

O SIGNIFICADO DO *DAIME* COMO FONTE DE CONHECIMENTO

*Amurabi Oliveira*¹
*Felipe Boin*²

Resumo: O presente trabalho busca explorar como o *daimé* é percebido por alguns agentes que fazem uso da ayahuasca em rituais de caráter religioso, mais especificamente, como tais agentes percebem o *daimé* como fonte de conhecimento. Parte-se da crítica pós-colonial à monocultura do saber, reconhecendo a multiplicidade de formas de se produzir conhecimento no mundo. Os dados aqui apresentados são resultantes de entrevistas realizadas com daimistas da cidade de Florianópolis, SC, e buscam explorar a percepção destes sobre o *daimé*, contribuindo assim para um debate mais amplo sobre a produção de outros saberes.

Palavras-chave: Santo Daime; Epistemologias do Sul; Saberes Alternativos.

Abstract: The present work seeks to explore how the *daimé* is perceived by some agents that use of ayahuasca in rituals of religious character, more specifically, how such agents perceive the *daimé* as a source of knowledge. It starts from postcolonial criticism to the monoculture of knowledge, recognizing the multiplicity of ways of producing knowledge in the world. The data presented here are the result of interviews conducted with daimists from the city of Florianópolis, SC, and seek to explore their perception of *daimé*, thereby contributing to a wider debate about the production of other knowledge.

Keywords: Santo Daime; Epistemologies of the South; Alternative Knowledge.

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisador do CNPq. Contato: amurabi_cs@hotmail.com

² Bacharel em Ciências Sociais e mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Contato: fbboutin@gmail.com

INTRODUÇÃO

O campo das Ciências Sociais vem passando por uma forte crítica relacionada à existência de um exclusivismo epistemológico da ciência moderna e diversos autores como, por exemplo, Lander (2005) e Santos (2008) vêm desenvolvendo debates pautados sobre esse paradigma epistemológico que separa absolutamente o conhecimento³ científico, marcado por concepções de validade e rigor até então inquestionáveis, e outras formas de conhecimento. Nesse trabalho, pretendemos explorar uma fonte de conhecimento singular, como assim afirmado pelas tradições indígenas e religiões neo-xamânicas: a ayahuasca.

A ayahuasca é uma bebida de origem indígena preparada a partir da infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*⁴. Como aponta Albuquerque (2014), ela é conhecida por uma diversidade de nomes, dentre os quais: *natema*, *yagé*, *nepe*, *kahi*, *caapi*, *nixi pae*, *shori*, *kamarampi*, *cipó*, além de *daime*, *vegetal*, entre outros. Ela é utilizada tanto por grupos indígenas quanto pela população mestiça ou cabocla da Amazônia, bem como por diversos sujeitos dos centros urbanos, com diferentes finalidades: medicinais, religiosas, divinatórias, pedagógicas, dentre outras (Labate, 2002).

De acordo com Cemin (2002) tanto o Santo Daime quanto a União do Vegetal são oriundas do chamado “xamanismo ayahuasqueiro”, ou seja, “são parte da grande tradição de muitos índios da Amazônia de entrar em contato com o sagrado através da ayahuasca” (Cemin, 2002, p. 347). Este artigo volta-se para a religião do Santo Daime, tendo como base os estudos anteriormente desenvolvidos sobre essa religião bem como a minha inserção pessoal em seus rituais.

³ Apesar das diferenças linguísticas, faremos o uso das palavras “conhecimento” e “saber” como sinônimos durante o desenvolvimento do trabalho.

⁴ Este é o modo “clássico” de se preparar ayahuasca. Existem, contudo, outras espécies que podem ser acrescentadas, além de outra forma de preparo que não prevê o cozimento das plantas. Para maiores informações ver Sáez (2014) e Luna (2005).

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

O Santo Daime é considerado como um movimento religioso possuidor de um caráter híbrido já que, ao mesmo tempo, articula características de religiões cristãs, de matrizes africanas, de correntes espíritas, como também utiliza a ayahuasca dentro da sua própria cosmologia. Nesse contexto religioso, ocorre uma ressignificação da milenar bebida indígena de nome ayahuasca e seus adeptos costumam chamar a própria bebida de “Santo Daime” ou apenas *dai-me*⁵. Esse novo nome indica também uma invocação do espírito da bebida (dai-me), a quem seus adeptos pedem para “dar” iluminação, luz, saúde (Albuquerque, 2011).

