, além de entidades como Cires Beija-Mar e Maraximbé, e as próprias plantas que atuam como educadoras e disciplinadoras.

As semelhanças identificadas com o Tambor de Mina e a Pajelança, incluindo elementos como a *farda*, o estilo dos hinos, a disposição ritual e a presença de encantados comuns como a Mãe D'água (Tarumim) e o Curupira, sugerem uma síntese cultural e espiritual mais profunda do que apontam alguns estudos sobre as conexões do Santo Daime com o universo afroindígena.

Sob um ângulo epistemológico, a perspectiva que concebe as plantas e encantados como mediadores de saberes desafia a pedagogia ocidental centrada no ser humano como

agente único de saberes e põe em xeque a hegemonia de modelos de ensino pautados, exclusivamente, em instituições. Este texto é, portanto, um convite à reflexão sobre a existência de "modos 'outros' do poder, saber, ser e viver" conforme apontado por Walsh (2009).

## REFERÊNCIAS

AHLERT, Martina; LIMA, Conceição de Maria Teixeira. "A família de Légua está toda na eira": tramas entre pessoas e encantados. **Revista Etnográfica**, v. 23, n. 2, p. 447-467, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6858>. Acesso no dia 23/10/2025.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Sabenças do Padrinho**. Belém: EDUEPA, 2021.

ALVERGA, Alex Polari de. **O livro das mirações: viagem ao Santo Daime**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

ANDRADE, Mário de. **Música de feitiçaria no Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006.

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

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

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

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

COUTO, Fernando de La Rocque. **Santos e xamãs**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 1989. Disponível em: [https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2018/12/Couto\\_santos\\_xamas\\_universidade\\_brasilia\\_1989.pdf](https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2018/12/Couto_santos_xamas_universidade_brasilia_1989.pdf). Acesso no dia 23/10/2025.

DIAS JÚNIOR, Walter. **O Império de Juramidam nas batalhas do astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

FERNANDES, Vera Fróes. **História do povo Juramidam: a cultura do Santo Daime**. Manaus: Suframa, 1986.

FERRETTI, Sergio. Encantaria maranhense de Dom Sebastião. **Revista lusófona de estudos culturais**. v. 1, n. 1, p. 262-285, 2013. Disponível em: <https://rlec.pt/index.php/rlec/article/view/1726/1712>. Acesso no dia 25/03/2025.

FRANCA, Filipe Starling Loureiro. **Os sentidos da experiência com a ayahuasca**: uma leitura fenomenológica. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/123456789/1785>. Acesso no dia 25/03/2025.

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

GOULART, Sandra Lúcia. **Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica**: as religiões da ayahuasca. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004. Disponível em: <https://cetadobserva.ufba.br/sites/cetadobserva.ufba.br/files/566.pdf>. Acesso no dia 28/02/2025.

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

KAHMANN, Ana Paula; SILVEIRA, Éder da Silva. Narrativas sobre processos educativos no Santo Daime. **Revista Teias**, v. 21, p. 3-16, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistateias/article/view/45443>. Acesso em: 25 out. 2025.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do Santo Daime. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2004, p. 303-344.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. *In*: VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique. **Álcool e drogas na história do Brasil**. Belo Horizonte: Editora PUC-Minas, 2005, p. 231-255.

LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004, p. 231-273.

LUNA, Luis Eduardo. **Prefácio**. *In*: ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.p. 13-15.

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

MACRAE, Edward. **El Santo Daime y la espiritualidade brasileña**. Quito: Abya-Yala, 2000.

MAUÉS, Raimundo Herald. **A Ilha encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1977.

MAUÉS, Raimundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e Encantaria Amazônica. *In*: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 11-58.

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

MONT’MOR, Luís Felipe Cardoso. A produção mitológica em duas religiões artesanais: a UDV e a Jurema. **Revista Diversidade Religiosa**, João Pessoa, v. 6, n. 2, p. 137-151, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/dr/article/view/31995>. Acesso no dia 25/03/2025.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu venho de longe**: Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA, 2011.

NETO, Florestan Maia. **Contos da lua branca**. Rio Branco: Gráfica Printac, 2003.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. **Recebido e ofertado**: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/8445>. Acesso no dia 25/03/2025.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. Texto e contexto da música no Santo Daime: algumas considerações sobre a noção de ‘Eu’. **Revista Mana**, v. 22, n. 2, p. 469-492. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p469>. Acesso no dia 28/08/2025.

SALLES, Sandro Guimarães de. **Religião, espaço e transitividade**: Jurema na mata norte de PE e litoral sul da PB. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/867>. Acesso no dia 28/09/2025.

SENNA, Ronaldo de Salles. **Jarê – uma face do candomblé**: manifestação religiosa na chapada Diamantina. Salvador: EGBA, 1998.

SILVA, Clodomir Monteiro da. **O palácio de Juramidam - Santo Daime**: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17016>. Acesso no dia 28/09/2025.

SILVA, Clodomir Monteiro da. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: a miração e a incorporação no culto do Santo Daime. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (Org.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2004, p. 303-344.

SILVA, Leandro Okamoto da. **Marachimbé chegou foi para apurar**: estudo sobre castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004. Disponível em: <https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/tese-Leandro.pdf>. Acesso no dia 28/09/2025.

SOARES, Elizangela. Quem é você? um prólogo sobre magia, astrologia e demonologia no Testamento de Salomão. **Revista Caminhando**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 63-86, 2020. Disponível em: <https://metodista.br/noticias/nova-edicao-da-revista-caminhando-ja-esta-disponivel>. Acesso no dia 28/09/2021

SOUZA, André Luís Nascimento de; ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Nordeste encantado: o culto á encantaria na Jurema. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., **Anais...** Natal, 2013. Disponível

em:

[https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364660679\\_ARQUIVO\\_NordesteEncantado\\_semResumo.pdf](https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364660679_ARQUIVO_NordesteEncantado_semResumo.pdf). Acesso no dia 28/09/2025.

SOUZA, André Luís Nascimento de. **A mística do Catimbó Jurema representada na palavra, no tempo e no espaço**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/items/c8fee316-9404-468b-b370-7806108774b5>. Acesso no dia 28/03/2025.

STRASSMAN, Richard. **DMT: the spirit molecule**. Rochester: Park Street, 2001.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e reviver. *In*: CANDAU, Vera M. (Org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

## ABSTRACT

This article aims to analyze musical education in Santo Daime through an intercultural dialogue with the encantaria of Tambor de Mina and Pajelança. Methodologically, this is a qualitative and interpretive-paradigm study based on a documentary analysis of twenty-two hymnals from different Santo Daime leaders, focusing on identifying subjects and modes of teaching. Drawing theoretically on the studies of Albuquerque (2011; 2021) about "teacher plants" and Walsh's (2009) view of interculturality, the work seeks to give visibility to other sources of knowledge. The study concludes that the Santo Daime hymns, by incorporating other subjects, such as the encantados, reveal an educational process that moves away from Western rationality. This process promotes a connection with the Afro-Indigenous universe and challenges the hegemony of teaching models centered, exclusively, on institutions and human teachers.

**Keywords:** Santo Daime; Religious Ecstasy; Musical Education; Hymns; Enchantment.

Recebido em 06/10/2025

Aprovado para publicação em 30/10/2025