

Os hinos do Santo Daime: um diálogo com os estudos literários

The Hymns of Santo Daime: a Dialogue with Literary Studies

Fernanda Vivacqua de Souza

Galvão Boarin

Universidade de São Paulo (USP)

São Paulo | SP | BR

fernandavivacqua@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5425-3631>

Resumo: Este artigo explora as possibilidades de contribuição dos Estudos Literários às reflexões sobre a religião Santo Daime. Em específico, aborda-se seus hinos – gênero central para a doutrina e as relações que nela se firmam. Para tanto, num primeiro momento, são apresentados aspectos sobre a história da religião, através da narrativa fundacional, assim como entendimentos precípuos acerca dos hinos. Com isso, a análise do gênero religioso se voltará às elaborações da área em torno da função mágica e da força ilocucionária da linguagem, através de um escopo teórico metodológico que se soma aos esforços desde a *virada ontológica*, sublinhando o corpo e as presenças imbricadas sensivelmente na poética daimista, com seus deslocamentos e transformações. Feito tal percurso, reflete-se sobre o papel da experiência no fazer crítico, desestabilizando certezas sedimentadas.

Palavras-chave: Santo Daime; hinos; estudos literários; teoria literária.

Abstract: This article explores the potential contributions of Literary Studies to reflections on the Santo Daime religion. Specifically, it addresses its hymns — a central genre for the doctrine and relationships established within it. To this end, initially, aspects of the religion's history are presented through its foundational narrative, as well as key understandings of the hymns. Following this, the analysis of the religion's hymnal genre will focus on the field's elaborations on the magical function and the illocutionary force of language, through a theoretical and methodological framework that builds upon efforts since the ontological turn, highlighting the body and the presences subtly intertwined in Daime poetics, with their displacements and trans-



formations. Having completed this process, the article reflects on the role of experience in critical practice, destabilizing established certainties.

Key Words: Santo Daime; Hymns; Literary Studies; Literary Theory.

Eu andei na Casa Santa
Trouxe muitas coisas boas
Tudo vivi neste mundo
Parece uma coisa à toa.

Pedi licença ao divino
Para estas palavras eu narrar
Perante os meus irmãos
Para todos escutar.

(Hino n. 123 d'O *Cruzeiro*, "Eu andei na Casa Santa", recebido por Mestre Irineu)

O Santo Daime é uma religião brasileira nascida no estado do Acre, na década de 1920, sendo seu fundador e grande liderança espiritual o seringueiro maranhense Raimundo Irineu Serra, conhecido por seus adeptos como Mestre Irineu. A denominação, desde o princípio de caráter gregário (Moreira; MacRae, 2011), se particulariza por dois aspectos centrais, tanto para a doutrina, quanto para a sua dimensão ritual: a toma da ayahuasca – bebida indígena de origem amazônica – chamada neste contexto de *daime*,¹ e seu caráter musical, a relevância dos *hinos* – cânticos sagrados, cerne das cerimônias (os *trabalhos*) e dos ensinamentos daimistas. Minoritário frente a denominações religiosas hegemônicas, o Santo Daime, sobretudo a partir dos anos 1970, é ator central no processo de inserção da ayahuasca em contextos urbanos e fora da região Norte, assim como no de sua internacionalização.²

Tal trajetória, ainda, faz com que a religião se veja marcada por um duplo movimento, pois, por um lado, sua origem e a vida da doutrina são perpassadas pela realidade da Amazônia, pelas múltiplas relações com seres extra-humanos e pelo papel de destaque conferido à oralidade. Por outro, com o enraizamento nas cidades, o Daime passa a integrar novos circuitos simbólico culturais – a exemplo da Nova Era (cf. Soares, 1994; Labate, 2004) – incorporando sujeitos das camadas médias e se deparando com impasses eminentemente modernos. Esses elementos, de conjunto, indicam porque, desde o quarto final do século passado, o Santo Daime tem atraído o interesse de diferentes áreas do conhecimento, com especial destaque para a Antropologia, através da interlocução e aliança firmadas com os sujeitos da doutrina e da reflexão em torno da própria experiência, trazendo importantes contribuições.

¹ Ao longo do artigo, quando grafado *Daime*, o termo faz-se referência à religião; já quando grafado em minúscula, *daime*, refere-se à bebida, ao ser vegetal.

² Como exposto por Labate (2004), o campo ayahuasqueiro brasileiro tem como especificidade o surgimento de religiões organizadas enquanto tal: o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha. As duas primeiras têm influência direta no enraizamento da ayahuasca no contexto urbano nacional, seja pela abertura de igrejas, seja pelo surgimento de grupos que estabelecem – por aproximações ou afastamentos – relação com a doutrina daimista. Ainda, para saber mais sobre a internacionalização do Santo Daime e a sua inserção nos Novos Movimentos Religiosos, cf. Assis (2013).

Dado este cenário, entendo que o campo dos Estudos Literários pode contribuir com a sua mirada teórico metodológica, mas, sobremaneira, ser afetado (potencialmente transformado) pelas poéticas do universo daimista e as que com ele se relacionam. Orientado por esse interesse, o presente artigo, partindo de uma apresentação da religião pelas narrativas orais daimistas, se voltará aos hinos – gênero central no Santo Daime – pela sua função e seus efeitos, considerando, para tanto, os acúmulos sobre as compreensões nativas, além do debate em torno da palavra poética desde uma perspectiva ontológica. Antes de passar a esta apresentação, cabe ressaltar que as narrativas e os hinos não esgotam o conjunto de gêneros pertencentes à religião – que abarca orações e preleções, por exemplo – tampouco os textos que, tendo vínculo com o Santo Daime, são parte de uma poética individual, fruto de criação e elaboração própria – a exemplo dos poemas e ensaios do poeta e antropólogo argentino Néstor Perlongher (1997; 2014; cf. Surghi, 2024).