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

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

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

Neste movimento religioso é através da experiência proporcionada pela ingestão da bebida, da relação da bebida com aqueles que a ingerem, que esse conhecimento é desenvolvido. Esse aspecto pedagógico atribuído à ayahuasca está relacionado à ideia de que uma “planta professora” é portadora de uma inteligência com a qual é possível obter conhecimentos. Para Luna (2002, p. 183) “algumas plantas teriam a faculdade de ‘ensinar’ às pessoas que os procuram. A ayahuasca seria uma dessas plantas mestras, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural e que por sua vez indicaria a presença e uso de outras plantas de poder”.

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

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

Interessa-nos neste trabalho explorar o *daimé* como uma fonte de conhecimento. Desse modo, objetivamos compreender, a partir de categorias

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

nativas dos daimistas, como ocorrem os processos de produção e transmissão dos conhecimentos do *dai*me dentro das cerimônias do Santo Daime.

Portanto, o que pretendemos realizar nesse trabalho é um diálogo epistemológico, uma vez que estamos estudando uma bebida que é considerada pelos daimistas como uma planta professora, portadora de inteligência, através da qual é possível obter conhecimentos. Como apontam Santos, Nunes e Meneses (2004) não é possível conceber a possibilidade de uma epistemologia descolada de uma ontologia, portanto, de forma a compreendermos no que se funda a concepção do *dai*me ser uma fonte de conhecimento e explorarmos como ele é produzido e transmitido, devemos considerar em primeiro lugar a ontologia, a cosmologia daimista.

BREVE HISTÓRICO DO SANTO DAIME

Para uma melhor compreensão por parte do leitor do contexto no qual estamos situados realizaremos aqui uma breve contextualização histórica acerca do Santo Daime, que constitui uma religião brasileira de caráter híbrido, formada a partir de um conjunto muito diverso de elementos culturais. A cosmologia e as formas rituais daimistas correspondem a um conjunto de mudanças que aconteciam quando emergia a religião, que surgiu no interior da floresta amazônica no início do século XX e cuja principal característica é a ingestão da bebida psicoativa chamada *dai*me. Sua fundação remonta aos anos de 1920 e 1930 no interior do estado do Acre, no Brasil e sua organização, bem como sua cosmologia e suas características rituais, remontam aos processos de urbanização que ocorriam no país na época.

Essa religião pode ser definida como um movimento eclético de caráter espiritualista, pensando esse ecletismo mais como um conjunto de valores do que uma escola de pensamento. Essa denominação é adequada, pois representa a existência de diversos sistemas religiosos e cosmológicos dentro da doutrina do Daime: umbanda, esoterismo, espiritismo kardecista, catolicismo, entre outros. A palavra doutrina, aqui, serve tanto para delimitar

a identidade social e grupal daqueles que estão ligados ao grupo como representa também o conjunto de significados que define as motivações grupais (Groisman, 1999). Originalmente, o grupo que formou o Santo Daime era composto, praticamente, de ex-seringueiros que, com o declínio da exploração da borracha, passaram a viver na cidade de Rio Branco, Acre (Goulart, 2009).

Um desses seringueiros foi Raimundo Irineu Serra (1892-1971), o Mestre Irineu⁷, maranhense e fundador do primeiro núcleo do Santo Daime no Brasil. Enquanto exercia o seu ofício de seringueiro, entrou em contato com os nativos da Amazônia, perto da fronteira acreana com a Bolívia e, a partir daí, iniciou-se no uso ritual da ayahuasca. Mestre Irineu foi um dos líderes espirituais mais importantes da doutrina, em conjunto com Sebastião Mota de Melo (1920-1990), ou Padrinho Sebastião.

