
arquivos analíticos de políticas educativas

Revista acadêmica, avaliada por pares,
independente, de acesso aberto, e multilíngüe



aape | epaa

Arizona State University

Volume 26 Número 85

23 de julho de 2018

ISSN 1068-2341

Pedagogia da Ayahuasca: Por uma Decolonização Epistêmica do Saber

Maria Betânia Barbosa Albuquerque
Universidade do Estado do Pará
Brasil

Citação: Albuquerque, M. B. B. (2018). Pedagogia da Ayahuasca: Por uma decolonização epistêmica do saber. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, 26(85). <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3519>

Resumo: O artigo analisa uma modalidade singular de educação mediada pelo consumo da ayahuasca, bebida feita de plantas de origem amazônica utilizada no contexto ritual da religião do Santo Daime. Em função das diversas aprendizagens que engendram, essas plantas são consideradas pelos adeptos como professoras. Mas, como compreender essa educação cujo mestre não é um humano e sim uma planta? Que saberes perpassam uma tal prática educativa? Como situar epistemologicamente esse tipo de educação? São questões refletidas neste artigo que tem como objetivo analisar a dimensão educativa do daime e os saberes que perpassam essa experiência pedagógica, bem como refletir sobre a lógica epistêmica que caracteriza essa experiência. Para tanto, considera a bibliografia relativa ao uso da ayahuasca e à religião do Santo Daime, bem como depoimentos orais de pessoas que consomem o daime em diferentes regiões do Brasil e do exterior. Teoricamente, o artigo apoia-se no conceito amplo de educação como cultura suscitado por Brandão (2002); na crítica epistemológica de Boaventura de Sousa Santos (2008, 2009) relativa à soberania epistêmica da ciência em seu afã de legislar sobre o que conta como conhecimento válido, bem como no conceito de mediadores culturais do historiador Serge Gruzinski (2003).

Palavras-chave: educação; ayahuasca; saberes; epistemologia

Ayahuasca's Pedagogy: For an epistemic decolonization of knowledge

Abstract: The article analyzes a unique modality of education mediated by the consumption of ayahuasca, a drink made from plants of Amazonian origin, used in the ritual context of the Santo Daime religion. Due to the diverse learning that they generate, these plants are considered by the adepts as teachers. But how can we understand this education whose master is not a human but a plant? What knowledge pervades such an educational practice? How to place this type of education epistemologically? These are questions reflected in this article, that aims to analyze the educational dimension of *daime* and the knowledge that permeates this pedagogical experience, as well as reflect about the epistemic logic that characterizes this experience. To do so, it considers the bibliography regarding the use of ayahuasca and the Santo Daime religion, as well as oral testimonies of people who consume *daime* in different regions of Brazil and abroad. Theoretically, the article is based on the broad concept of education as culture, raised by Brandão (2002); in the epistemological criticism of Boaventura de Sousa Santos (2008, 2009) concerning the epistemic sovereignty of science in its eagerness to legislate on what counts as valid knowledge, as well as in the concept of cultural mediators of the historian Serge Gruzinski (2003).

Keywords: education; ayahuasca; knowledge; epistemology

Pedagogía de Ayahuasca: Por una decolonización epistémica del saber

Resumen: El artículo analiza una modalidad singular de educación mediada por el consumo de la ayahuasca, bebida hecha de plantas de origen amazónico utilizada en el contexto ritual de la religión del Santo Daime. En función de los diversos aprendizajes que engendran, esas plantas son consideradas por los adeptos como profesoras. Pero, ¿cómo comprender esa educación cuyo maestro no es un humano sino una planta? ¿Qué saberes atraviesan tal práctica educativa? ¿Cómo situar epistemológicamente ese tipo de educación? Son cuestiones reflejadas en este artículo que tiene como objetivo analizar la dimensión educativa del daime y los saberes que atraviesan esa experiencia pedagógica, así como reflexionar sobre la lógica epistémica que caracteriza esa experiencia. Para tanto, considera la bibliografía relativa al uso de la ayahuasca y la religión del Santo Daime, así como testimonios orales de personas que consumen el daime en diferentes regiones del Brasil y del exterior. Teóricamente, el artículo se apoya en el concepto amplio de educación como cultura suscitada por Brandão (2002); en la crítica epistemológica de Boaventura de Sousa Santos (2008, 2009) relativa a la soberanía epistémica de la ciencia en su afán de legislar sobre lo que cuenta como conocimiento válido, así como en el concepto de mediadores culturales del historiador Serge Gruzinski (2003).

Palabras-clave: educación; ayahuasca; saberes; epistemología

Introdução

No ano de 1999 por ocasião da realização do curso de Doutorado em Educação na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), participei de um ritual religioso que tem como centro de sua liturgia, o consumo de uma bebida psicoativa chamada Daime, uma cristianização da bebida de origem indígena Ayahuasca, tida pelos adeptos como sagrada.

A ayahuasca é uma beberagem feita de plantas nativas da Amazônia, conhecida por uma diversidade de nomes, entre os quais: *natema*, *yagé*, *nepe*, *kahi*, *caapi*, *nixi pae*, *shori*, *kamarampi*, *cipó*, *vegetal*, *daime*. Etimologicamente, o termo ayahuasca é originário da língua quéchuá e é formado pelas expressões *huasca* (cipó) e *aya* (almas ou espíritos) podendo ser traduzido por “cipó das almas” ou “cipó dos espíritos” (Metzner, 2002, p. 1). É utilizada tanto por grupos indígenas quanto pela população não indígena da Amazônia.

No início do século XX, quando muitos nordestinos penetraram a floresta amazônica brasileira em busca do “ouro negro” (a borracha), o uso da ayahuasca deslocou-se de um contexto exclusivamente indígena em direção às populações dos centros urbanos, originando o fenômeno das religiões ayahuasqueiras brasileiras.¹ Entre elas está o Santo Daime.

A fundação da religião do Santo Daime, remonta à história do negro Raimundo Irineu Serra (1892-1971) que, emigrando do Maranhão e se refugiando na Amazônia em pleno período da extração da borracha, consumiu a bebida das mãos de um curandeiro peruano na região fronteira entre o Brasil e Bolívia nos idos de 1920.

Posteriormente, na década de 1930, na periferia da cidade de Rio Branco, Estado do Acre, Raimundo Irineu Serra, reunindo um pequeno grupo de pessoas, negras em sua maioria, 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 uma outra denominação: *daime*. Esta ressignificação da bebida foi explicitada por Luis Mendes, um contemporâneo de Raimundo Irineu, da seguinte forma:

A bebida era antiga, mas ainda não era doutrinada. A doutrina quem trouxe foi o Mestre [...]. Por isso, nós aqui chamamos o chá de Daime. Antes era ayahuasca. Mas esse era o nome primitivo, ainda sem doutrina. O nome doutrinado é Daime (citado por Goulart, 2006, p. 5).

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, conforme a necessidade de cada pedinte.

O contato com a religião do Santo Daime na cidade de São Paulo e, por conseguinte, com uma forma particular de experimentar o sagrado a partir do consumo de um vegetal, foi, para mim, desconcertante, dada a complexidade do impacto ao mesmo tempo físico, psíquico, cognitivo e místico que o ritual enseja. De todos esses impactos, talvez em função de uma disposição intelectual preponderante naquele contexto de estudos doutorais, a dimensão cognitiva foi determinante. O *daime*, depois de ingerido, sugeria coisas à minha mente, incutia ideias na medida em que ouvia os hinos que estruturam o ritual, todo ele marcado pela expressão estética do canto, da música e, por vezes, da dança.

Como pedagoga de formação, chamou-me atenção nesses hinários² a referência ao *daime* como um professor e à religião como uma escola, na qual estavam presentes mecanismos clássicos da ciência pedagógica, tais como: conteúdos de ensino, um método e formas de disciplinamento. Xavier (2006) ao fazer um levantamento da quantidade de vezes que os termos *escola*, *ensino* e *professor* aparecem citados nos hinos da doutrina, fornece alguns indícios quanto à existência de uma dimensão pedagógica que atravessa o consumo da bebida.³ Entretanto, cabe ressaltar que esta educação tem uma singularidade configurada no fato de que quem ensina não é um ser humano, mas um vegetal, (o *daime*), considerado o “mestre dos mestres”, o “professor dos professores” ou ainda o “mestre de todos ensinados”, conforme informa o hino abaixo:

¹ Compõem o grupo das chamadas religiões ayahuasqueiras o Santo Daime, a União do Vegetal (UDV) e a Barquinha.

² Pequenos livros que contêm um conjunto de hinos.

³ Segundo o autor, no hinário *O Cruzzeiro*, 47 hinos fazem referência à escola, ao ensino e ao professor. No hinário *O Justiceiro*, 28 hinos fazem referência ao ensino e ao mestre ensinador. Nos hinários *Cruzzeirinho*, 05 hinos e no *Nova Era*, 03 hinos (Xavier, 2006, p. 54, nota de rodapé).

O Daime é o Daime/Eu estou afirmando/É o divino Pai Eterno/E a Rainha Soberana/O Daime é o Daime/O Professor dos Professores/É o divino Pai Eterno/E seu Filho Redentor/O Daime é o Daime/O Mestre de todos ensinamentos/É o divino Pai Eterno/E todos seres divinos.⁴

Todos esses fatores levaram-se a construir o argumento de que estava diante de uma modalidade singular de educação que se diferenciava das formas tradicionais de se pensar os processos de aprendizagem, marcadamente centrados na *escola* como o lugar da educação, nos livros como monumentos do saber e no *professor* como autoridade máxima de sua transmissão. Estava diante de uma *educação pelas plantas*. Mas, como compreender essa educação cujo mestre não é um humano e sim uma planta? Que saberes perpassam uma tal prática educativa? Como situar epistemologicamente esse tipo de educação? São questões refletidas neste artigo que tem como objetivo analisar a dimensão educativa do daime e os saberes que perpassam essa experiência pedagógica, bem como refletir sobre a lógica epistêmica que a caracteriza. Para tanto, recorri às diversas publicações concernentes ao uso da ayahuasca, a literatura disponível sobre a religião do Santo Daime, bem como a depoimentos de pessoas que consomem a bebida no contexto dessa religião, em diferentes regiões do Brasil e do exterior.⁵ Teoricamente, o artigo apoia-se no conceito amplo de educação como cultura suscitado por Brandão (2002), bem como no conceito de mediadores culturais ou *passseurs culturels* tomada de empréstimo do historiador Serge Gruzinski (2003). Traduzindo esse conceito a historiadora Thais Fonseca (2003, p. 68) afirma que *passseurs culturels* são:

Elementos, pessoas, objetos – que atuam como mediadores entre tempos e espaços diversos, contribuindo na elaboração e na circulação de representações e do imaginário. Por seu forte enraizamento cultural e sua grande mobilidade, esses mediadores atuam como catalizadores de ideias, sendo capazes de organizar sentidos e de criar um sistema de conexões dentro do universo cultural no qual transitam.