As narrativas orais e os hinos: a doutrina do Santo Daime

Falar sobre o Santo Daime é falar sobre a trajetória de Irineu Serra, que, tendo nascido em São Vicente Férrer (MA) em dezembro de 1890, vai, em meados de 1909, após um período em São Luís, para Rio Branco, no Acre, por ouvir, como muitos, sobre as oportunidades de trabalho com a extração da borracha. É como seringueiro que inicia, dentro da Floresta Amazônica, suas experiências com a ayahuasca, junto a seu amigo Antônio Costa. Numa delas, uma vivência paradigmática ocorre: o recebimento da doutrina religiosa e, posteriormente, de seus primeiros hinos, parte de seu hinário, tido como o mais importante da religião – *O Cruzeiro*. As narrativas desse período, sobre o estabelecimento das bases da doutrina e a vivência comunitária, se mantêm vivas graças aos relatos orais dos homens e das mulheres que se somaram à empreitada de seu mestre, num contexto em que a escrita não era um conhecimento compartilhado, sendo a memória, em contrapartida, valorizada. Muitas dessas narrativas, por sua vez, também se encontram atualmente registradas por escrito, em grande medida graças às pesquisas etnográficas e obras de autoria de adeptos daimistas.

Uma das narrativas mais importantes da religião é, sem dúvida, a de fundação, sendo esta, como é próprio à oralidade, ladeada de versões. Isto é, como afirmado pelos antropólogos Paulo Moreira e Edward MacRae (2011), diversos episódios da vida de Irineu são contados em duas ou mais versões, com alguns aspectos elipsados pela memória. Exemplo disso é o fato de não se saber, ao certo, quantas vezes e com quem o seringueiro e seu companheiro Antônio Costa tomaram a bebida, sendo, por outro lado, um elemento convergente às versões o fato de estarem juntos. De acordo com uma delas, numa noite de consumo da bebida, apareceu para Antônio Costa uma senhora chamada Clara, dizendo-lhe que queria falar com Irineu, avisando que viria com ele conversar. Segundo o relatado aos antropólogos por um dos seus companheiros, Luís Mendes, o encontro ocorreu na sessão de ayahuasca seguinte, quando o jovem Irineu *mirou* esta mesma senhora, agora sentada na lua. Ela, identificada primeiramente como Rainha da Floresta e depois reconhecida também como a Virgem da Conceição, informa que lhe entregará uma *santa doutrina*, única e capaz de curar, conquanto que tal conhecimento não fosse usado para o enriquecimento ou proveito pessoal. Tal entrega ocorre após um período de rigorosa dieta pela qual o seringueiro passa, marcando sua iniciação.

O ineditismo ressaltado pela Virgem, como evidenciado pelos autores, passa pela “renomeação dos termos então utilizados pelos vegetalistas índios ou mestiços na identificação da bebida, das plantas e dos efeitos que produziam” (Ferreira; MacRae, 2011, p. 101), ou, nas palavras da também antropóloga Sandra Goulart (1996, p. 3), na “transformação do ‘cipó’ em ‘Santo Daime’, [...] [com a] fundação de uma realidade totalmente original”. Logo, o surgimento dessa propedêutica única se dá intimamente imbricado a um rol de seres até então não relacionados à bebida psicoativa – a começar pela própria Virgem. Essa narrativa, ademais, sublinha como, desde a fundação, o Santo Daime expressa sua base cristã, ainda que esta tenha de ser matizada pelo relevo do catolicismo popular e dos diálogos estabelecidos com outras concepções cosmológicas e matrizes religiosas, algo indicado já pelo uso da bebida tradicionalmente indígena.

A segunda versão da narrativa fundacional, por sua vez, ainda que reafirme o ineditismo do que ali nascia, reposiciona a influência dos conhecimentos indígenas. De acordo com o resumido por Goulart (1996, p. 12), conta-se que, durante uma sessão, Irineu vê, dentro de sua cuia de ayahuasca, Pizzango – “o grande Mestre da ayahuasca, o detentor dos mistérios desta bebida”; sendo uma “entidade espiritual”, é um “ayahuasqueiro peruano responsável pela instrução”. Ele, voltando-se ao seringueiro, pergunta-lhe se os outros podem vê-lo. Diante da negativa, Pizzango afirma que somente ele reuniria as condições necessárias para trazer ao mundo o Santo Daime, por isso só ele o enxergava. A versão, apesar de estabelecer uma ligação direta entre os conhecimentos indígenas (identificados na figura de Pizzango) e os daimistas, tem estrutura homóloga à da outra versão, se comparadas ambas, pois o mestre ayahuasqueiro desempenha, na narrativa, ação correspondente à de Clara (Goulart, 1996).

Diante dessas narrativas, de acordo com Goulart, se explicita a difícil distinção entre História e Mitologia, pois o evento não conta um episódio estritamente social, ancorado na *realidade verificável*, sendo também uma “história sagrada”, em que se conta de um “tempo inicial”, da transformação do homem em autoridade espiritual (Goulart, 1996). Ainda, os trabalhos daimistas, com o canto dos hinos, são uma maneira de atualizar a aliança firmada nesse episódio primevo, estabelecendo a relação entre distintas humanidades, daqui e do *astral* – noção a ser desenvolvida na próxima seção. Sobre o levantado a partir da narrativa fundacional, cabe, por conseguinte, destacar que a conformação da doutrina daimista passa por essa co-presença e tensionamento do cristianismo popular e de elementos indígenas, ainda que não só, como também será mais bem abordado pela aliança com os orixás de matriz africana. Tal co-presença – característica, aliás, das religiosidades amazônicas, que abriga “duas ordens de seres sobrenaturais: os santos e as criaturas visagentas” (Goulart, 1996, p. 16) – não se expressa somente no evento narrado. Prova disso é a evocação de seres de outras cosmologias nos primeiros hinos de Mestre Irineu, como Tuperci.³ Sobre essas presenças, Rabelo (2013, p. 171) traz o relato de Nica, que conta ter perguntado a Irineu, à época, quem seriam estes *caboclos*, ouvindo como resposta: “‘Mas são os meus caboclos’. Enfatizou para mim: ‘os caboclos dele’” – logo, uma relação íntima, pessoal.