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

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

No que tange à transformação simbólica da ayahuasca em *daime*, sacralizando a bebida, é exatamente o “resgate crístico pela via enteógena” (Alverga, 1998, p. 20), um dos fundamentos essenciais do Santo Daime. Diferentemente de outras religiões e caminhos espirituais, o contato com o sagrado nessa religião se dá por meio da utilização das plantas sagradas, neste caso, pela ingestão do *daime*. Uma evidência imediata disto é a centralidade da

⁷ La Rocque Couto (1989) fornece uma biografia de Raimundo Irineu Serra, apresentando a trajetória pessoal do mesmo até se tornar Mestre Irineu.

bebida para a sobrevivência da religião e, portanto, a consequente necessidade da matéria prima (a folha e o cipó) para o seu preparo. Isto implica em uma preocupação com o plantio das espécies e o cuidado com a floresta amazônica, seu *habitat* natural (Albuquerque, 2011).

Como aponta Metzner (2002), o uso de enteógenos aparece como uma possibilidade de o sujeito reencontrar a divindade que habita dentro de si, fazendo com que esse sujeito possa “voltar a ser ele novamente” (Metzner, 2002, p. 20). O processo de expansão de consciência, aqui, se aproxima do sentido socrático do autoconhecimento⁸, integrando-se à visão dos xamãs que utilizam a ayahuasca, “pois eles afirmam que a beberagem não só lhes dá uma ideia mais profunda de si mesmos como também uma nova e melhor maneira de viver” (Metzner, 2002, p. 23).

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

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

⁸ Para Sócrates, o autoconhecimento seria a auto-observação, o conhecer-te a ti mesmo.

Quando Raimundo Irineu Serra morreu, o Padrinho Sebastião introduziu mudanças organizacionais no Santo Daime como, por exemplo, a inclusão de práticas de incorporação em suas cerimônias, aproximando-se assim tanto da umbanda como do kardecismo espírita (Labate, 2002). Essas diferentes práticas ainda estão em fase de consolidação dentro do corpo doutrinário do Santo Daime e são características da “Linha do Padrinho Sebastião”, fator que distancia o grupo da sua matriz original, o Alto Santo⁹.

Além disso, Padrinho Sebastião adicionou uma nova missão à doutrina do Santo Daime, que consistia em realizar um êxodo da religião. O CEFLURIS começou a se espalhar pelos principais centros urbanos no Brasil, em cidades como São Paulo e Rio de Janeiro e, atualmente, como aponta o sítio eletrônico do Santo Daime¹⁰ existem aproximadamente cinquenta igrejas do Santo Daime no Brasil. Assis e Labate (2014)¹¹ apontam que o processo de diáspora do Santo Daime alcançou ao menos 43 países, entre eles Estados Unidos, Canadá, México, Espanha, Holanda, Japão entre outros, totalizando cerca de 60 centros. O ICEFLU conta atualmente com cerca de seis mil participantes filiados no Brasil e no exterior.

O *DAIME* COMO SUJEITO DE CONHECIMENTO

Como já indicamos, nosso trabalho insere-se no lastro de uma série de reflexões que vêm sendo realizadas no campo das Ciências Sociais e que visam, justamente, a criticar o que Santos (2008) define como uma monocultura do saber, que segundo o autor “consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade

⁹ Labate (2002) também aponta que até momento não havia sido realizada nenhuma pesquisa sobre o processo de modulação dessas diferentes práticas dentro do conjunto simbólico daimista.

¹⁰ O sítio eletrônico do Santo Daime está disponível em: <www.santodaime.org>.

¹¹ A obra apresenta um panorama sobre a internacionalização das religiões ayahuasqueiras brasileiras.

estética, respectivamente” (Santos, 2008, p. 102). De forma a substituir esse posicionamento, o autor propõe uma ecologia do saber, na medida em que reconhece que não existe nem ignorância em geral, nem saber em geral. Mais que isso, o autor afirma que “a aprendizagem de determinados saberes pode implicar o esquecimento de outros e, em última instância, a ignorância destes” (Santos, 2008, p. 106).

Compreendemos assim, que explorar as possibilidades de pensarmos o *daime* enquanto sujeito de conhecimento nos possibilita ampliar a compreensão acerca das formas de aprender e dos saberes aí implicados. Trata-se, portanto, de partir da realidade empírica para a realização de uma crítica epistêmica, o que será articulado a partir do entendimento dos próprios nativos – que experienciam a ingestão do *daime* – acerca dos processos de aprendizagem vivenciados nos processos ritualísticos.