Dentre os mediadores de saberes, Serge Gruzinski (2003) ressalta a função social das *drogas* nos processos de transmissão e perpetuação da cultura autóctone. Segundo ele:

Como em muitas outras culturas, as drogas funcionavam como desencadeadores de processos bioquímicos que induziam estados passageiros, cujo conteúdo, longe de ser arbitrário, correspondia às imagens e sensações que a tradição associava a esse tipo de intoxicação. Nesse sentido, a alucinação era uma espécie de ‘reflexo condicionado cultural’ que, tanto quanto o *ensino*, participava da interiorização de setores essenciais da cultura autóctone (Gruzinski, 2003, pp. 315-6. Grifo meu).

É ainda esse historiador quem dá indícios do potencial pedagógico das plantas psicoativas, na medida em que funcionavam como *mediadores* entre os homens e os saberes que lhes eram necessários. Segundo ele, as *drogas* possibilitavam a comunicação com os deuses, ocasião em que os índios adquiriam “o conhecimento das coisas futuras”. Quando os recursos da experiência ordinária haviam se esgotado, era por meio das plantas, esse “interlocutor onisciente”, que se buscava a superação das angústias e incertezas da vida (Gruzinski, 2003, p. 316). Os psicoativos possibilitavam,

⁴ Trechos do hino nº 84 do hinário *O Cruzzeirinho* (Cf. Melo, 2000. Grifo meu).

⁵ As entrevistas, de natureza semi-estruturada, foram realizadas em Portugal durante o Pré-Encontro Europeu do Santo Daime, realizado em abril de 2009, que contou com a presença de daimistas de diversas partes do mundo onde a religião existe. Neste artigo trago apenas alguns recortes. A íntegra da análise encontra-se no livro de Albuquerque (2011) de onde emergem estas reflexões.

assim, a troca das informações obtidas, ocasião em que “o futuro mostrado pelas alucinações individuais deixava de ser uma experiência subjetiva, para tornar-se um saber compartilhado” (Gruzinski, 2003, p. 316). O compartilhamento dos saberes, ao viabilizar a manutenção da tradição, configurava-se como o cerne do processo educativo desencadeado pelo consumo das beberagens, consumo este que atravessa a história de diversos grupos humanos e sociedades, como será evidenciado a seguir.

As Plantas Professoras na História

As questões suscitadas a partir da experiência pessoal de consumo do daime levaram-me ao entendimento de que determinados grupos humanos quando querem obter certos conhecimentos não consultam, necessariamente, ou exclusivamente, a escola, os livros, a televisão, a internet ou os professores em sua forma humana. Em lugar disso, consultam fungos, cipós, raízes, cascas ou folhas, consumidos para diversas finalidades com destaque, neste artigo, para aquelas de natureza pedagógica.

As plantas professoras, também chamadas de plantas psicoativas, drogas, alucinógenas ou visionárias, fazem-se presentes nas práticas culturais de inúmeros grupos humanos desde tempos remotos. Nas culturas de caçadores-coletores, afirma o historiador espanhol Antônio Escohotado (2004): “os sujeitos aprendem e reafirmam sua identidade cultural passando por experiências com alguma droga psicoativa” (p. 10), antecipando o que seria denominado posteriormente pelas religiões sedentárias, como verdade “revelada”. Para o autor,

antes de o sobrenatural se concentrar em dogmas escritos, e de castas sacerdotais interpretar a vontade de qualquer deus único e onipotente, o fulcro de inúmeros cultos era o que se percebia em estados de consciência alterada, e foi-o precisamente a título de conhecimento *revelado*. As primeiras hóstias ou formas sagradas eram substâncias psicoativas, como o peyotl, o vinho ou certos cogumelos (Escohotado, 2004, pp. 10-1).

Cabe ressaltar, que nesses tempos primordiais, as plantas psicoativas eram inseparáveis dos domínios da medicina, da religião e da magia, sendo os xamãs “a mais antiga fusão dessas três dimensões” (Escohotado, 2004, p. 12). O xamanismo, segundo este historiador, é

uma instituição originalmente difundida por todo o planeta, cujo sentido é ministrar técnicas de êxtase, entendendo-se por êxtase um transe que elimina as barreiras entre a vigília e o sonho, o céu e o subsolo, a vida e a morte. Tomando uma droga, ou dando-a a outro – ou a toda a tribo -, o xamã (homem ou mulher) lança uma ponte entre o comum e o extraordinário, que serve tanto para a adivinhação mágica como para cerimônias religiosas e para a terapia (Escohotado, 2004, p. 12).

Em um olhar “elementar” sobre a história das plantas psicoativas na antiguidade remota, Antônio Escohotado (2004), afirma que o *ópio* egípcio surge mencionado na *Odisséia* por Homero como coisa que “faz esquecer qualquer sofrer” (p. 15). Na China, foram achados os primeiros restos da fibra de *Cânhamo* datados de 4.000 a.C. Um tratado chinês de medicina, escrito no século I afirma que “o cânhamo tomado em excesso faz ver monstros, mas se se usar muito tempo pode comunicar com os espíritos e aligeirar o corpo” (Escohotado, 2004, p. 16). Também na Índia, afirma o historiador, seu consumo é “imemorial”. Segundo a tradição brâmane ele “agiliza a mente, conferindo longa vida e desejos sexuais potenciados” (Escohotado, 2004, p. 16).

Também em África é conhecida a Iboja, de onde se extrai uma bebida consumida no Gabão e no Congo no culto Buiti. No Buiti existem dois ritos principais: as cerimônias noturnas (*ngoꝛé*) e o

rito de iniciação (*tobe sz*). As ngozé são uma espécie de “missa” coletiva, na qual todos os participantes ingerem como forma de comunhão uma dose de raiz pulverizada de iboga, passando a noite dançando e cantando seguindo um ritual específico. O rito de iniciação é celebrado toda vez que um indivíduo decide se tornar membro da comunidade religiosa. Nesse caso, o iniciando ingere certa quantidade de raiz de iboga que o leva gradualmente à perda da consciência, momento em que sua alma sai do corpo e efetua uma “viagem ao além” entrando em contato com entidades divinas que o iluminam, revelando-lhe as “raízes da vida” (Samorini, 2005, p. 309).

Na América, Antônio Escohotado (2004), referindo-se às plantas visionárias, afirma que em povoados pré-agrícolas do sétimo milênio anterior à nossa era, já existiam sementes correspondentes a essas plantas.

A partir do século X a. C. há cogumelos de pedra entre os monumentos da cultura de Izapa, na atual Guatemala, que continuaram a ser esculpidos por diferentes pontos da América Central durante mais de mil anos. É também ao século X a.C. que remontam divindades da cultura chavin, cuja sede foi o atual Peru, que em certos entalhes de pedra seguram um cacto visionário. E ao século IV a.C pertence um cachimbo em cerâmica com forma de veado, que tem entre os dentes um botão de peiotl (Escohotado, 2004, p. 18).

De fato, informa Edward MacRae (1992), “é nas Américas que se concentra o maior número dessas substâncias, e onde até hoje mais frequentemente se faz uso delas” (p. 35). De acordo com Metzner (2002, p. 203. Grifo meu):

As sociedades tribais fazem uso destas plantas e preparados vegetais porque os vêem incorporados por *seres de consciência inteligente*, somente perceptíveis pelos estados especiais da consciência, capazes de funcionar como mestres espirituais e ricas fontes de poder de cura e de conhecimento.

A despeito das várias dimensões em que o ritual de consumo das plantas está enredado, chamo atenção para as suas dimensões sagradas, divinatórias, medicinais e, fundamentalmente, pedagógicas, pois, como afirma um ditado mexicano, “qualquer coisa que uma pessoa queira saber, os espíritos do cogumelo responderão” (Furst, 1989, p. 14). Em função dessas potencialidades, as *plantas professoras* fazem-se presentes em diferentes culturas no mundo inteiro e exercem grande influência nos processos de sobrevivência e perpetuação dos saberes grupais.

O historiador francês Serge Gruzinski, o qual, segundo Carneiro (2002), “é um dos poucos que se dedicou a estudar esse tema” (p. 174), ao analisar a colonização mexicana nos séculos XVI a XVIII, destaca o lugar privilegiado dos alucinógenos como parte de um complexo cultural milenar. No período pré-hispânico, diz o autor:

Os alucinógenos faziam parte dos grandes rituais como a ‘festa das revelações’ entre os mexicas, os banquetes principescos, os sacrifícios, as adivinhações e a medicina. Seu consumo era uma atividade altamente valorizada, cuidadosamente codificada, contida por regras que deviam ser imperiosamente observadas e cuja infração era punida (Gruzinski, 2003, p. 315).

A arte de adivinhar é extremamente antiga e remonta a um tipo de saber conhecido como “divinatório” caracterizado pela “capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente” (Ginzburg, 1989, p. 152). É o caso, por exemplo, dos textos divinatórios da Mesopotâmia escritos a partir do terceiro milênio a. C., em que as divindades tinham entre suas atribuições a tarefa de “se comunicar com os súditos por meio de mensagens escritas - nos astros, nos corpos humanos, em toda parte -, que os adivinhos

tenham a tarefa de decifrar” (Ginzburg, 1989, p. 153). Entretanto, a despeito da importância divinatória, medicinal e religiosa dos alucinógenos no complexo cultural de diferentes grupos humanos, o seu papel na cultura material da humanidade não tem sido suficientemente enfatizado, alerta o historiador Henrique Carneiro (2005). Para termos uma ideia da sua relevância na constituição da economia moderna, basta lembrar que “o Brasil obteve a maior parte dos escravos africanos por escambo direto com a África, onde se trocavam homens por tabaco e aguardente” (Carneiro, 2005, p. 17).

Observa-se, contudo, que, no contexto colonial, a palavra *droga* não possuía o sentido negativo relacionado ao vício a qual, constantemente, é atrelada na contemporaneidade. Antes, ela significava “um conjunto de riquezas exóticas, produtos de luxo destinado ao consumo, ao uso médico e também como ‘adubo’ da alimentação, termo pelo qual se definiam o que hoje chamamos especiarias” (Carneiro, 2005, p. 14). No *Dicionário da Língua Portuguesa Recopilada* de Antônio de Moraes Silva, a palavra é definida como constituindo “todo o gênero de especiaria aromática; tintas, óleos, raízes oficiais de tinturaria, e botica. Mercadorias ligeiras de lã, ou seda” (Carneiro, 2005, p. 10). Desse modo, na sociedade colonial não havia uma distinção clara entre drogas e alimentos, diferindo radicalmente de nossa época onde “as fronteiras entre esses dois conceitos são muito bem definidas e bem vigiadas” (Carneiro, 2005, p. 15).

Essa vigilância recai, entretanto, não no papel das drogas como alimentos para o corpo, mas, sobretudo, no papel que exercem na produção dos chamados estados de êxtase, proporcionados pela ingestão de determinadas substâncias:

Ópio, *cannabis*, cogumelos, cactos, todas as formas de consumo do álcool, tabaco, café e chá são algumas dessas substâncias e plantas que têm uma importância se não igual, superior às plantas alimentícias, pois as drogas são alimentos espirituais, que consolam, anestesiavam, estimulam, produzem êxtases místicos, prazer intenso e, por isso, instrumentos privilegiados de sociabilidade em rituais festivos, profanos ou religiosos (Carneiro, 2005, pp. 15-6).