Outro elemento que demarca o encontro ontológico desde a fundação da doutrina são os *chamados* do Mestre. Ainda de acordo com Rabelo (2013, p. 157), estes, já não praticados

³ “Tuperci não me conheces/ Tu não sabes me apreciar/ Tu não sabes me compreender/ Oh minha flor cor de Jaci” (Hino n. 2 d'O Cruzeiro). Disponível em: <https://nossairmandade.com/hymn/192/Tuperci>. Acesso em: 23 dez. 2025.

na religião, são “longos assobios”, “cantos assobiados”, entoados por uma pessoa – nos trabalhos, quase sempre, mas não exclusivamente, por Irineu – estando ligados ao cumprimento de uma finalidade pré-determinada, perpassando a evocação de presenças específicas. Para a pesquisadora, pela função ritual e atuação individual do especialista, responsável pelos diálogos estabelecidos em prol de uma ação, os *chamados* se aproximam dos *ícaros* vegetais (cf. Callicot, 2017) e, em menor medida, dos pontos das religiões afro-brasileiras (Rabelo, 2013). Por último, é num dos entendimentos fulcrais da doutrina que encontramos estes ecos, pois, tal qual verifica-se nas cosmovisões indígenas (cf. Cesarino, 2011; Luna, 2002; Narby e Pizuri, 2022), o *daime* (a bebida) não é uma substância (não ocupa a posição de objeto), mas o *professor dos professores*, figura central e de autoridade, por sua capacidade de *dar a ver, ensinar e curar*. Logo, o Santo Daime é uma religião em que a Virgem da Conceição e o *daime*, este ser *ensinador*, trabalham juntos, presentificando um intricado de relações. A co-presença, por fim, ressalta o caráter *eclético* da doutrina – adjetivo amplamente usado pelos adeptos – o que não significa uma mescla indistinta, mas, pelo contrário, uma fina tessitura que atualiza (aviva) a corrente espiritual, que, por intermédio do Mestre, liga pessoas a seres divinos.

Feita essa brevíssima apresentação, as narrativas orais conformam um gênero do universo daimista, desvelando eventos que transitam entre o fato historicizável e o fato mágico-religioso. De acordo com Mendonça (2025, p. 69), nestes relatos, “realidades/narrativas coloquiais e sobrenaturais intercambiam”, privilegiando a experiência direta. Esta, diga-se, se desdobra no fazer-pesquisador, tendo em vista que a oralidade, para a investigadora, que retoma reflexões como as de Paul Zumthor, demanda uma escuta ativa – em último caso, uma relação (aliança) com as pessoas que mantêm vivas essas narrativas – assim como exige um conjunto de escolhas em torno da transcrição, sopesando os “índices de oralidade” para “deixar ressoar os ecos da memória e da voz” (Mendonça, 2022, p. 22). Moreira e MacRae (2011, p. 48), por sua vez, identificam tal escuta como parte da “observação participante” da etnografia, enfatizando a necessidade de, para acessar o conhecimento, “tomar muito daime” – aprendendo, diretamente, com o *professor dos professores*. Com isso, pode-se pensar que se, por um lado, as narrativas daimistas trazem desafios próprios às pesquisas com a oralidade em geral, por outro, o convívio com a comunidade e seus ensinamentos passa pela aproximação desse ser vegetal e sua presença nos momentos rituais.

Mas, falar do daime e seus rituais também é falar dos hinos, que fazem da religião uma *doutrina musical*. A centralidade da música em experiências extáticas é um elemento comum a diferentes grupos – como “neopentecostais brasileiros, umbandistas, religiosidade ameríndia, [...] hare krishnas, católicos da Canção Nova”. Sendo “estruturadora do ritual”, ela promove como efeitos “o êxtase religioso” e “a transcendência espiritual”, reconstruindo, em sua duração, “as noções de tempo e espaço” (Assis; Labate; Cavnar, 2017) – conceituação que se adequa com exatidão aos hinos, pela função por eles desempenhada. Para compreender tal função, faz-se necessária a distinção delineada por “uma jovem nascida e criada na Doutrina”, em entrevista concedida a Rabelo (2013, p. 151): “Ah... porque hino não é música... [girava o indicador apontando e olhando o entorno] é espiritual”. Os hinos, portanto, não são canções que representam algo da doutrina, mas “a prova da manifestação e do contato com os seres divinos”, sendo, na mesma medida, um conjunto de ensinamentos transmitidos pelo professor vegetal (Goulart, 1996, p. 26). Sobre a estrutura ritual, cabe dizer que os trabalhos no Santo Daime ocorrem com o canto dos hinos, acompanhados pelo maracá – que, mais que um instrumento, é parte da farda (uniforme) dos adeptos – e, em parte, pelos bailados.

Seguindo a lógica da afirmação da jovem adepta, os hinos se diferenciam por não serem criados, inventados, mas *recebidos*, o que lhes dá a legitimidade espiritual. Exemplo disso encontra-se na narrativa de Irineu, que recebe seus primeiros hinos a partir do contato com a Virgem e demais seres do astral. Os hinos podem ser *recebidos* de seres extra-humanos distintos (nem sempre identificados), mas, igualmente, de seu *eu superior* (Rehen, 2007; Rabelo, 2013). Este *eu superior*, por sua vez, seria uma espécie de duplo de si, acessível através de uma outra forma de *controle*, em relação ao binômio razão/emoção, cessando a regência racional, em prol de uma governança das emoções que possibilita a experiência extática, garantindo a formação da *corrente espiritual* e a comunicação entre seres (Rehen, 2007). Em tese, qualquer adepto pode receber um hino, chegando a formar seu hinário, sendo inúmeros os cânticos da religião. Como apontado por Rehen (2007), a legitimidade de um hino está intrinsecamente ligada aos efeitos por ele provocados, fazendo com que as pessoas, no ritual, sintam a sua *força*. Isto, como esperado, não significa que as relações sociais sejam desprezíveis nesse processo – é mais improvável que um hino novo de um dirigente de uma igreja daimista seja publicamente contestado, por exemplo.