Reafirmamos aqui a compreensão do *daime* enquanto uma planta professora (Luna, 2002) ou, como aponta Goulart (2009), uma planta espírito, em conjunto com a necessidade de explorarmos diferentes concepções de conhecimento (Santos, 2008), buscamos entender a partir dos próprios daimistas e de suas categorias como o conhecimento do *daime* é produzido e transmitido.

Para isso, entrevistamos cinco pessoas de perfis sociais diferentes e realizamos perguntas que abordavam aspectos relacionados às trajetórias dos entrevistados, à inserção dos deles no Santo Daime, como também perguntas que tratavam das compreensões dos mesmos sobre o *daime*.

No que tange aos perfis sociais e às trajetórias dos mesmos, essas possuem aproximações e distanciamentos. Foram entrevistadas duas mulheres e três homens, cujas idades variam dos 25 aos 55 anos. Nenhum dos entrevistados apresenta uma formação semelhante ou sequer em áreas semelhantes, sendo elas: naturologia, educação física, história, administração e um dos entrevistados não possui formação em nível superior, apesar de exercer a atividade de designer gráfico. Ainda que não seja significativa estatisticamente a amostra aqui utilizada, ela conflui com uma tendência mais geral que observamos

no campo das “terapias alternativas”, que é uma forte presença de classes médias escolarizadas (Martins, 1999).

Quando questionados sobre possuírem alguma religião, as respostas foram distintas. Todos os entrevistados são fardados no Santo Daime e a compreensão dessas pessoas no que diz respeito à religião nos ajudará a compreender o entendimento dos mesmos em relação ao *daime*, nos aproximando assim do objetivo de nossa pesquisa. Os que consideram o Santo Daime como uma religião relatam:

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

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

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

Eu nasci dentro de uma família umbandista, mas não me considerava uma pessoa religiosa com relação à umbanda. Eu frequentava umbanda, quimbanda, qualquer lugar que me chamasse eu ia. Aí eu comecei a ir no centro espírita, gostava muito, tomar passe, mas não tinha assim como religião. Aí eu conheci o Santo Daime e consegui compreender melhor esse aspecto religioso. Conheci a doutrina e por um tempo fiquei assim com esse conceito de religião. Hoje vejo diferente, não me considero religioso, mas um homem de fé, um livre pensador que conhece umbanda, Santo Daime, kardec, budismo.

Eu me considero uma pessoa que faz essa doutrina do Santo Daime, esses trabalhos, mas não estou preso a esse padrão religioso. Acho importante religião, todas essas ferramentas são importantes na vida da pessoa. Estou inserido nesse contexto do Santo Daime, mas não me considero daimista, assim... Estamos em um processo de evolução dentro do planeta, então não podemos estar presos numa religião ou sistema religioso. Se eu disser que o *daimé* é a melhor coisa do mundo estou sendo fanático. Devemos questionar tudo, inclusive Deus.

Esse entrevistado, em particular, comentou que “a religião, todo caminho espiritual, é como uma bicicleta com rodinhas, para ajudar a gente na nossa evolução”. E que “não existe espiritualidade sem estudo, se não estudar é uma ferramenta enferrujada, pode tomar *daimé* 300 anos que não aprende nada, porque você está ignorante em relação às coisas que estão à sua volta”. Apesar da curiosa e questionadora posição desse entrevistado em relação às religiões, notamos que, como os outros entrevistados, ele possui um conjunto de valores e concepções que podem ser definidos por possuírem um caráter espiritualista.

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

No que tange à relação desses sujeitos com o Santo Daime um dos entrevistados toma o *daimé* há 22 anos, dois deles tomam há 9 anos, um há 7 e ainda, uma outra pessoa toma há 2 anos. Todos conheceram o Santo Daime através de amigos ou familiares. O entrevistado que toma o *daimé* há 22 anos conheceu o Santo Daime em Porto Alegre e a que toma há 2 anos conheceu a ayahuasca em uma cerimônia indígena, mas em seguida começou a participar somente dos trabalhos do Santo Daime. Os outros tomaram a primeira vez no Céu do Patriarca São José, em Florianópolis.