Em sua obra: *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*, Henrique Carneiro (2002), ao realizar uma história moral da farmácia, evidencia os significados culturais atribuídos às diferentes drogas, deixando claro ao leitor, as íntimas conexões existentes entre o uso de determinadas plantas e o prazer sexual, fato que deu origem ao desenvolvimento de um intenso aparato de intervenção e regulação dessas práticas.

Segundo Carneiro, foi com espanto que os europeus tomaram contato com a farmacopéia indígena, constituída por poderosas plantas alucinógenas, até então desconhecidas, cuja embriaguez provocada incitava a diversos desvios e transgressões morais tais como os “pecados da carne” e a luxúria de um modo geral. Tomada como idolatria, a embriaguez - “grade conceitual com a qual o Ocidente encarou o consumo de diversas substâncias e o domínio de um múltiplo arsenal de técnicas do êxtase na América” (Carneiro, 2002, p. 176) - foi o alvo central de intensa campanha da Igreja contra o saber herbóreo indígena, cujo domínio era infinitamente superior ao dos europeus. Nessa perspectiva,

Muito mais do que as mortes ou ferimentos provocados por brigas entre bêbados, o que mais preocupava as disposições coloniais sobre o comportamento indígena de embriagar-se era que isso levava-os a “idolatrarem”, “adorarem as *huacas*” tornando-se apóstatas da fé cristã, além de cometerem o pecado do adultério. São essas “ofensas a Deus” as razões maiores da repressão católica às formas de embriaguez indígena (Carneiro, 2002, p. 182).

Por conta disso, a instituição do Santo Ofício da Inquisição, em 1571, teve como uma de suas principais finalidades “impedir a contaminação dos europeus e mestiços pela cultura indígena” (Carneiro, 2002, p. 173). Entretanto, “sua eficácia como instrumento contra-aculturativo” nem sempre surtiu o efeito desejado posto que essas práticas se alastraram para além dos domínios dos conquistadores. Segundo o autor:

No choque cultural entre os conquistadores espanhóis e os indígenas nas Américas, destacou-se a influência da medicina nativa e, sobretudo, do uso de alucinógenos. Embora não possamos separar domínios estanques na cultura indígena chamando-os de “religião”, “medicina” ou “estado”, podemos afirmar que os europeus puderam rechaçar conscientemente, da forma mais violenta, as instituições e crenças das religiões indígenas, mas o conhecimento nativo médico e botânico, assim como a sua alimentação, penetrou intersticialmente por entre os dominadores (Carneiro, 2002, pp. 173-4).

Uma perspectiva política da história das plantas psicoativas evidencia que onde seu uso era considerado essencial, a presença repressiva do colonizador fazia-se sentir. Furst (1989), referindo-se ao processo de colonização mexicana pelos espanhóis, menciona um julgamento presidido por um frade franciscano, de dois irmãos índios, ocorrido em 1537, na Cidade do México. Dentre as acusações, constava a invocação aos deuses de sua religião e o consumo de cogumelos. Para o autor, eliminar quaisquer vestígios da religião pagã era uma determinação dos colonizadores espanhóis, os quais “ficavam particularmente irritados com a persistência teimosa com que os índios veneravam as plantas alucinógenas – os cogumelos, as sementes da trepadeira ipoméia [...], o cacto peiote e outras espécies psicotrópicas” (Furst, 1989, pp. 71-2).

O consumo do cacto peiote, por exemplo, foi reconhecido pelos espanhóis tão logo chegaram à América, tendo sido associado “aos rituais de sangue dos astecas” pelo que lhe deram o nome de “raiz do demônio” (Richardson, 1988, p. 40). No caso específico da colonização mexicana, Serge Gruzinski (2003, p. 316) informa que:

O recurso aos alucinógenos provocava repulsa e temor dos evangelizadores. Quando estes não censuravam as informações assim obtidas, tratavam de fornecer, em palavras e imagens, uma interpretação demoníaca das visões produzidas pelo consumo das plantas. Acusavam os alucinógenos de serem instrumentos de Satanás e também de levarem à loucura passageira ou definitiva, à embriaguez comparável à alcoólica, e inclusive à luxúria.

Também a colonização européia brasileira foi marcada pelo choque cultural e pela luta dos colonizadores contra os costumes locais, muitos dos quais interpretados como coisas demoníacas, numa transposição do imaginário europeu à nova colônia. Segundo a historiadora Laura de Melo e Souza (1986), a despeito do predomínio da visão edênica do descobrimento como fruto de uma ação divina, desencadeada por uma nação ela mesma escolhida por Deus (Portugal), “havia também uma visão detratora da América que lhe procura reforçar os aspectos negativos” (pp. 42-3). Para a autora, à medida que o novo continente emergia na sua especificidade, a edenização ficou ameaçada. Eram “novas plantas, ventos fortes, chuvaradas, mas, sobretudo, homens e bichos estranhíssimos, outros que os europeus” (Souza, 1986, p. 61). Para o europeu católico, “a humanidade anti-humana” da gente nativa se evidenciava, entre outras coisas, pelo estado de pecado em que viviam.

Dentre as práticas pecaminosas e, portanto, repudiadas, estava o consumo de bebidas fermentadas, as quais, entre outras finalidades, “eram parte integrante da dieta e uma importante fonte de nutrientes essenciais” (Fernandes, 2005, p. 54). A perseguição ao consumo do *cauim*, uma prática central entre os índios Tupinambá, por exemplo, é um exemplo significativo. As *cauinagens*

foram demonizadas pelos colonizadores desde seu primeiro contato com o Novo Mundo. Por conta disso, parte significativa dos esforços dos colonizadores, especialmente dos missionários, dirigiu-se à extinção das práticas etílicas dos índios “vistas como uma ameaça à colonização de seus corpos e mentes” (Fernandes, 2005, p. 54).

Segundo Carneiro (2002), em diferentes contextos culturais, a característica essencial do transe “é uma saída de si próprio, a perda de um autodomínio”. Mas essa perda, explica, era controlada por meio de uma série de técnicas de ritualização, a que denomina de “domínio da perda do autodomínio”. Para o autor, “é exatamente tal arsenal de técnicas de transe psicoquímico controlado que foi combatido mais fortemente pela evangelização moderna”. Esta era, portanto, a razão pela qual a sociedade ocidental moderna “expurgasse com tamanha ojeriza as plantas alucinógenas da América e de outras regiões” (Carneiro, 2002, p. 199-200). Para o autor:

A recusa aos alucinógenos era, portanto, muito superior à das bebidas alcoólicas, e suas conseqüências são ainda hoje presentes na cultura ocidental, o que explica a permanência de um medo desproporcional dos alucinógenos ao mesmo tempo em que a embriaguez alcoólica não provoca nenhum temor excepcional. O álcool é um vício condenável, mas os alucinógenos são a loucura voluntária inaceitável (Carneiro, 2002, p. 200).

Contudo, a despeito de todas as perseguições sofridas, o saber herbóreo indígena penetrou nas mais distantes culturas, numa clara alusão ao que o historiador Carlo Ginzburg (1998) denomina de circularidade cultural. Ginzburg concebe a cultura como sendo produzida numa relação de circularidade entre as diferentes classes sociais. Nesse sentido, não há um *locus* privilegiado de produção da cultura, porquanto esta é resultado de modos históricos mediante os quais as desiguais classes sociais entram em relação, dando origem a um amálgama cultural do qual se nutrem tanto dominantes quanto dominados. Um exemplo significativo de circularidade das práticas de consumo dos alucinógenos entre vários setores da sociedade colonial, pode-se conferir a partir do estudo de Gruzinski (2003) em sua análise acerca da complexidade dos processos de aculturação ocorridos no México espanhol:

Seduzidos pela técnica divinatória, negros, mulatos, mestiços e espanhóis humildes – a ‘gente de serviço’, ‘gente vil’ – começaram por contratar os serviços de um curandeiro, depois passaram a obter as plantas sozinhos, aprenderam a consumí-las e, principalmente, a ver o que viam os índios (Gruzinski, 2003, p. 318).

A circulação dessas práticas configurava-se como “dupla revanche indígena contra a Igreja”, posto que “ganhava adeptos e aparentemente fazia com que compartilhassem sua percepção do real e do numinoso” (Gruzinski, 2003, p. 318). Entretanto, é importante destacar que a perseguição à farmacopéia indígena e aos seus usos, se insere dentro de um quadro complexo que envolve distintos significados, os quais só de longe são aqui pontuados.

Do ponto de vista político e econômico está o fato de que foi a existência de especiarias, chamadas *drogas*, que impulsionou o processo de consolidação do comércio possibilitado pela empresa de navegação marítima. Como afirmou Henrique Carneiro (2005, p. 12): “Foram as plantas exóticas, as especiarias tão prezadas, o estímulo para os périplos da navegação. A existência de diferentes drogas nas diversas partes da Terra foi a razão apresentada pelos homens para impulsionar o nascimento do comércio”.

Tais especiarias - entre as quais despontavam a “copaíba, quina, ipecacuanha, cabreúva, pedras bezoares de antas e de porcos-espinho, cacau, tabaco” e, sobretudo, o pau-brasil e o açúcar, consideradas, no Brasil, “as duas drogas mais importantes dos dois primeiros séculos da colônia”, eram um dos alvos que constituía a missão catequética na Amazônia (Carneiro, 2005, p. 13).

Nos dias de hoje, toda uma rede de vigilância existe do ponto de vista jurídico e social, tanto por parte das autoridades que regulam o uso das substâncias psicoativas, quanto por parte da sociedade que, em geral, tende a ver genericamente essas práticas como um problema social a ser combatido, ignorando suas múltiplas finalidades, em especial a potencialidade pedagógica das plantas na mediação de múltiplos saberes que passo a destacar.

O Saber das Plantas Professoras

A fim de compreender os saberes apreendidos a partir do consumo da ayahuasca na religião do Santo Daime realizei algumas entrevistas com daimistas de diferentes países (Brasil, Portugal, Espanha, Bélgica, Holanda e Israel) que faziam uso dessa bebida. A indagação fundamental foi: Se o daime é um professor que saberes você aprendeu com ele?⁶

A religião do Santo Daime está sendo interpretada como uma agência educativa na qual circulam determinados saberes fundamentais na construção da identidade dos sujeitos envolvidos e na sobrevivência de suas tradições. Nessa perspectiva, reafirmo o ponto de vista de Brandão (2002, p. 152), ao afirmar que:

Tal como a educação, a religião é um território de trocas de bens, de serviços e de significados entre pessoas. Tal como as da educação, as agências culturais de trabalho religioso envolvem hierarquias, distribuição desigual do poder, inclusões e exclusões, rotinas, programas de formação seriada de pessoal e diferentes estilos de trabalhos cotidianos.

Uma característica essencial do Santo Daime é, portanto, sua vocação pedagógica voltada para a transmissão de determinados saberes configurando uma situação de comunicação ou de interlocução, conforme exemplifica o depoimento abaixo de Ana Maria, 28 anos, portuguesa, participante de uma das igrejas daimistas de Portugal chamada Jardim de São Francisco.