Considerando esses pressupostos, os temas cantados nos hinos são variados: “louvores à bebida e aos ‘seres’ cultuados na doutrina, evocações e pedidos de cura e perdão a esses mesmos ‘seres’, afirmativas que valorizam a ética cristã e a ‘disciplina daimista’, mas também “tempos míticos do universo ‘católico’ [...] [e] ‘mitos de origem’ da doutrina” (Rehen, 2007, p. 76). Na mesma medida, merecem ser destacados alguns aspectos formais, tais como a predominância de versos em arte menor, os ritmos possíveis (valsa, mazurca e marcha) – estes, desdobrando-se na forma do bailado – e a importância do andamento. Sobre o último, Kátia Rabelo (2013, p. 197), a fim de afirmar sua correlação com a eficácia extática, recorre à sua própria experiência:

Algo meio obsessivo fazia com que eu só conseguisse ‘me aguentar’ interiormente se estivesse vendo e ouvindo simultaneamente a sílaba, a partícula que estava sendo ali entoada em tempo real. Tentava não fazer isso e sentia agonia, logo voltava, até que nesse exercício, comecei a “ouvir” diferente e então uma voz só (na verdade eram todos, cantando em uníssono) “puxou” meu pensamento/ouvido “para cima” e naquele ritmo de canto estável, garantindo por uma base bem “compassada” fui me acalmando, entrando na fruição dos hinos. [...] Ao final do Hinário, a sensação de que “ouvira” o “Cruzeiro” pela primeira vez (após 12 anos de Daime), foi como caminhar sobre o “fio da navalha”, fino exercício de não se perder no transe.

Kátia Rabelo revela a necessidade de ver e ouvir *a sílaba* simultaneamente, fazendo referência ao objeto que levava às mãos: um caderninho de hinário. A partir da expansão do Daime, uma das transformações dadas foi a incorporação do uso de pequenos cadernos *xerocados* – antigamente mimiografados (cf. Mortimer, 2018) – para auxiliar adeptos e visitantes no canto do hinário em questão. Isto, contudo, não significa que a oralidade tenha perdido prestígio, uma vez que ter os hinos decorados, prescindir do uso dos cadernos, é um valor cultivado (cf. Mendonça, 2022; 2025; Rehen, 2007). A vivência da pesquisadora, contudo, desvela que a palavra escrita participa de sua experiência extática, ainda que como fonte de agonia, e não por sua dimensão semântica. A mudança é substantiva: se o estado emocional *obsessivo* se concentra na *sílaba*, sua transformação passa pela voz, num canto uníssono do hino, operando

a conversão aludida por Rehen (2007), isto é, passando a ser exercida outra forma de controle. Tal câmbio é atribuído pela pesquisadora ao ritmo, com o canto do hino *bem compassado*.

Isto revela não ser possível compreender o que os hinos fazem, e como o fazem, fora de seu evento, do ao vivo – o ritual, o trabalho. Por consequência, tal compreensão demanda, conforme afirmado por Moreira e MacRae (2011), tomar daime. No caso acima citado, esta necessidade se evidencia, pois o ensinamento está no próprio cantar em contexto ritual, sendo um “fino exercício de não se perder no transe”. E, ainda que se possa advogar pela ausência de justificativa de se tomar daime para conhecê-lo e conhecer os hinos – indo na contramão dos acúmulos sobre a religião e do afirmado pelos adeptos – esta questão deverá, ao menos, ser considerada, trazendo uma variante não usual nas reflexões metodológicas dos Estudos Literários: a experiência, sobretudo a psicoativa, atravessada pela alteração de consciência (cf. Faleiros, 2022a). Isto, ademais, aproxima o campo dos Estudos da Performance, o que pode ser lido num contínuo em relação aos estudos da oralidade, como delineado anteriormente por Mendonça (2022; 2025), dada a centralidade do corpo e do *ao vivo* para a efetivação desse gênero poético daimista.

Sobre tal aproximação, de maneira breve, destaco a importância de algumas noções que gravitam em torno da ideia de performance e sua relação com a palavra. Dentre elas, sublinho a dimensão epistemológica da performance, que, para Taylor (2013, p. 24), se expressa num “repertório, visto como efêmero, de práticas/conhecimentos incorporados (isto é, língua falada, dança, esporte e ritual)”. Tais conhecimentos, por não poderem ser apartados de seu tempo-espaço, são, de uma só vez, o fazer e o feito (Taylor, 2023), não sendo reproduzíveis – ao menos não como episteme viva. Acredito, por conseguinte, ser possível cabível pensar os hinos como esse repertório do qual fala Taylor (2013; 2023), sendo sua prática a forma de aprendê-lo. Contudo, para a pesquisadora, tal repertório se veria radicalmente apartado da escrita, que, como outras tecnologias, conformaria *arquivos*.

Acerca do distanciamento, considerando os caderninhos dos hinários, mas, igualmente, as inúmeras gravações hoje disponíveis, entendo ser mais profícuas as reflexões de Zumthor (2014, p. 38), ao dizer que “o que na performance oral pura é realidade experimentada, é, na leitura, da ordem do desejo”, havendo, entre a oralidade e a escrita, “em vez de corte, uma adaptação progressiva” (p. 37). Ou seja, há um engajamento do corpo, que compromete *o conjunto de energias corporais*, apesar de que numa intensidade menor, “colocada entre parênteses” (Zumthor, 2014). Entendo ser relevante essa colocação, pois, diferentemente da etnografia, a pesquisa dos Estudos Literários centra-se, historicamente, em *arquivos*, sendo esta uma possibilidade aberta também às investigações sobre os hinos daimistas. Isto, porém, não deve fazer com que o corpo, e sua dimensão epistemológica, seja excluído. Pelo contrário, acredito que o olhar comparatista, voltado às experiências ao vivo/ritual e de leitura/escuta, seja capaz de sublinhar a produtividade e as limitações de nossas próprias ferramentas teórico metodológicas, ao lidar com a complexidade poética e performática dos hinos.