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

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

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

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

Chama a atenção o fato de todos os participantes relatarem que todas as vezes que eles tomam o *daime* a experiência é diferente e que não existiu, desde que começaram a tomar, nenhum trabalho semelhante. Repete-se ainda a ideia de uma ruptura em termos de biografia após a ingestão do *daime*. Notadamente esse aspecto é possibilitado – mas não limitado – pelas próprias mudanças que ocorrem no campo religioso na modernidade, que

implica no fim das identidades religiosas herdadas e na ampliação do leque de escolhas para se vivenciar o sagrado (Hervieu-Léger, 2008).

Ainda que fuja ao escopo deste artigo, é importante compreender que as mudanças vivenciadas no campo religioso com a modernidade têm ampliado a possibilidades postas para os sujeitos no nível das experiências, isso fica ainda mais evidente no movimento Nova Era (Amaral, 2000; Oliveira, 2014). Retomando as ideias desenvolvidas por Hervieu-Léger (2008), na modernidade religiosa torna-se possível inclusive “acreditar sem pertencer” e “pertencer sem acreditar”. O que observamos no Daime é um fenômeno que só poderia ser vivenciado, ao menos nestes moldes e para estes sujeitos, na modernidade religiosa, quando as experiências e as possibilidades são ampliadas.

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

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

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

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

uma visão mais ampla sobre meu ser. Me ajuda a identificar algumas coisas que eu preciso melhorar, as partes inferiores que eu preciso trabalhar. Então foi uma questão de mergulhar mais fundo nesse processo.

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

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

Como vimos em relatos acima, alguns dos entrevistados tratam o *daime* também como uma ferramenta, um atalho que leva ao chamado autoconhecimento. Essa ideia de autoconhecimento é possivelmente uma das mais difusas em meio às novas espiritualidades que se difundem a partir da segunda metade do século XX (Amaral, 2000; D'Andrea, 2000; Siqueira, 2003; Tavares, 2012; Oliveira, 2015), e encontra espaço também no Santo Daime. Sem embargo, chamamos a atenção que neste contexto esse processo origina-se a partir de um processo de inteligibilidade mútua entre dois diferentes sujeitos, o *daime* e aquele que o ingere.

De acordo com uma das entrevistadas: “É como se fosse ver a minha vida de um ângulo de fora da minha perspectiva, abre uma cortina pra olhar para o inconsciente com mais facilidade”. Dois entrevistados ainda disseram que o *daime* é como se fosse um terapeuta particular.

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

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

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

Observamos novamente o caráter terapêutico dado ao *daimé* como algo que realiza curas sejam elas físicas, mentais ou espirituais. Um dos entrevistados, inclusive, o chama de “medicina da floresta”. Essas curas podem se manifestar na forma de vômitos ou diarreias, porém é relevante destacar que esse processo de cura o leva a um estado novo, diferente daquele que anteriormente ele acessou. Não se trata, portanto, de simplesmente voltar a um estado anterior de “saúde”, mas sim, de acessar outro nível de experiência (Csordas, 2008).

O nome *daimé* ou ayahuasca parece ser indiferente para dois dos entrevistados, que inclusive questionam o nome “Santo” dado a bebida e apontam que a importância está no aspecto da alteração de consciência e abertura para uma lógica diferente, uma compreensão de mundo diferente. Ainda, esse caráter de entidade dado ao *daimé* por um dos entrevistados também está presente na fala de outras pessoas.

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

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

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

As mudanças causadas pelo *daimé* na vida das pessoas estão relacionadas ao que elas dizem aprender com a bebida, aos ensinamentos que ela passa. Um aspecto interessante comentado por ao menos três entrevistados é que para aprender algo com o *daimé* é necessário que se esteja disposto a aprender. Caso não haja essa disposição, relatam que é possível passar a vida inteira tomando o *daimé* e não aprender nada. Observamos aqui uma concepção de que não adianta apenas tomar o *daimé* para aprender algo com o mesmo, é necessário pedir o ensinamento. Como relata um dos entrevistados acima, “o *daimé* é dai-me, é pedir”.