Eu sempre tive esta sensação na minha vida de que havia muitas coisas que eu não podia partilhar com as pessoas. Eu só conseguia partilhar as coisas mundanas. Quando eu começava a falar as coisas que para mim eram mesmo importantes, as pessoas queriam logo mudar de assunto. Então, de alguma maneira, com as plantas elas me guiam, mostram-me coisas. É como se todas essas coisas que eu queria falar com as pessoas, mas que não podia, eu, no Santo Daime, tenho espaço para lidar com essas questões e as respostas vêm. Para todas as coisas que eu pergunto vêm instruções muito claras quanto à vida (Entrevista).

Desse modo, o uso ritual do daime configura-se, do ponto de vista educativo, como um “método de aprendizagem espiritual” (Alverga, 1998, p. 20), que possibilita ao sujeito a experimentação de um estado de expansão da consciência, no qual, segundo Ralph Metzner (2002, p. 22): “o indivíduo obtém uma visão terapêutica de suas neuroses, dos seus padrões de comportamentos e da dinâmica emocional dos seus vícios, além de questionar seus próprios conceitos e entendimentos da realidade, tornando-se capaz de transcendê-los nos seus fundamentos”.

Para este autor, o processo de expansão da consciência se integra à visão dos xamãs que utilizam a ayahuasca, “pois eles afirmam que a beberagem não só lhes dá uma ideia mais profunda de si mesmos como também uma nova e melhor maneira de viver” (Metzner, 2002, p. 23). O

⁶ Os narradores concederam suas entrevistas na língua portuguesa, embora com alguma dificuldade. Optei por manter seus depoimentos tal como falaram, porém, com pequenos ajustes gramaticais para facilitar a leitura e compreensão. Os nomes dos narradores no artigo são fictícios.

reconhecimento das essências espirituais inerentes à natureza é a base das cosmologias indígenas segundo a qual os “indivíduos cultivam uma relação diretamente perceptiva e espiritual com os animais, as plantas e toda a Terra na sua magnífica diversidade de vidas” (Metzner, 2002, p. 5). Há, nesse sentido, um rendimento filosófico-educativo nas plantas professoras, pois que ensejam uma reflexão sobre o homem em sua relação com a natureza e a sociedade permitindo-lhes, ainda, aprender coisas. Esta ligação com a natureza dá forma a outra característica fundamental da religião relativa a questões ecológicas e ambientais.

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

As reflexões sobre a terra, a biosfera ou a floresta, encontrei-a, também, no depoimento entre daimistas da Espanha, Portugal e Holanda transcendendo, assim, os limites geográficos desta preocupação, para além da Amazônia de onde se origina o consumo ritual do daime. João Pedro, daimista espanhol, ressaltou que depois que passou a tomar o daime: “me ha implicado muito no conocimiento da floresta amazônica, ha valorizado meu amor pela natureza y me ha implicado mais en sua defesa” (Entrevista).

O consumo do daime engendra, assim, uma forma de interculturalidade evidenciada a partir das interações que promove entre distantes (e diversas) culturas, pessoas e linguagens que resultam em profundas ecologias humanas. Francisco dos Santos, 53 anos, brasileiro do Acre, descendente de uma aldeia chamada Cuianauas, nunca frequentou uma escola formal de ensino. Ao ser entrevistado, construiu, a partir de um diálogo comigo, uma compreensão desta dimensão intercultural do daime da seguinte forma:

Um ensinamento que aprendi com o daime foi estar aqui conversando com você, que se não fosse ele nós não estava aqui, nem eu, nem você. - Você é de onde? Eu sou da Amazônia, de Belém do Pará, disse. E eu sou do Acre. -Você está agora aonde? Em Portugal. Eu também estou em Portugal. O que é que você veio buscar aqui? Um conhecimento sobre o daime. É, eu também venho nesse conhecimento que ele é, que ele tem. O que o daime traz é uma união entre pessoas, nações, países, idiomas, dialetos, é uma sintonia geral (Entrevista).

De fato, a questão da linguagem, dos idiomas e dialetos enfocados por seu Francisco ocupam um lugar privilegiado no Santo Daime. É que, sendo uma religião brasileira, os hinos do daime são todos cantados em português, mas não propriamente o português de Portugal e sim o português do Brasil, mais particularmente o português dos povos da floresta. Nessa perspectiva, desperta atenção, no âmbito da interculturalidade, o fato de que nos diferentes lugares onde o Santo Daime está instalado como religião, independente da geografia e da língua, os hinos são cantados em português, embora, também se cantem hinos na língua local.

Durante minha participação no Pré-Encontro Europeu do Santo Daime, em Portugal, com a presença de lideranças e de outros membros da religião de diferentes países da Europa, como Itália, Espanha, Alemanha, Bélgica, Inglaterra e outros, chamou-me atenção o fato de que as pessoas presentes não apenas cantavam os hinos na língua portuguesa, como também tinham a habilidade de se comunicar nesta língua, a despeito das dificuldades. Na tentativa de compreender esse fenômeno, entrevistei Lauro Gomes da Bélgica. Procurei saber como e por que falava a língua portuguesa que é tão diversa estruturalmente da sua. Segundo Lauro, foi o daime que o estimulou a estudar essa língua e esta não foi uma tarefa fácil:

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

Também a holandesa Elisabeth fala português e deu o seguinte depoimento:

No começo eu não entendia nada do português, eu cantava os hinos, mas não entendia nada. Mas eu entendia do maravilhoso, da energia dos hinos. O amor e a luz eu sentia, independente da língua. É lindo o hino, você sente. Devagar eu aprendi a falar um pouco mais de português e é muito bom, assim eu aprendo mais ensinamentos do daime (Entrevista).

Encontrei ainda Maria José, daimista de Israel, residente em Amsterdam, cuja primeira língua é o hebraico e, entretanto, a despeito da pouca fluência, pode se comunicar em Português. Todos esses exemplos me levaram a refletir que esta é mais uma das dimensões interculturais do Santo Daime na medida em que promove uma síntese cultural entre diversas culturas do mundo. Em Portugal, o Instituto Camões é uma instituição vinculada ao Ministério de Negócios Estrangeiros do país, cujo objetivo é promover a língua e a cultura portuguesa em diferentes regiões do mundo. Nesse sentido, o daime assume um papel semelhante, pois ao levar a língua portuguesa para diversos lugares do mundo, pode ser considerado, também, como um Instituto Camões da Floresta.

Esta troca de saberes no Santo Daime, que se evidencia tanto pela circulação de brasileiros e brasileiras por entre as igrejas da Europa, quanto pela visita de estrangeiros às terras brasileiras a fim de conhecerem as raízes da religião, traz, por vezes, algumas aprendizagens radicais, como se pode observar no depoimento de uma holandesa que esteve na Amazônia. Trata-se de Maria Joanna de Amsterdam. Em viagem por uma localidade chamada Fortaleza, liderada pelo Sr. Luis Mendes, no Estado do Acre, Brasil, Joanna conta que esta foi uma aprendizagem difícil para ela porque teve que enfrentar uma situação ligada ao contato e a interação com *outros* bem diferentes de sua cultura europeia. Traduzindo a aprendizagem da interculturalidade mediada pelo daime, Joana narrou que:

Foi ano muito difícil pra mim porque eu fui primeira vez muito sozinha, ninguém era como eu, sou uma europeia e lá é gente de floresta, todos crioulos, todos pouco negro. Pra mim eu encontrei uma coisa, xenofobia. Porque eu fui acostumada de pessoas brancas com a nossa cultura holandesa, mas com Luis Mendes eu venci isso, porque são assim muito amáveis [...]. Eu encontrei isso [a xenofobia] em mim. Eu não sei. A Holanda é um país com muitos estrangeiros, mas todo o tempo estamos na nossa cultura e lá era gente com outra cultura, e gente com daime, com o Mestre Irineu. É uma coisa muito diferente... (Entrevista).

O Santo Daime é, ainda, uma religião plural em sua epistemologia, pois o saber religioso é, na verdade, um conjunto de saberes religiosos que provém das plantas, das outras religiões que com ela compõem e da doutrina própria que a igreja acaba por criar, culturalmente situada, configurando uma ecologia religiosa. Isto remete às singularidades da teologia das religiões ayahuasqueiras nas quais, segundo Metzner (2002, p. 263) “estão presentes os hinos, as rezas e as figuras bíblicas, sem que haja a exclusão dos espíritos da floresta, do Sol, da Lua, das estrelas e das várias divindades

indígenas” ensejando, com isso, uma reunificação dos elementos sagrados e naturais, separados pelo cientificismo mecanicista do mundo moderno.

A ecologia religiosa do Santo Daime se expressa internamente de diferentes formas, em particular por aquilo que constitui o conteúdo fundamental da educação daimista materializados nos seus cadernos de hinos ou hinários. Necessário, então, lembrar que na escola fundada por Raimundo Irineu Serra, as lições são transmitidas por meio da tradição oral sob a forma estética do canto, trovas poéticas com melodia simples e repetitivas. A repetição frequente das estrofes dos hinos, à moda da educação tradicional em que a repetição era recurso imprescindível, visa, fundamentalmente, a concentração e assimilação do conteúdo das lições.

Os ensinamentos nesta escola, sendo transmitidos fundamentalmente sob a forma oral do canto engendram uma característica determinante da filosofia da educação do Santo Daime: sua dimensão estética. Nesse sentido, destaca-se a aprendizagem de instrumentos musicais mediada pelo daime, conforme se constata na narrativa de Ana Maria, cantora da religião:

Eu toco violão também, aí é uma responsabilidade porque você tem que fazer a coisa. Porque não é agente que faz. Eu Ana Maria, eu não tenho essa capacidade. Eu acho que é o daime que atua e a gente tem que se entregar e deixar ele atuar (Entrevista).

Ao indagar se antes de conhecer o daime ela já tocava violão, obtive a seguinte resposta:

Não, eu inclusive nunca tive aula, eu aprendi no daime. Eu digo que o daime que me ensinou. Tá uma coisa que eu aprendi com o daime: aprendi a tocar violão. Eu toco de ouvido, eu não entendo de música, mas eu também só sei tocar hinário (Entrevista).

Encontrei a mesma habilidade de tocar violão em Ana Cláudia que toma daime em Portugal:

Eu comecei aprender a tocar violão, sozinha, estava no México, tinha andado viajando com amigos e sempre estávamos cantando. Quando o amigo que tocava foi embora, eu fiquei numa casa onde havia um violão e eu comecei a praticar com os mantras que sempre cantávamos, os mais simples. Durante um mês fui praticando todos os dias, mas sempre num nível muito básico. Em setembro, quando voltei para Portugal, comprei o meu violão, aí comecei a praticar e pouco tempo depois recebi o meu primeiro e o segundo hino. Foi logo depois de começar a ir aos trabalhos de daime no Jardim de São Francisco. Mas eu ainda sei tocar muito pouco; ainda só sei tocar os hinos que recebi. Nos trabalhos é mais fácil, fico escutando o som, é como se nem fosse eu a tocar. Quanto mais me concentro em escutar, mais simples é fluir e mais bonitos são os sons (Entrevista).