Os hinos como zonas de agenciamento: uma mirada ontológica

Ainda pensando na distinção entre repertório e arquivo, o sem-fim de mídias, como gravações de hinários, faz com que, na atualidade, seja de fácil acesso a escuta e a interpretação de um hino daimista fora do contexto ritual, o que pode ser feito com as mais diferentes inten-

ções – o aprendizado por parte de um adepto, a curiosidade, a reza, a pesquisa, dentre outros. Assim, seguindo a reflexão de Zumthor (2014), ao passo que o hino na experiência ritual se apresenta como capaz de evocar, ensinar e curar, entendo que a escuta das gravações deva ser considerada, igualmente, em sua dimensão pragmática, isto é, com seus efeitos, dando relevo à dimensão do corpo, dos sentidos, mesmo que estes se expressem como desejo. Isto, como desdobramento lógico das premissas anteriormente apresentadas, se aplica às reflexões em torno do leitor/ouvinte, mas, igualmente, dos outros seres imbricados no enunciado mágico-religioso.

Tendo em vista essa distinção, gostaria de me voltar ao campo da enunciação, da palavra mágica, a fim de refletir se igual diferença se manifesta também nessa instância. Para tanto, antes de iniciar a leitura de um hino, a fim de perseguir tal dúvida, faz-se necessário trazer as contribuições de Alexandre Nodari (2023), que, retomando a conferência “Linguística e poética”, de Jakobson, destaca a função mágica da linguagem como aquela que, sendo anômala, é o corolário do animismo, do xamanismo, por operar um “baralhamento das posições discursivo-enunciativas, uma transposição, [...] que se dá por um gesto de animação, de conferir vida – subjetividade, fala – ao aparente inanimado” (Nodari, 2023, p. 92). Como coloca Cesarino (2011), ao debruçar-se sobre a poética xamânica dos Marubo, ao se ouvir um canto, cabe questionar *quem canta e de onde*, uma vez que ao especialista (ao pajé) é dada a tarefa de viajar pelo sociocosmos ou trabalhar junto a outros seres extra-humanos em prol da cura de um enfermo. Isto faz com que a posição discursivo-enunciativa, que separa singularidades entre sujeitos e objetos, não seja estanque ou apriorística. Pelo contrário, o que esse “baralhamento” indica é uma distinção ontológica, ao considerar sujeito um ponto de vista a ser ocupado, pronominal, isto é, uma qualidade perspectiva (cf. Viveiros de Castro, 1996; 2007; 2013).

Com essa conversão, tem-se “um movimento complexo de desdobramento subjetivo e das posições enunciativas, cuja face mais visível se apresenta quando o sujeito, sem deixar completamente de sê-lo, ocupa também a posição de objeto”, sendo tal movimento chamado por Nodari (2019, p. 2) de *obliquação*, pela transversalidade da relação estabelecida entre os entes envolvidos. Logo, sem ser uma operação reflexiva, essa forma radical de outridade envolve “uma espécie de paralaxe pronominal”, em que o “eu” (sujeito), sendo alterocupado por um outro, precisa necessariamente assumir a posição deste outro (objeto), obliquando-se nele e passando a referir-se a si mesmo como um “mim”. O “eu”, nesse sentido, deixa de ser encerrado em uma concepção substantiva, passando a apontar para uma *zona de agenciamentos* (Nodari, 2019) – marcada pelos deslocamentos e a vitalidade característica.

Ainda, o fato de o autor indicar o animismo e seu discurso como corolário da função mágica da linguagem não significa que tal movimento esteja restrito a esta ontologia. Em outra direção, Nodari (2021, p. 308) chama a atenção para como o Estado moderno, com seu discurso jurídico, concentrou para si a força ilocucionária da linguagem, gerando “uma verticalização, uma hierarquização da *poiesis* da palavra”. Assim, os efeitos pragmáticos do discurso poético se viram dirimidos, postos em parênteses, ao serem “neutralizados” enquanto “ficção”, apartados da “realidade”. Ou seja, diferentemente de um *ícaro*, canto xamânico que tem seus efeitos diretos sobre a vida social de sua comunidade (Callicot, 2017), a experiência envolvendo os sujeitos implicados na leitura literária estaria circunscrita pelo ficcional – relativizando, inclusive, os efeitos sobre o(a) leitor(a). Tal processo, por sua vez, é explicitado por Nodari com o objetivo de afirmar que a palavra poética é igualmente avivada pela função mágica da linguagem, pois permite que a posição de sujeito seja alterocupada por um sem-

-fim de singularidades, com as quais convivemos (nos obliquamos) pela/na presentificação dessa *zona de agenciamentos*, que se dá mediante um evento performativo – como a leitura, ainda que silenciosa (cf. Zumthor, 2014).

Logo, trazer a discussão ao campo enunciativo, enfocando o funcionamento da linguagem, soma-se aos esforços da *virada ontológica*, ao buscar estabelecer comparações que não estejam embasadas num *monismo ontológico* (cf. Faleiros, 2022b), amparadas em categorias estritamente ocidentais – como a de *eu lírico* (cf. Boarin, 2024; 2025), a de literatura ou mesmo a de sujeito. Os hinos do Santo Daime, como visto anteriormente, vinculam-se a uma doutrina religiosa, que, sendo cristã, apresenta seu ecletismo desde a assunção da ayahuasca enquanto ser professor. Por isso, entendo que pensar nos termos de Nodari (2019; 2023) seja produtivo, destacando, nesse esteio, o fato de tal poética não ser coincidente aos cantos xamânicos e tampouco expressar os pressupostos modernos com inteireza. Ou seja, acredito ser positivo enfocar o debate em sua dimensão ontológica, num esforço de considerar, na leitura crítica, entre o repertório e o arquivo, as agências envolvidas e os deslocamentos empreendidos.

Eia, vem aqui no meio
Vem aqui com o relho
Eia eu vou chegar
Viva São Miguel que veio
Veio abrir a banca
Lá dos Orixás

Eia, São Miguel que veio
Com balança e espada
Veio pra avisar
Que Jesus Cristo é o dono
Aqui desse terreiro
E é para se entregar

(Hino *A chave da justiça*,⁴ n. 2 do Hinário de São Miguel, recebido por Alex Polari).