Ele ensina a gente a se curar, ensina a ter amor, compaixão pelas pessoas, pela sociedade, pelo mundo. Me trouxe o entendimento da natureza, das plantas, do que as energias trazem pra ti. Mudou completamente tudo na minha vida, minha relação com a minha família, eu aprendi a compreender,

aceitar, respeitar. Mudou minha relação perante a sociedade. Tudo mudou pra melhor, entendimento da vida, do próprio coração. Eu sinto vigor, às vezes fico mais sensível, é raro, mas sempre me revigora e traz disposição. Mas é muito complexo, é o entendimento às vezes interior de cada um. Pra mim conhecimento é o que a gente guarda no nosso coração.

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

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

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

Os entrevistados comentaram sobre uma mudança clara em relação à ética, na importância de se ter mais educação e respeito ao próximo. Relataram a importância do *dai*me para uma mudança de consciência, no aprendizado de se relacionar melhor com as pessoas, no processo de conscientização de seus relacionamentos. Ainda, relataram saberes relacionados a curas físicas, mentais, espirituais, processos criativos, entre outros.

No que diz respeito aos diferentes tipos de *dai*me ensinarem coisas diferentes, os entrevistados relataram que em um sentido mais amplo poderia se

dizer que sim, há uma diferença entre os tipos de *daime*, mas que se tratando das experiências que esses proporcionam a concepção geral é que os efeitos sempre variam de pessoa para pessoa e, certas vezes, um *daime* mais forte, mais concentrado, pode não surtir efeito e, em seguida, ao tomar um *daime* considerado menos apurado, a experiência pode ser intensa.

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

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

recebia do *daime*. Um conhecimento que não tem tempo, não tem espaço, é universal, de energias, cármico, não somente racional.

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

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

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

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

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

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

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

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

Deve-se considerar também que as trajetórias de sujeitos em “sociedades complexas” envolvem um intenso processo de articulação de categorias que não necessariamente encontram-se *a priori* no mesmo plano discursivo (Velho, 2003), são os sujeitos que a partir de suas experiências passam a produzir sentido para suas múltiplas vivências.

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

As noções que os ditos daimistas possuem do *daimé* não necessariamente estão relacionadas ao Santo Daime e apontam para diversos sistemas religiosos – teístas e não teístas – e fazem sempre parte de uma concepção de base espiritual que, como aponta Groisman (1999), é semelhante àquela formulada por Allan Kardec. As narrativas daimistas adotam um conceito de que o espírito é um ser, uma entidade que evolui. Da mesma forma, compreendem o *daimé* como um ser divino, uma “medicina da floresta” que age como facilitadora dessa evolução espiritual.

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

Um aspecto que chama a atenção nas narrativas coletadas é que podemos considerar que há, por parte dos entrevistados, uma maior relação com o *daimé*, propriamente falando, do que com o Santo Daime como religião. O Santo Daime possui um caráter híbrido devido à articulação de diversos sistemas

religiosos dentro de uma mesma religião, mas, como supracitado, é o *daimé*, uma entidade não humana, que articula as pessoas em um mesmo grupo.

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

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

No que tange aos saberes proporcionados pelo *daimé*, a singularidade desses processos de aprendizagem reside no fato desses saberes serem mediados por uma bebida que resulta da mistura de duas plantas. Contudo, como aponta Albuquerque (2012) esses saberes são compartilhados pelos humanos uma vez que o *daimé* não ensina a si mesmo. Considerando essa reflexão, dentro dos moldes da ciência moderna um dos limites dos conhecimentos proporcionados pelo *daimé* é que os critérios para sua avaliação e validação devem buscados dentro da própria experiência. Nos termos de Albuquerque (2012), é um saber vivido, ligado à experiência.

Entretanto, pensando nos termos do perspectivismo ameríndio, onde conhecer é dessubjetivar, tomar o ponto de vista do outro, não é possível compreender um saber que está pautado em critérios de inteligibilidade xamânicos se as práticas utilizadas para essa compreensão não estiverem pautadas pelos mesmos critérios. É necessário que se estabeleça uma relação com aquilo que se procura conhecer. É necessário beber o *daimé* caso queira aprender com ele e sobre ele. É apenas assim que esse conhecimento pode ser transmitido.