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

Ressalto ainda, um conjunto de outros saberes que dadas as suas características configuram o que Tupper (2002) chama, a partir dos seus estudos sobre Gardner, de “inteligência existencial”. Em seu texto: *Enteógenos e inteligência existencial: a utilização de professores planta como ferramentas da cognição*,⁷ Tupper (2002), lança mão desta ideia de que determinadas plantas e, em particular, a ayahuasca, possibilita este tipo de inteligência que permite aos indivíduos chegarem a um conhecimento mais

⁷ Tradução livre.

rico do cosmo e do mundo, sendo, portanto, ferramentas para facilitar a cognição, para estimular a fundação ou o estabelecimento de tipos de conhecimentos. Para Tupper (2002, p. 3):

A inteligência existencial, tal como Gardner a caracteriza, envolve ou implica que se tenha uma grande capacidade para apreciar e gostar de assistir a enigmas cósmicos, que definem a condição humana, uma consciência ou conhecimento excepcional dos mistérios da metafísica, ontológicos e epistemológicos que têm sido a eterna preocupação dos povos e das culturas.

Na esteira desse raciocínio, algumas entrevistas trazem esse conteúdo que reporta a uma inteligência existencial mediada pelo daime. Trata-se de um tipo de inteligência subalternizada pelos requisitos cognitivos da modernidade ocidental e se pauta num certo potencial do ser humano em envolver-se em assuntos transcendentais; interesses em questões cósmicas; o sentido da vida ou da morte; o sofrimento; o destino do planeta; o amor por todos os seres, entre outras características.

O espanhol João Carlos evidencia em seu depoimento que o daime pode propiciar uma inteligência semelhante à chamada inteligência existencial:

Creo en mim una consciéncia e una consciéncia espiritual que não sabia que tinha. Me permitio o acesso a mundos que ni imaginaba y me apporto uma proteção que se mantém quando estou ligado no astral positivo. Também me apporto un grado de atenção y de alerta que antes não tinha. Me ha ensinado a reconhecer a presencia do ser superior en tudo cuando me rodeia assim como o entendimiento de que ao nosso redor existe un mundo espiritual, cheio de seres de luz y de sombra, que influye en tudo o que hacemos no mundo material (Entrevista).

O reconhecimento da existência de um mundo espiritual e o despertar da consciência para esta existência foi, também, a tônica do aprendizado de Maria Paula, portuguesa. Segundo ela, o encontro com o daime lhe possibilitou a resolução de sérios dilemas espirituais como, por exemplo, o de saber se Deus existe ou não e se devia, ou não, se batizar. Nas suas palavras:

Uma experiência de aprendizagem que obtive com o daime foi aprender a conhecer Deus. Antes do daime, Deus me parecia irreal, uma ilusão criada pelas pessoas em função das necessidades da vida. Depois disso, uma das coisas que eu senti foi um chamamento, uma vontade também de conhecer melhor a religião católica, se bem que não me identifiquei com ela. Tentei batizar-me, pois foi um chamamento que eu tive em Fátima, mas não compreendi, nem aceitei algumas das coisas que falavam sobre Jesus, por isso não me quis batizar na igreja católica. Lembro-me de ouvir palavras como Deus castiga, ter de me confessar, como se Deus castigasse quem quer que fosse. Mas Deus é bom e só quer o nosso bem, pensava eu. Então, depois de voltar ao Santo Daime e pedir a Deus que me transformasse numa pessoa melhor, senti o meu batismo durante esse trabalho e aí eu entendi que o meu lugar era no Santo Daime. Sinto-me feliz e grata por ter tido esse chamamento. Sinto que estou a conseguir mudar muita coisa em mim, que me aceito e amo, assim como amo todos os meus irmãos e igualmente a Deus (Entrevista).

Por sua vez, Lauro Gomes, da Bélgica, entende que as aprendizagens do daime “vão sempre na direção da harmonia e do amor”, além de possibilitar a resolução de questões profundas da alma humana. Para ele,

O Santo Daime indica o que nós devemos fazer para encontrar a harmonia interior. A harmonia interior estimula também a harmonia do corpo e posso curar muitas coisas desta maneira. As aprendizagens são muito variadas, mas podem ajudar a

compreender situações, por exemplo, de tristeza profunda, de luto, ou coisas traumáticas também (Entrevista).

As conexões entre o daime e o amor aparecem em quase todas as entrevistas. Para Maria Paula, “o daime ensina a ter um contato mais profundo com a energia do amor”, mas, em sua opinião, o mais importante são as conseqüências que este sentimento trouxe à sua vida cotidiana. Segundo ela:

Com o daime dá pra ver como vão mudando as minhas relações. E isso é o mais bonito. Porque uma coisa é eu fazer o meu trabalho espiritual e isso é muito especial e muito importante. Mas o que realmente importa é o que acontece na minha vida no dia a dia, que é o fruto do meu trabalho espiritual. O que eu posso dar às pessoas aqui na terra? As pessoas que me rodeiam, que vêm do trabalho que eu faço com as plantas? Por exemplo, com meu pai a relação mudou completamente. Ele era muito frio, nunca me dava um abraço. Eu também nunca abraçava, nunca dava um beijo. E agora, todos os dias chego em casa e dou-lhe um abraço; agora eu não deixo ele ir embora sem lhe dar um abraço. Pra mim, esses são os tesouros da vida, expandir o amor, ajudar as pessoas a terem momentos alegres e a não se sentirem mal com elas próprias (Entrevista).

Desse modo, a maioria dos daimistas entrevistados, independente de sexo, idade, ou localização geográfica, reitera um conjunto de aprendizagens que o daime teria induzido. São aprendizagens de diferentes matizes com destaque, neste artigo, para aquelas de natureza ecológico-ambiental, cognitivas (materializadas na apreensão da língua portuguesa), estética e existencial. Resta compreender qual a base epistemológica que caracteriza esse tipo de aprendizagem mediada pelas plantas professoras.

O Lugar das Plantas Professoras nas Linhas Abissais da Modernidade

A experiência vivida com o consumo do daime, aliada à análise da bibliografia acerca dessa religião, bem como as narrativas das pessoas entrevistadas, evidenciou que a educação mediada pelas plantas difere radicalmente dos processos de aprendizagem instituídos pela escolarização formal da modernidade. Uma diferença fundamental reside no fato de que o conhecimento não é possível de ser obtido a partir dos livros ou da razão instrumental, mas sob o estado de êxtase, estado de expansão da consciência ocasionado pela ingestão da ayahuasca.

Como dimensão do conhecimento, o êxtase tem uma sabedoria própria, arraigada na lógica da tradição xamânica e corporificada em um conjunto de saberes e práticas que ocorrem numa zona que transcende os domínios do pensamento lógico e linear. Em vista disso, tais experiências têm sido tratadas de um modo “abissal” pelo pensamento moderno ocidental (Santos, 2009).

De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2009), a realidade social é dividida em dois universos distintos: o universo deste lado da linha e o universo do outro lado da linha. O pensamento moderno ocidental, por sua vez, é um pensamento abissal, na medida em que produz e radicaliza tais distinções. Este lado da linha compreende o universo do legal, do verdadeiro, do científico, do racional, e, em vista disso, tal universo tende a esgotar o campo da realidade considerada relevante. O outro lado da linha, por sua vez, é produzido como inexistente, desaparecendo como realidade.

Para Santos (2009, p. 23-4): “tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro”. Tal é o caso, por exemplo, dos saberes populares, os quais, tidos

como irrelevantes, são desperdiçados ou subalternizados. Conforme explicita Paula Meneses (2008b, p. 6):

Este desaparecimento ou subalternização de outros saberes e interpretações do mundo significa, de fato, que estes saberes e experiências não são considerados formas compreensíveis ou relevantes de ser e estar no mundo; sendo estas epistemologias ‘outras’ declaradas não existentes, ou descritas como reminiscências do passado, condenadas a um esquecimento inevitável.

Em vista disso, tais saberes não se enquadram nos cânones dominantes posto que se encontram do outro lado da linha e carecem, portanto, de uma base epistemológica que possibilite a compreensão de suas especificidades, bem como das relações que estabelecem com outros saberes, nomeadamente aqueles situados deste lado da linha (Santos, 2009). Tal carência se fundamenta na própria concepção de ciência moderna assentada nos pressupostos do positivismo que, embora posta em causa pelo pensamento crítico contemporâneo, encontra-se ainda em vigor sob muitos aspectos, e cujas características foram assim especificadas:

Distinção entre sujeito e objeto e entre natureza e sociedade ou cultura; redução da complexidade do mundo a leis simples e susceptíveis de formulação matemática; uma concepção da realidade dominada pelo mecanismo determinista e da verdade como representação transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimento como o senso comum ou estudos humanísticos; privilegiamento da causalidade funcional, hostil à investigação das ‘causas últimas’ consideradas metafísicas, e centradas na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência (Santos, 2008a, p. 25).

Assim, no contexto desta concepção de ciência, como pensar uma educação pelas plantas? Segundo esta lógica, a ciência detém o monopólio da verdade por meio do qual determina o lugar de todos os outros saberes que não se encaixam em sua formatação racional, entre os quais “os conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha” (Santos, 2009, p. 25).

Ora, sendo a ayahuasca uma prática cultural cujas raízes se situam no mundo indígena, seu lugar é demarcado pela ciência como pertencendo ao outro lado da linha. Neste universo, escreve Santos (2009, p. 25): não há conhecimento real, apenas “crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria prima para a inquirição científica”.

Em vista disso, as experiências de aprendizagem mediadas pela ayahuasca são produzidas como inexistentes ou subalternizadas pela divisão das linhas globais instituídas pela modernidade, que separa o verdadeiro do falso, o científico do não científico, o filosófico do não filosófico, o humano do não humano. Evidência disso está na ausência das religiões ayahuasqueiras dos currículos de Ciências da Religião no Brasil, configurando seu ensino nas escolas e universidades como campo de silêncio. Compreender a lógica que preside a experiência da ayahuasca, requer, portanto, outra perspectiva de racionalidade que seja sensível a tais experiências de conhecimento.

Além da ciência, o pensamento abissal fundamenta, também, o domínio do direito moderno. Segundo Santos (2009), o que conta como legal ou ilegal é determinado pelo direito oficial do Estado ou pelo direito internacional e constitui o universo deste lado da linha. Diz o autor:

O legal e o ilegal são as duas únicas formas relevantes de existência perante a lei, e por esta razão a distinção entre ambos é uma distinção universal. Esta dicotomia central deixa de fora todo um território onde ela seria impensável como princípio organizador, isto, é o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo

do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos (Santos, 2009, p. 26).

O outro lado da linha está, historicamente, localizado no território social colonial, pois, “tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal, ocorria na zona colonial, [...] estado de natureza”, por excelência, “onde as instituições da sociedade civil não têm lugar” (Santos, 2009, p. 26). A zona colonial, afirma Santos (2009, p. 29):

É par excellence, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana de seus agentes.

Como se constata nos relatos de viagens e nas crônicas dos missionários que andaram pelo “novo mundo”, os povos que o habitaram foram vistos como povos sem lei, sem rei e sem Deus. Assim, uma vez que o Brasil colonial teve seu território social demarcado por nações cristãs (católicas), acrescento que, além do verdadeiro e do falso, do legal e do ilegal, as linhas abissais da modernidade se fundamentaram, também, na dicotomia, cristãos ou não-cristãos, leia-se com Deus ou com o Demônio.