O hino, apresentado pelas suas duas estrofes iniciais, acima transcritas, evidencia a pluralidade de sujeitos e dêíticos expressos – o foco da análise a seguir. Também, ressalta o ecletismo característico à doutrina daimista, com Jesus, São Miguel e os Orixás. Sobre esta última presença, é importante destacar, sinteticamente, a centralidade do sincretismo com a Umbanda na ICEFLU, linha do Padrinho Sebastião⁵. Esta, como contam os mais velhos, se ancora, inicialmente, em um fato que é, ao mesmo tempo, social e mágico-religioso: a chegada de Ceará à comunidade de Sebastião, a Colônia Cinco Mil (AC), *macumbeiro* que, rapidamente encantando os fiéis, passa a se relacionar com mulheres casadas do lugar, culminando em seu assassinato por homens daimistas – posteriormente absolvidos do crime (cf. Mortimer, 2018). Após a morte de Ceará, porém, se inicia a verdadeira *batalha astral*, pois as entidades que estavam nele incorporadas, principalmente Exu Tranca Rua, *rebeldes*, passam a guerrear

⁴ Hino disponível em: <https://nossairmandade.com/hymn/989/ACHaveDaJusti%C3%A7a> Acesso em: 23 dez. 2025. O hino, ainda, é o de número 107 do hinário “Nova anunciação”, de Alex Polari.

⁵ Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU) é como se denomina institucionalmente a linha do Santo Daime fundada por Sebastião Mota de Melo, que, seguindo os preceitos e a liderança espiritual de Mestre Irineu, se originou de uma cisão com a comunidade do Alto Santo, após o falecimento do fundador da religião. Para saber mais sobre Padrinho Sebastião, sua trajetória e comunidade, cf. Mortimer (2018).

contra Padrinho Sebastião⁶, que, por seu turno, investe na feitura dos trabalhos de São Miguel por três anos, “visando à doutrinação de espíritos a partir da incorporação mediúnica”, o que ocorre quando o líder espiritual, por fim, “manifesta a entidade de Ogum Beira-Mar, que anuncia a doutrinação total do Exu Tranca Rua do Ceará, que firma uma aliança do astral com o Padrinho, que passa a atuar a serviço da doutrina” (Gregarich, 2011, p. 82-83).

Este evento, somado a outro marco decisivo – a entrada de Baixinha (liderança de um terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro) no Santo Daime – culminou numa mudança no universo daimista, expressa nos trabalhos de Cura, Mesa Branca e nos de São Miguel. Isto, como demonstra Gregarich (2011), não significa que a presença da Umbanda no Santo Daime se dê como uma replicação de uma em outra. Em outra direção, a antropóloga, a partir do apontado por seu interlocutor, Luiz – importante liderança da Umbanda do Rio Grande do Sul e fardado antigo no Daime – sublinha as distinções de ordem formal – o contraste entre o padrão musical dos hinos e as variações de tom nos pontos – assim como as em torno da noção de incorporação, não replicável no Santo Daime, em que ocorre, antes, um *aparelhamento*⁷ (Gregarich, 2011; Rehen, 2007). Sem ser um sincretismo indistinto, o que parece subsistir é uma aliança firmada entre seres de matrizes mágico-religiosas distintas, que passam a atuar em conjunto – retomando o hino, os Orixás e São Miguel – circunscritos (orientados) por uma doutrina religiosa específica.

Dito isso, volto-me ao hino transcrito, que inicia com uma interjeição (*eia*); ela, nesse contexto, denota a transmissão de ânimo a outrem, indicando de partida a interlocução. Entre os entes expressos, o único que não é nominado é o pronome *eu*, mas o *outro*, a quem se dirigem os dois primeiros versos (e logo, a primeira ocorrência da interjeição), apreendido pelo modo imperativo do verbo “vir”, tampouco é determinado. Repassando o evento ritual, e mirando primeiro o pronome *eu*, tem-se: a pessoa que canta no trabalho, cantando, o *eu*, o sujeito que recebeu o hino (no caso, Alex Polari), o ente que lhe enviou o hino (não determinado, ainda que pertencente a outro plano, denominado na doutrina de *astral*) e, ao mesmo tempo, São Miguel, uma vez que é possível interpretar a estrofe de abertura da seguinte maneira: os dois primeiros versos como um chamamento ao arcanjo, sendo o terceiro uma resposta, dado que, ao fim da estrofe, é ele quem *vem*, com a finalidade de abrir a banca. Ainda, pensando na presença dos orixás nos trabalhos em que o hino é entoado, e na possibilidade de *aparelhamento* (cf. Gregarich, 2011; Rehen, 2007), não se pode descartar que esse convite se amplie para uma miríade de outros seres que com São Miguel trabalham.

Considerando o caráter mágico-religioso do hino, os apontamentos de Nodari (2019; 2021; 2023) se mostram profícuos, por essa indeterminação sobre o pronome não promover uma leitura psicologizante do *eu*. Pelo contrário, ao cantar no trabalho, a pessoa, sem deixar de ocupar a posição do *eu*, obliqua-se, pois abre-se à alterocupação por este outro, que assume a posição de sujeito, presentificado no ritual – por conseguinte, o *eu* pode ser, igualmente, alterocupado pelo *daime*, que atua, no trabalho, em conjunto aos demais *seres de luz*. É o hino, como fórmula encantatória, em sua expressão de *fazer* (cantado) e *feito* (recebido, legitimado espiritual e socialmente), portanto, que atualiza a *zona de agenciamentos* em que tais posições

⁶ Sebastião, antes de conhecer o Santo Daime, havia tido experiências com sessões de mesa branca, em que ocorrem incorporações, estando estas relacionadas à sua busca espiritual (cf. Mortimer, 2018; Gregarich, 2011).