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

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

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

Portanto, da mesma forma que na lógica xamânica, como aponta Viveiros de Castro (2015), há uma relação de interdependência entre todas as coisas (tudo sendo subjetivado), os conhecimentos que advêm do *daimé* – assim como apontados pelas narrativas dos daimistas em conjunto com os apontamentos de Albuquerque (2012) – também possuem esse caráter de interdependência. Trata-se, assim, de outra forma de conhecer, que não coincide com aquele conhecimento que se afirma na modernidade enquanto único conhecimento válido e universal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ciência moderna é marcada por uma “ruptura ontológica entre ser humano e natureza” (Santos, 2009, p. 13), o que implica em dizer que no Ocidente há uma ideia de total separação entre natureza e ser humano, fator que desconsidera a possibilidade do *daime* poder ser um sujeito de conhecimento. Mas, por outro lado, dentro das lógicas xamânicas, todas essas espécies de sujeitos são centros de intencionalidade, ou seja, há uma dissolução entre humanos e não humanos, que devem ser compreendidos a partir do mesmo campo sociocósmico.

Na compreensão de mundo daimista, como vimos, não há uma separação entre corpo e alma e há também a crença em um mundo espiritual. Assim, dentro dessa cosmologia e considerando a experiência proporcionada pelo *daime*, que está atrelada a critérios de inteligibilidade xamânicos, o pressuposto dessa bebida ser um sujeito de saber se mostra verdadeiro.

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

Desses fatores resulta a incapacidade do paradigma científico de compreender estes saberes proporcionados pelo *daime*, principalmente ao estabelecer uma separação entre epistemologia e ontologia. Como apontam Santos, Nunes e Meneses (2004), compreender essas outras epistemologias nos obriga a compreender também a forma como se pensa do que é feito o mundo o que, por sua vez, nos obriga a pensar a própria separação moderna entre epistemologia e ontologia a partir da distinção histórica entre qualidades primárias e qualidades secundárias. As qualidades primárias são aquelas que dizem respeito à ontologia, a compreensão de como o mundo é, de que

ele é feito; já as qualidades secundárias resultam da atividade humana, da intervenção humana, do modo de se conhecer e interagir com o mundo.

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

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

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

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Religião e educação: os saberes da ayahuasca no Santo Daime. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, ano IV, n. 10, p. 149-173, maio 2011.

_____. Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Manizales, v. 10, n. 1, p. 351-365, 2012.

_____. Epistemologia da ayahuasca e a dissolução das fronteiras natureza/cultura da ciência moderna. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 179-193, abr./jun. 2014.

ALVERGA, Alex Polari de (Org.). *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre: CEFLURIS Editorial, 1998.

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ASSIS, Glauber de Loures; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 11-35, 2014.

CEMIN, Arneide Bandeira. Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Fapesp; Mercado de Letras, 2002. p. 275-310.

CSORDAS, Thomas. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.

GOULART, Sandra Lúcia. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Fapesp; Mercado de Letras, 2009. p. 277-302.

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

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LA ROCQUE COUTO, Fernando de. *Santos e Xamãs*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1989.

LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Fapesp; Mercado de Letras, 2002. p. 231-276.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Fapesp; Mercado de Letras, 2009.

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Fapesp; Mercado de Letras, 2008.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 21-54.

LUNA, Luiz Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Fapesp; Mercado de Letras, 2002. p. 181-200.

_____. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Fapesp; Mercado de Letras, 2005. p. 333-354.

LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Fapesp; Mercado de Letras, 2009. p. 37-68.

MARTINS, Paulo Henrique. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: CAROZZI, María Julia (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 80-105.

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

OLIVEIRA, Amurabi. Age of Aquarius. In: GOOREN, Henri (Org.). *Encyclopedia of Latin American Religions*. New York: Springer International Publishing, 2015. p. 1-5.

_____. A Nova Era com Axé: Umbanda Esotérica e Esoterismo Umbandista no Brasil. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 11, n. 21, p. 167-183, 2014.

SÁEZ, Oscar Calavia. Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 7-40, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out. 2002.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado; MENESES, Maria Paula. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento, 2004. p. 19-101.

SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro. In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de (Org.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond; Vieira, 2003. p. 25-64.

TAVARES, Fátima. *Alquimistas da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*. Salvador: EDUFBA, 2012.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Recebido em: 23/04/17

Aprovado em: 12/07/17