A dialética da edenização e da demonização foi marcante na lógica interpretativa ocidental das práticas de beberagens e outras tantas “idolatrias” coloniais, afirma a historiadora Laura de Melo e Souza (1986). A filosofia cristã, não do Cristo, mas dos padres da igreja foi, assim, determinante na instituição da modernidade. De acordo com Walter Mignolo (2003, p. 640):

Nos séculos XVI e XVII, o cristianismo enquanto filosofia (a teologia) e enquanto prática (o colonialismo nas Américas) estabeleceu os alicerces da modernidade/colonialidade e o privilégio de um lugar de enunciação que a filosofia secular, dois séculos mais tarde, e a santificação da ciência, no século XIX, viriam a capitalizar, da perspectiva do cristianismo, as outras religiões, bem como os seres humanos e os conhecimentos humanos por todo o planeta, eram classificados e hierarquizados como “não tendo ainda lá chegado”.

Um argumento significativo de Boaventura de Sousa Santos é que esta cartografia moderna dual e abissal, a cartografia jurídica e a cartografia epistemológica, continuam a operar na contemporaneidade, sendo seu uso tão verdadeiro hoje quanto o “era no período colonial”. Para Santos (2009, p. 31):

As colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece atualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. Hoje, como então, a criação e ao mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemônicos.

Ora, a cartografia epistemológica abissal tenta subalternizar os saberes da ayahuasca a partir da instituição de regimes de verdades ditados pela ciência moderna, os quais tendem a não considerar como legítimos os conhecimentos provenientes do êxtase místico. Um olhar para a história dos saberes provenientes do êxtase evidencia que, ao tempo em que estiveram presentes em quase todas as culturas humanas desde remotas eras, sendo parte da realidade de homens e mulheres, ricos e pobres, letrados ou não, as plantas professoras estiveram, também, sob impiedosa perseguição daqueles que viram nessas práticas, autênticas inspirações demoníacas. Por esse motivo, deveriam ser incessantemente combatidas e eliminadas, configurando uma situação efetiva de “fascismo

epistemológico” ou “epistemicídio”. O facismo epistemológico, segundo Santos (2008b, p. 28): “Existe sob a forma de epistemicídio, cuja versão mais violenta foi a conversão forçada ou a supressão dos conhecimentos não ocidentais levadas a cabo pelo colonialismo europeu e que continuam hoje sob formas nem sempre sutis”.

Por outro lado, a cartografia jurídica colonial persiste na atualidade, mormente quando instituiu um regime jurídico que define, universalmente, o lugar de várias plantas professoras como sendo o outro lado da linha, uma zona ilegal. No Brasil, embora a ayahuasca não tenha seu uso religioso regulado por uma lei específica, é considerada uma prática legal desde 1985 (Brasil, 2002). Mas o processo de legitimação da experiência religiosa da ayahuasca se revela bastante complexo, marcado por conflitos históricos de poder que envolvem perseguições ao culto, prisões, queima de plantas, comissões interdisciplinares de estudo, visitas aos centros religiosos, processos, portarias e outros dispositivos.

Se no Brasil, as religiões ayahuasqueiras gozam de certa estabilidade institucional e cultural, em países da Europa e Estados Unidos, onde estas religiões também existem, sua prática ritual esteve envolvida em complexas questões jurídicas que incluem processos judiciais, prisões e apreensões da bebida. Alguns desses processos obtiveram êxito nas Cortes Internacionais, a favor das religiões ayahuasqueiras e respectivos processados. Outros, porém, ainda aguardam das instituições jurídicas seu reconhecimento legal para existir. Reconhecimento de um direito, dado pela ciência jurídica moderna ocidental para aqueles que, de uma forma ou de outra, entendem que este direito sempre foi seu: o direito de aprender com base no ensinamento das plantas professoras.

Em vista disso, cabe indagar: Estaríamos presenciando uma forma de retorno a uma situação colonial? A dualidade, contudo, se não reside nos pares edenização/demonização que marcou, historicamente, o período colonial, estaria, talvez, contemporaneamente, alicerçada na dialética da legalidade/ilegalidade, configurando uma situação de colonialidade do poder? A colonialidade, afirma Walter Mignolo (2003, p. 640), é “este privilégio oculto, disfarçado de triunfo celebratório da espécie humana, que se arroga o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade”.

Para Mignolo (2003, p. 632), existe uma estreita relação entre totalitarismo científico e colonialidade, sendo aquele “um aspecto da colonialidade global”, ou seja, “das formas que o colonialismo antigo e territorial está a assumir hoje”. Daí que a descolonização, hoje, não consiste mais em um “projeto de libertação das colônias, com vistas à formação de Estados-nação independentes, mas sim o processo de descolonização epistêmica e de socialização do conhecimento”. A colonialidade do poder, segundo Mignolo (2003, p. 634): “abre uma porta analítica e crítica que revela o lado obscuro da modernidade e o fato de nunca ter havido, nem poder haver, modernidade sem colonialidade”.

A história das práticas de consumo de beberagens psicoativas por diferentes culturas evidencia como uma cartografia epistemológica e jurídica abissal contribuiu para criar uma situação de pânico dos psicoativos, seja pela sua localização no âmbito do ilegal, seja pelo atrelamento da ciência ocidental a um discurso médico que, genericamente, concebe o uso dessas substâncias como patologia. Como afirmou o historiador João Azevedo Fernandes (2003, p. 10):

Em nosso mundo, os alteradores de consciência – popularmente [ou pejorativamente?] conhecidos como drogas – representam, antes de qualquer coisa, um *problema* a ser resolvido [...] A história das drogas está profundamente marcada por esta identificação com uma perspectiva contemporânea, medicalizada e ocidental.

Para Fernandes (2003), o lugar destinado aos psicoativos na história, segundo a perspectiva da cartografia epistemológica ocidental, oculta dois aspectos fundamentais para a cultura dos grupos usuários. Primeiro, a percepção segundo a qual os psicoativos “foram universalmente desenvolvidos

para suprir uma das necessidades mais básicas da humanidade: a exploração da verdadeira *terra incógnita* que é o inconsciente humano, a *psicosfera* de Edgar Morin, a fonte das representações, do imaginário, do sonho, do pensamento” (Fernandes, 2003, p. 17). Segundo, oculta a percepção do lugar determinante ocupado pelas bebidas fermentadas embriagantes na “história tecnológica do homem, especialmente no que diz respeito à domesticação e manipulação de plantas e microorganismos”, como no caso da “invenção da agricultura e da cerâmica” (Fernandes, 2003, p. 29). Nas palavras do autor:

A produção dos fermentados estava – e, em alguns casos ainda está – claramente ligada ao principal recurso tecnológico disponível – a produção da cerâmica, e motivavam enormes esforços coletivos de produção e armazenamento marcando, cerimonial e culturalmente eventos centrais do ciclo de vida e das relações com a alteridade, revelando, assim, a necessidade de reconhecer na experiência ética indígena um objeto de estudo independente, e não um capítulo menor do empreendimento colonial (Fernandes, 2003, p. 30).

A compreensão das chamadas plantas professoras demanda, portanto, uma crítica ao paradigma científico da modernidade, cujo universalismo totalitário instituiu o lugar da alteridade como esquecimento e inexistência. A crítica da modernidade permite propor, sugere Paula Meneses (2008, p. 7): “pistas para outras cartografias de experiências e saberes”, como é o caso dos saberes da ayahuasca, para os quais a epistemologia moderna ocidental encontra limites evidentes em seu enfrentamento.

Em *A gramática do tempo*: por uma nova cultura política, Boaventura Santos (2008^a, p. 93), faz uma reflexão acerca das principais conclusões da pesquisa por ele coordenada, intitulada “A reinvenção da emancipação social”, cuja proposta era “estudar as alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global produzidas pelos movimentos sociais e pelas organizações não governamentais na sua luta contra a exclusão e a discriminação em diferentes domínios sociais e em diferentes países”. Com esse estudo, o autor chega a três conclusões fundamentais:

1º) a experiência social em todo mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante; 2º) Esta riqueza social está a ser desperdiçada; 3º) para combater o desperdício da experiência, para tornar visíveis as iniciativas e os movimentos alternativos e para lhes dar credibilidade, de pouco serve recorrer à ciência social tal como a conhecemos. No fim das contas, essa ciência é responsável por esconder ou desacreditar essas experiências (Santos, 2008a, p. 94).

Nesse sentido, parafraseando Santos e articulando ao campo da educação, foi possível a construção de três argumentos. Primeiro: A experiência educativa em todo mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição pedagógica conhece e considera importante; Segundo, que esta riqueza de saberes está sendo desperdiçada; Terceiro, para se combater o desperdício da experiência educativa, em particular, a experiência mediada pela ayahuasca, de pouco serve recorrer à ciência pedagógica, uma vez que esta pedagogia, enredada no território da escola formal, provavelmente a desconhece ou ignora.

Segundo Santos (2008b), o combate ao desperdício da experiência social implica, em primeiro lugar, uma crítica ao modelo de racionalidade hegemônica que denomina de “razão indolente”. Esta crítica é necessária posto que a razão indolente funda um certo tipo de saber, a ciência moderna, “que conhece mal os limites do que permite conhecer da experiência do mundo e conhece ainda menos os outros saberes que com ele compartilham a diversidade epistemológica do

mundo”. Aliás, continua o autor, “mais do que não conhecer os outros saberes, recusa reconhecer sequer que eles existem” (Santos, 2008b, p. 27).

A razão indolente se manifesta sob várias formas. Uma delas o autor denomina de “razão metonímica”, figura do discurso que significa a parte pelo todo e como tal “se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade, ou, se o faz, fá-lo apenas para tornar em matéria prima” (Santos, 2008a, p. 95). A razão metonímica é, portanto, “obcecada pela ideia de totalidade” sendo que o todo “tem absoluta primazia sobre cada parte que o compõe”.

A forma mais acabada de totalidade é a “dicotomia porque combina [...] a simetria com a hierarquia”. Nesse sentido, “todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia”. Dentre essas, as dicotomias entre “cultura científica/cultura literária, conhecimento científico/conhecimento tradicional, homem/mulher, natureza/cultura, civilizado/primitivo, capital/trabalho, oriente/ocidente” (Santos, 2008a, p. 98).

Em segundo lugar, o combate ao desperdício da experiência social pressupõe um modelo diferente de racionalidade, modelo este que Santos denomina de “razão cosmopolita” e que se funda em “três procedimentos meta-sociológicos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução”. No que se refere apenas à “sociologia das ausências”, Santos (2008b, p. 20), considera “que a racionalidade que subjaz ao pensamento ortopédico ocidental é uma racionalidade indolente, que não reconhece e, por isso, desperdiça muita da experiência social disponível ou possível no mundo”.

O autor parte do pressuposto de que “a característica mais fundamental da concepção ocidental de racionalidade é o fato de, por um lado, contrair o presente e, por outro, expandir o futuro”. A contração do presente “consiste em transformá-lo num instante fugidio, entrincheirado entre o passado e o futuro”. Em sua proposição de uma nova racionalidade, uma racionalidade cosmopolita, Santos sugere o inverso, isto é, “expandir o presente e contrair o futuro” (Santos, 2008a, p. 95).