⁷ Para a doutrina, o corpo seria um *aparelho* (cf. Rehen, 2007), sendo o aparelhamento um processo distinto da incorporação, pois, nele, “o médium é consciente, ele ouve e percebe que o que vai falar não é seu, que há uma inspiração dentro dele, uma força que o dirige. Ele é apenas um veículo dessa força, um aparelho” (Gregarich, 2011, p. 83).

enunciativas se tornam tangíveis. Por ser uma *zona*, a espacialidade tem de ser considerada, o que traz ao debate outros pronomes, expressos no hino: *aqui* e *nesse* [terreiro]. Para pensar estes dêiticos, relembremos a fala da jovem adepta, e mais precisamente do movimento de seu dedo: “porque hino não é música... [girava o indicador apontando e olhando o entorno] é espiritual” (Rabelo, 2013, p. 151). O espaço por ela apontado é o do cotidiano da comunidade, fora do ritual, em que circula a música. Assim, o espaço do hino seria outro, *espiritual*.

Os trabalhos, sejam bailados ou não, se dão com a formação de um círculo, que só se desfaz momentaneamente, como para o despacho – ou seja, para a toma do *daime* – ou quando é necessário fazer uma *limpeza espiritual*, por vômito ou evacuação. A conformação do espaço, contudo, se efetiva, de fato, com a *corrente espiritual*, originada da *força do daime* – que é, no mais, índice sensível de sua presença vegetal. Ainda, de acordo com Rehen (2007), a formação desta corrente depende da outra forma de controle já aludida, numa elevação e limpeza do *aparelho*, posto ser o *eu superior* capaz de se conectar com o *astral*, espaço de onde vêm os entes extra-humanos que participam do trabalho, dessa mesma corrente. Com o termo “conectar” quero destacar outro elemento levantado pelo antropólogo: o *astral* não é um lugar ao qual se chega e fica, por não ser o *nosso mundo*, sendo este deslocamento transitório, temporário (Rehen, 2007). Assim sendo, a *zona de agenciamento* que se faz presente não é o *astral*, e sim esta espacialidade cartografada pelo trânsito ascendente, que se efetiva com o cantar (o enunciado realizado), em que se dá a obliquação dos sujeitos (Nodari, 2019; 2021), mas não só – dado que o cantar, enquanto ato, soma-se a tantos outros, passando pela ingestão, o bailar (e o sentar e levantar), as orações etc.

Relembro minha experiência. Apesar de já ouvir hinos com regular frequência há alguns anos, a primeira vez que fui a um trabalho foi após começar minha pesquisa de doutorado, sobre poesia e ayahuasca (cf. Boarin, 2024). Logo, meu primeiro contato foi com os *arquivos*, o que não impediu que, pela escuta, eu tecesse uma afinidade com elementos da doutrina por mim percebidos, e de seus sujeitos, a começar pelo Mestre Irineu, mas também com essa forma estética, assimilando a recorrência de elementos formais, constitutivos. Pesando estes dois aspectos, os efeitos das presenças neles presentificadas (cf. Gumbrecht, 2010) também se evidenciaram pelo que é tangível pelos sentidos, como, sigo lembrando de determinadas vivências, a comoção ou a sensação de paz e acolhimento. Nesse esteio, o evento de escuta (e eventual canto) de um hino não é apartado de força ilocucionária – algo que, pelo caráter musical, se dá pela enunciação (aqui enfocada) e pelos elementos melódicos, como revelado nos apontamentos de Rabelo (2013). Mais, os efeitos por mim mencionados indicam algo sobre a minha própria relação com a doutrina, pela caracterização positiva. Nesse sentido, não é totalmente replicável, importando também quem ocupa a posição enunciativa do *eu pesquisador*, o *eu crítico literário*, que não é uma abstração, mas, antes, um corpo, dado que “o corpo é o peso sentido na experiência que faço dos textos” (Zumthor, 2014, p. 27).

Enfocando a aproximação com a doutrina da religião, evidenciada aqui nas narrativas fundacionais e no hino citado, a *zona de agenciamentos* daimista, ligando o salão da igreja ao *astral* e sublinhando a direção ascendente, é presentificada de acordo com diferentes pressupostos doutrinários, que são, na mesma medida, significantes. Sobre estes, vale ressaltar a formulação de Soares (1994, p. 5, grifo meu): “Quem jogar o jogo de linguagem proposto pelo Daime terminará por enriquecer e fortalecer o *idioma religioso*, com o qual investiga suas mirações e explora suas aventuras anímicas pelo cosmos”. Ou seja, quanto mais disposto a seguir o *jogo de linguagem* que a religião (e seus hinos) propõe, mais próximo às significações

concernentes à doutrina, com as quais interpreta sua experiência sensível – o que parte dos efeitos ilocucionários do enunciado encantatório. É neste ponto, diga-se, que o Santo Daime se distancia da *paralaxe pronominal* xamânica, uma vez que sobre as cosmovisões indígenas não é possível falar em doutrina, sendo esta uma especificidade da estrutura religiosa.

Em linhas gerais, tal diferença se desdobra nos deslocamentos e nas ações empreendidos nas também distintas espacialidades conformadas a partir da toma da ayahuasca e de canto animado pela função mágica da linguagem. Isto é, no trânsito xamânico, o especialista empreende deslocamentos multidirecionais pelo sociocosmos, atuando como embaixador, ou tradutor, entre mundos e humanidades (cf. Cesarino, 2011; Kopenawa e Albert, 2015; Faleiros, 2019), fazendo do espaço-tempo que se atualiza (presentifica) no ritual uma *babel polifônica* (Cesarino, 2011), pelo diálogo com o *idioma estrangeiro*. A corrente espiritual da religião, pelo contrário, passa pelo *idioma religioso*, uma língua comum aos que participam da comunidade espiritual – humanos, vegetal e outros extra-humanos, vindos do *astral*. E, ainda que esse idioma se abra a outras línguas, o faz através de uma aliança em termos especificados, compreendidos igualmente pelo idioma daimista – a exemplo da aliança com os orixás.