A ampliação do mundo ocorre não só porque aumenta o campo das experiências credíveis existentes, como também, porque, com elas, aumentam as possibilidades de experimentação social no futuro. A dilatação do presente ocorre pela expansão do que é considerado contemporâneo, pelo achatamento do tempo presente de modo a que, tendencialmente, todas as experiências e práticas que ocorrem simultaneamente possam ser consideradas contemporâneas, ainda que cada uma à sua maneira (Santos, 2008a, p. 105).

A sociologia das ausências é o procedimento pelo qual o presente pode ser expandido, dando visibilidade à diversidade epistemológica do mundo. Trata-se de uma “investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe”. O objetivo da sociologia das ausências é, então, “transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças” (Santos, 2008a, p. 102). Tal é o que proponho neste artigo, ou seja, tornar os saberes da ayahuasca presentes, sobretudo, no âmbito da educação onde eles constituem um campo de silêncio, evidenciando, com isso, sua credibilidade como lógica interpretativa de mundo para diversos grupos e culturas.

Considerações Finais

Procurei mostrar neste artigo um tipo específico de educação, vivenciada por diversos grupos humanos, baseada no uso ritual de plantas tidas como professoras. Trata-se de uma forma de

educação não assentada nos critérios lógicos da pedagogia ocidental moderna que tem nos livros, na palavra, na escrita e no professor (humano) elementos centrais do processo formativo.

Na experiência educativa da ayahuasca, entra em cena uma *episteme outra*, cujas características pautam-se no silêncio, na sensibilidade, na corporeidade, na intuição subjetiva, no êxtase e em toda uma dimensão estética materializada no canto e na música. Esses e outros critérios como: a qualidade da bebida (que implica uma multiplicidade de saberes em seu preparo), o ambiente em que se processa a experiência de consumo, o estado psicológico do sujeito, bem como a responsabilidade de quem a serve, contribuem para o acesso a um universo de saberes.

Os saberes da ayahuasca, fincados originalmente na cultura indígena, configuram-se como um exemplo de sobrevivência ao epistemicídio que, historicamente, tem acometido os povos indígenas e demais grupos que compartilham esta experiência na contemporaneidade. Tento, assim, trazer à evidência tais saberes e refletir acerca dos critérios de sua validação.

A reflexão sobre a validade dos saberes da ayahuasca pressupõe pensar o fato de que sua ingestão produz certo número de efeitos nas pessoas e o critério para aferir se estão a aprender alguma coisa consiste, exatamente, em saber se esses efeitos foram produzidos ou não. Todavia, eles não podem ser buscados mediante os mesmos critérios mobilizados pela epistemologia convencional. Aqui é preciso procurar por critérios imanentes às próprias práticas, o que implica perguntar: O que faz a bebida às pessoas que a tomam? O que significa aprender nesta experiência? Qual o grau de implicação do contexto cultural nos resultados da aprendizagem?

Neste artigo, contudo, delimito a pergunta à compreensão dos saberes apreendidos com a experiência da ayahuasca. Pela natureza desses saberes pode-se aceder a uma compreensão do que eles *fazem* na vida e no mundo das pessoas usuárias. Mas, mesmo esta questão focada levanta interrogações que, epistemologicamente, configuram-se como um desafio que é o fato de saber se: afinal, aquilo que não é humano pode ser considerado uma fonte de saber? Trata-se, portanto de interrogar se há saberes que, embora sejam recebidos pelos humanos, – posto que a ayahuasca não ensina a si mesma – não são, contudo, produzidos pelos humanos, mas pela ação das plantas (ou das substâncias) e pelas transformações que elas produzem no próprio corpo.

Pensar as plantas como sujeitos de saber implica considerar a possibilidade da produção desse saber centrar-se num ente não humano o que, em si mesmo, configura-se como uma heresia epistemológica na medida em que viola as clássicas distinções entre natureza e cultura que transformou as plantas em meros objetos do saber, mas nunca em sujeitos do saber, tal como se afirma neste texto. Assim, partindo do suposto de que a ayahuasca é uma beberagem considerada ensinadora, isto obriga a pensar que muito daquilo que sabemos sobre o mundo e sobre educação pode ser aprendido com seres não humanos como, por exemplo, com as plantas professoras.

A introdução de entidades não humanas como agentes de aprendizagem implica pensar, também, no fato de que os processos de aprendizagem diferem daqueles associados ao aprender nas epistemologias convencionais. Da mesma forma, a maneira como se define o que é e o que conta como conhecimento não é a mesma usada quando se está a definir o que é conhecimento a partir das epistemologias ocidentais.

Os saberes da ayahuasca podem ser um exemplo, entre tantos, de como cada prática, cada forma de relacionamento que se tem com o mundo gera também o seu regime de verdade, sua própria *episteme*, alcançada apenas sob um ângulo epistemológico que respeita a diversidade de conhecimentos existentes no mundo. Resta, contudo, saber: como a prática educativa da ayahuasca pode ser validada, já que a ciência moderna ocidental, e em seu interior, a Pedagogia, produzem-na como inferioridade, desconhecimento ou campo de silêncio?

A resposta à questão sobre em que medida um objeto, um animal, ou, neste caso, uma planta pode ser ela própria um saber ou uma fonte de saber tem grande importância, pois que colide com a construção epistemológica ocidental na qual a fonte do saber é sempre o ser humano. A

compreensão acerca dos saberes provenientes da interação entre plantas e humanos e a definição de sua validação, não pode, portanto, ser dada por uma pretensa epistemologia universal que paira soberana por sobre os saberes. Antes, precisa ser ancorada no próprio contexto em que tais saberes demarcam sua existência.

O discurso científico tem ainda um limite radical configurado no fato de que a ayahuasca não é apenas um saber, mas uma experiência, um saber vivido. Os químicos ou os especialistas são capazes de explicar porque a ayahuasca atua e em que sentido ela atua no corpo humano, pois se trata de um tipo de saber pautado em uma reação química ocasionada por uma substância que bloqueia uma enzima no sistema nervoso central, produzindo determinados efeitos. Todavia, isto diz muito pouco sobre a *vivência* da ayahuasca.

Assim, ao lado das explicações científicas há, também, as explicações sagradas dos xamãs e os próprios rituais da ayahuasca cujos discursos que evocam são outros e não necessariamente coincidentes. Assim, uma coisa é dizer como é que a bebida atua quimicamente, outra coisa é dizer em que consiste esta experiência, este saber vivido. Por que ele tem a eficácia de transformar a vida das pessoas e de reconciliá-las com o mundo ou de fazê-las ter determinadas habilidades, conforme evidenciado nas entrevistas?

Apenas o conhecimento científico, portanto, dificilmente pode dar conta da maneira pessoal como a ayahuasca é vivida diferencialmente por cada sujeito. Há, assim, uma explicação científica dos efeitos da ayahuasca, mas há, fundamentalmente, a vivência dos seus efeitos e essa compreensão guarda uma dimensão singular que é o fato de só poder ser inferida a partir de dentro. É de dentro da própria experiência de um saber vivido, da ciência própria que ele cria que as pessoas podem obter a riqueza de imagens, de cores e intuições suscitadas pela expansão da consciência. E para essas pessoas que vivem esta experiência a explicação científica é muito pouco relevante, pois ela atua num outro nível, ajudando, por um lado, a explicar racionalmente a experiência, mas, por outro, não faz entender em que ela consiste, a sua dimensão mística ou as virtualidades das plantas como ensinadoras.

A epistemologia da ayahuasca é, pois, uma epistemologia pragmática cuja evidência justifica-se na ecologia entre ciência e experiência, sendo a pergunta mais significativa a que diz respeito ao que esses conhecimentos *fazem*, ou quais seus efeitos sobre o mundo e a vida das pessoas que comungam essa bebida. Em vista dessas considerações, não é possível considerar os saberes e processos educativos da ayahuasca à luz de uma epistemologia monocultural. A superação desta perspectiva implica, no mínimo, três operações epistêmicas:

Primeiro, a necessidade da crítica à razão indolente da modernidade, como sugere Santos (2008a), e a consequente proposição de uma noção mais ampla de racionalidade que, ao invés de desperdiçar os saberes, revele a potencialidade educativa da experiência, da cultura e da oralidade. Segundo, a desconstrução da tese helenocêntrica da filosofia em que o *logos* grego é utilizado como forma de dominação e poder sobre as demais culturas, excluindo outras formas de racionalidade como a dos povos indígenas consideradas pela filosofia clássica como não filosóficas. Além disso, trata-se de pensar a razão como faculdade capaz de estabelecer um diálogo, um discurso intersubjetivo com a razão do outro (Dussel, 1994) ou o que Santos (2008a) tem vindo a chamar de tradução cultural. A importância da tradução cultural reside no fato de que tanto a sociologia das ausências quanto a sociologia das emergências ampliam o universo das experiências disponíveis e possíveis, daí a necessidade de uma inteligibilidade recíproca entre os saberes e as práticas com a finalidade de avaliá-los e “determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles” (p. 127).

E, finalmente, a terceira operação diz respeito à ampliação da concepção da própria Pedagogia, tal como tem proposto os Estudos Culturais “a fim de ir além de uma limitada ênfase no domínio de técnicas e metodologias” (Giroux, 2003, p. 100), considerando, deste modo, a

diversidade epistemológica do mundo e a necessidade de um processo de descolonização epistêmica do saber.

Referências

- Albuquerque, M. B. B. (2011). *Epistemologia e saberes da ayahuasca*. Belém: FCTN.
- Alverga, A. P. (1998). *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre-AM: CEFLURIS Editorial.
- Brandão, C. R. (2002). *A educação como cultura*. Campinas: Mercado de Letras.
- Brasil, ANVISA. (2002). *Nota técnica nº 03 de 10 de junho de 2002 - Informa sobre o Chá Ayahuasca ou Hoasca*. Brasília, Distrito Federal: Autor. Recuperado de: http://www.mestreirineu.org/nota_anvisa.htm. Em 20 maio. 2009.
- Carneiro, H. (2002). *Amores e sonhos da flora: Afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã.
- Carneiro, H. (2005). A odisséia psiconáutica: A história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. In B. C. Labate & S. L. Goulart (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder* (pp. 57-82). Campinas: Mercado de Letras.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del indio (1492): Hacia el origen del mito de la modernidad*. México: Cambio XXI.
- Escotado, A. (2004). *História elementar das drogas*. Lisboa: Antígona.
- Fernandes, J. A. (2005). Guerreiros em transe. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 4, 52-57.
- Fonseca, T. N. L. (2003). História da Educação e história cultural. In C. G. Veiga & T. N. L. Fonseca (Orgs.), *História e historiografia da educação no Brasil* (pp. 43-75). Belo Horizonte: Autêntica.
- Furst, P. (1989). *Cogumelos psicodélicos* (Col. Tudo sobre drogas). São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Ginzburg, C. (1989). Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In C. Ginzburg, *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história* (pp. 143-179). São Paulo: Companhia das Letras.
- Giroux, H. (2003). Praticando estudos culturais nas faculdades de educação. In T. T. Silva. *Alienígenas na sala de aula: Uma introdução aos estudos culturais em educação* (5ª ed, pp. 85-103). Petrópolis: Editora Vozes.
- Goulart, S. L. (2005). Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: Os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. In B. C. Labate & S. L. Goulart (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder* (pp. 355-396). Campinas: Mercado de Letras.
- Gruzinski, S. (2003). *A colonização do imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Macrae, E. (1992). *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Meneses, M. P. (2008). Epistemologias do Sul. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 5-10.
- Métraux, A. (1979). *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Metzner, R. (Org.). (2002). *Ayahuasca: Alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Rio de Janeiro: Gryphus.
- Richardson, P. M. (1988). *Flores Alucinógenas*. São Paulo: Editora Nova Cultural. (Col. Tudo sobre drogas).
- Samorini, G. (2005). Buiti: Religião enteógena africana. In B. C. Labate & S. L. Goulart (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder* (pp. 301-317). Campinas: Mercado de Letras.
- Santos, B. S. (2008a). *A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política* (2 ed. Col. Para um novo senso comum, v. 4). São Paulo: Cortez.
- Santos, B. S. (2008b). A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.

- Santos, B. S. (2009). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. S. Santos, & M. P. Meneses (Orgs.). *Epistemologias do Sul* (pp. 23-71, Série Conhecimento e Instituições). Coimbra: Edições Almedina.
- Santos, B. S., & Meneses, M. P (Orgs.). (2009). *Epistemologias do Sul* (Série Conhecimento e Instituições). Coimbra: Edições Almedina.
- Souza, L. M. (1986). *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Xavier, E. V. (2006). *Santo Daime e meio ambiente: Uma possibilidade de estudo em Educação ambiental* (Monografia de Especialização). Núcleo de Meio Ambiente, UFPA, Belém, PA, Brasil.

Sobre a Autora

Maria Betânia Barbosa Albuquerque

Universidade do Estado do Pará

mbetaniaalbuquerque@uol.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-9681-9293>

Dr^a em Educação pela PUC-SP, com Pós-Doc. pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES-UC-Pt); Prof^a. do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA); Líder do Grupo de Pesquisa: História da Educação na Amazônia (GHEDA).

arquivos analíticos de políticas educativas

Volume 26 Número 85

23 de julho 2018

ISSN 1068-2341



O Copyright é retido pelo/a o autor/a (ou primeiro co-autor) que outorga o direito da primeira publicação à revista **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**. Más informação da licença de Creative Commons encontram-se em <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5>. Qualquer outro uso deve ser aprovado em conjunto pelo/s autor/es e por AAPE/EPAA. AAPE/EPAA é publicada por *Mary Lou Fulton Institute Teachers College da Arizona State University*. Os textos publicados em **AAPE** são indexados por CIRC (Clasificación Integrada de Revistas Científicas, Espanha) DIALNET (Espanha), [Directory of Open Access Journals](#), Education Full Text (H.W. Wilson), EBSCO Education Research Complete, ERIC, QUALIS A1 (Brasil), SCImago Journal Rank; SCOPUS, SOCOLAR (China).

Curta a nossa comunidade EPAA's Facebook <https://www.facebook.com/EPAAAPE> e Twitter feed @epaa_aape.

arquivos analíticos de políticas educativas
conselho editorial

Editor Consultor: **Gustavo E. Fischman** (Arizona State University)

Editoras Associadas: **Kaizo Iwakami Beltrao**, (Brazilian School of Public and Private Management - EBAPE/FGV, Brazil), **Geovana Mendonça Lunardi Mendes** (Universidade do Estado de Santa Catarina), **Gilberto José Miranda**, (Universidade Federal de Uberlândia, Brazil), **Marcia Pletsch, Sandra Regina Sales** (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)

Almerindo Afonso

Universidade do Minho
Portugal

Alexandre Fernandez Vaz

Universidade Federal de Santa
Catarina, Brasil

José Augusto Pacheco

Universidade do Minho, Portugal

Rosanna Maria Barros Sá

Universidade do Algarve
Portugal

Regina Célia Linhares Hostins

Universidade do Vale do Itajaí,
Brasil

Jane Paiva

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Maria Helena Bonilla

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Alfredo Macedo Gomes

Universidade Federal de Pernambuco
Brasil

Paulo Alberto Santos Vieira

Universidade do Estado de Mato
Grosso, Brasil

Rosa Maria Bueno Fischer

Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, Brasil

Jefferson Mainardes

Universidade Estadual de Ponta
Grossa, Brasil

Fabiany de Cássia Tavares Silva

Universidade Federal do Mato
Grosso do Sul, Brasil

Alice Casimiro Lopes

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Jader Janer Moreira Lopes

Universidade Federal Fluminense e
Universidade Federal de Juiz de Fora,
Brasil

António Teodoro

Universidade Lusófona
Portugal

Suzana Feldens Schwertner

Centro Universitário Univates
Brasil

Debora Nunes

Universidade Federal do Rio Grande
do Norte, Brasil

Lílian do Valle

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Flávia Miller Naethe Motta

Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro, Brasil

Alda Junqueira Marin

Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, Brasil

Alfredo Veiga-Neto

Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, Brasil

Dalila Andrade Oliveira

Universidade Federal de Minas
Gerais, Brasil

archivos analíticos de políticas educativas consejo editorial

Editor Consultor: **Gustavo E. Fischman** (Arizona State University)

Editores Asociados: **Armando Alcántara Santuario** (Universidad Nacional Autónoma de México), **Jason Beech** (Universidad de San Andrés), **Angelica Buendia** (Metropolitan Autonomous University), **Ezequiel Gomez Caride** (Pontificia Universidad Católica Argentina), **Antonio Luzon** (Universidad de Granada), **José Luis Ramírez Romero** (Universidad Autónoma de Sonora, México), **Paula Razquin** (Universidad de San Andrés)

Claudio Almonacid

Universidad Metropolitana de
Ciencias de la Educación, Chile

Miguel Ángel Arias Ortega

Universidad Autónoma de la
Ciudad de México

Xavier Besalú Costa

Universitat de Girona, España

Xavier Bonal Sarro

Universidad
Autónoma de Barcelona, España

Antonio Bolívar Boitia

Universidad de Granada, España

José Joaquín Brunner

Universidad
Diego Portales, Chile

Damián Canales Sánchez

Instituto Nacional para la
Evaluación de la Educación,
México

Gabriela de la Cruz Flores

Universidad Nacional Autónoma de
México

Marco Antonio Delgado Fuentes

Universidad Iberoamericana,
México

Inés Dussel

DIE-CINVESTAV,
México

Pedro Flores Crespo

Universidad
Iberoamericana, México

Ana María García de Fanelli

Centro de Estudios de Estado y
Sociedad (CEDES) CONICET,
Argentina

Juan Carlos González Faraco

Universidad de Huelva, España

María Clemente Linuesa

Universidad de Salamanca, España

Jaume Martínez Bonafé

Universitat de València, España

Alejandro Márquez Jiménez

Instituto de Investigaciones sobre la
Universidad y la Educación,
UNAM, México

María Guadalupe Olivier Tellez,

Universidad Pedagógica Nacional,
México

Miguel Pereyra

Universidad de
Granada, España

Mónica Pini

Universidad Nacional
de San Martín, Argentina

Omar Orlando Pulido Chaves

Instituto para la Investigación
Educativa y el Desarrollo
Pedagógico (IDEP)

José Ignacio Rivas Flores

Universidad de Málaga, España

Miriam Rodríguez Vargas

Universidad Autónoma de
Tamaulipas, México

José Gregorio Rodríguez

Universidad Nacional de Colombia,
Colombia

Mario Rueda Beltrán Instituto de
Investigaciones sobre la Universidad
y la Educación, UNAM, México

José Luis San Fabián Maroto

Universidad de Oviedo,
España

Jurjo Torres Santomé

Universidad
de la Coruña, España

Yengny Marisol Silva Laya

Universidad Iberoamericana,
México

Ernesto Treviño Ronzón

Universidad Veracruzana, México

Ernesto Treviño Villarreal

Universidad Diego Portales
Santiago, Chile

Antoni Verger Planells

Universidad Autónoma de
Barcelona, España

Catalina Wainerman

Universidad de San Andrés,
Argentina

Juan Carlos Yáñez Velazco

Universidad de Colima, México

education policy analysis archives
editorial board

Lead Editor: **Audrey Amrein-Beardsley** (Arizona State University)

Executive Editor: **Gustavo E. Fischman** (Arizona State University)

Associate Editors: **David Carlson, Lauren Harris, Eugene Judson, Mirka Koro-Ljungberg, Scott Marley, Molly Ott, Iveta Silova** (Arizona State University)

Cristina Alfaro San Diego State University

Gary Anderson New York University

Michael W. Apple University of Wisconsin, Madison

Jeff Bale OISE, University of Toronto, Canada

Aaron Bevanot SUNY Albany

David C. Berliner Arizona State University

Henry Braun Boston College

Casey Cobb University of Connecticut

Arnold Danzig San Jose State University

Linda Darling-Hammond Stanford University

Elizabeth H. DeBray University of Georgia

Chad d'Entremont Rennie Center for Education Research & Policy

John Diamond University of Wisconsin, Madison

Matthew Di Carlo Albert Shanker Institute

Sherman Dorn Arizona State University

Michael J. Dumas University of California, Berkeley

Kathy Escamilla University of Colorado, Boulder

Yariv Feniger Ben-Gurion University of the Negev, Israel

Melissa Lynn Freeman Adams State College

Rachael Gabriel University of Connecticut

Amy Garrett Dikkers University of North Carolina, Wilmington

Gene V Glass Arizona State University

Ronald Glass University of California, Santa Cruz

Jacob P. K. Gross University of Louisville

Eric M. Haas WestEd

Julian Vasquez Heilig California State University, Sacramento

Kimberly Kappler Hewitt University of North Carolina Greensboro

Aimee Howley Ohio University

Steve Klees University of Maryland

Jaekyung Lee SUNY Buffalo

Jessica Nina Lester Indiana University

Amanda E. Lewis University of Illinois, Chicago

Chad R. Lochmiller Indiana University

Christopher Lubienski Indiana University

Sarah Lubienski Indiana University

William J. Mathis University of Colorado, Boulder

Michele S. Moses University of Colorado, Boulder

Julianne Moss Deakin University, Australia

Sharon Nichols University of Texas, San Antonio

Eric Parsons University of Missouri-Columbia

Amanda U. Potterton University of Kentucky

Susan L. Robertson Bristol University, UK

Gloria M. Rodriguez University of California, Davis

R. Anthony Rolle University of Houston

A. G. Rud Washington State University

Patricia Sánchez University of University of Texas, San Antonio

Janelle Scott University of California, Berkeley

Jack Schneider University of Massachusetts Lowell

Noah Sobe Loyola University

Nelly P. Stromquist University of Maryland

Benjamin Superfine University of Illinois, Chicago

Adai Tefera Virginia Commonwealth University

Tina Trujillo University of California, Berkeley

Federico R. Waitoller University of Illinois, Chicago

Larisa Warhol University of Connecticut

John Weathers University of Colorado, Colorado Springs

Kevin Welner University of Colorado, Boulder

Terrence G. Wiley Center for Applied Linguistics

John Willinsky Stanford University

Jennifer R. Wolgemuth University of South Florida

Kyo Yamashiro Claremont Graduate University