Descola (2023, p. 527), acerca dessa distinção entre entes em regimes animistas e em sistemas religiosos, chama a atenção para o seguinte aspecto: “enquanto os espíritos são parceiros ou concorrentes que é preciso seduzir, adular ou ludibriar, as divindades estão mais distantes na escala da imanência ao mesmo tempo que mais precisamente situadas no espaço geográfico e social”. As ações necessárias quando em relação com espíritos de cosmovisões indígenas são costumeiramente relatadas em etnografias (cf. Keifenhein, 2002; Langdon, 2002; Cesarino, 2011), enfocando os trânsitos xamânicos e seus perigos. No caso do Santo Daime, em outra direção, agentes como a Virgem, os santos, os orixás e o próprio daime se localizam num plano apartado e distante de nosso mundo; ainda assim, quando conformada a corrente espiritual, *na força* e graças à elevação do *eu*, sua localização ganha tangibilidade, percebida pelos sentidos, mas também pelos efeitos de suas ações – como o ensinar e o curar. Nos termos de Descola (2023, p. 528), estas divindades se veem investidas “de uma função de intermediação entre os humanos e esse ou aquele setor ou população do cosmo”, isto é, entre humanos e os seres do astral. Nesse sentido, para o antropólogo, as religiões conformam um *campo de intervenção fixado*, em que se percebe a sobrevivência “dos vínculos territoriais e das afiliações segmentares” (Descola, 2023, p. 528). No hino lido, os vínculos territoriais se sobrepõem, sendo esta corrente o terreiro de Jesus, aberto por São Miguel.

Unindo vozes

Distinguir os deslocamentos xamânicos dos daimistas auxilia a não incorrer em algumas falsas equivalências, como entre a função de tradutor/embaixador dos xamãs e a de mediador das divindades, como os santos, que deriva nos tipos de relação estabelecidas nessas *zonas de agenciamento*. Tal constatação não elide do debate sobre os hinos uma perspectiva ontológica, se a religião for considerada em termos mais amplos, como “operação graças à qual os humanos instauram publicamente seres e qualidades ontológicas por meio de enunciados, profecias, rituais, imagens” (Descola, 2023, p. 525). Nesse esteio, procurei aqui evidenciar alguns entendimentos nativos sobre os hinos, apreendidos pelas etnografias, não por um valor mimético ou simbólico a ser ajuizado pela crítica literária, mas por entender que as noções

auxiliam a compreender como se dá esse desdobramento do *eu*, sua obliquação (Nodari, 2019; 2021), nos hinos, especificando sua espacialidade e os seres *publicamente instaurados*.

Como visto no início do artigo com as narrativas orais, os hinos conformam um gênero daimista, sendo, portanto, essa reflexão um desejo de se somar a um esforço maior, dada a complexidade poética e narrativa da religião ayahuasqueira. Tendo isto em vista, os cânticos da religião expressam maximamente a correlação entre a palavra e seus efeitos pragmáticos, o que reafirma aos Estudos Literários a importância do corpo e do conhecimento incorporado, adquirido pelo *repertório*, mesmo se em contato com o *arquivo*, uma vez que entender a função precípua dos hinos passa pelo contexto ritual. Pensando nisso e voltando à minha experiência, falava como a escuta dos hinos sem ir aos trabalhos me aproximou, em alguma medida, da doutrina daimista e de seus agentes, algo percebido por efeitos de presença, ainda que estes estivessem centrados na dimensão do desejo (Zumthor, 2014), posto que a comoção, por exemplo, não se desdobra (pode se desdobrar) num efeito de maior alcance pragmático, como a cura. A distinção, por sua vez, se perfaz na ausência do daime e, por conseguinte, de seu índice sensível: a *força*. Ela, só pude sentir nos trabalhos, ao dividir o espaço-tempo com os adeptos, o *daime* e os demais seres que os hinos invocam. Logo, entendo a *participação* relevante para a crítica literária não somente pela apreensão das categorias nativas em si, mas pela voltagem pragmática da experiência, que sublinha a outridade envolvida nesta poética. Ou seja, ao colocar o corpo no centro dos debates da disciplina, o estudo dos hinos se volta ao questionamento metodológico, convocando à experiência radical com a palavra.

Por último, considerar a participação no debate crítico, lançando o olhar comparativo entre o conhecimento incorporado e os arquivos, não passa pela adesão à crença, por “mobilizar as categorias de superstição, crença ou eficácia simbólica na tentativa de explicar” a *zona de agenciamentos* presentificada pelos hinos, mas por compreender que a agência do *daime professor* e os seres que com ele atuam requerem “um meio que não responde às demandas científicas”, modernas (Stengers, 2017, p. 05). Passa, portanto, por uma vivência neste outro meio, pela assunção da presença do sujeito-pesquisador, de seu corpo, que aprende, precisando, para isto, estabelecer uma relação, ao se colocar em movimento, através das alterocupações avivadas pela fórmula encantatória dos hinos. Nesse sentido, tal vivência, trazida às reflexões metodológicas da disciplina, aponta não para uma maior reflexividade, mas, como visto com Nodari (2019; 2021), para uma obliquação, possível somente se levada a sério a agência vegetal, do *daime*, e dos seres extra-humanos, com eles aprendendo.

Referências

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy. Música, tradução e linguagem na diáspora do Santo Daime. *Rev. Antropol.* (São Paulo Online), São Paulo, v. 60, n. 1, p. 165-192, 2017.

ASSIS, Glauber Loures de. *Encanto e desencanto: Um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo*. 2013. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

BOARIN, Fernanda Vivacqua. *Cantos do cipó – poesia, ayahuasca e agência*. 2024. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024.

BOARIN, Fernanda Vivacqua. A insuficiência do eu lírico: um debate ontológico a partir dos cantos marubo, traduzidos por Pedro Cesarino. *O eixo e a roda: revista literatura brasileira*, Belo Horizonte, v. 34, n. 2, p. 85-100, 2025.

CALLICOT, Christina. Comunicação entre espécies na Amazônia Ocidental: a música como forma de conversação entre plantas e pessoas. *caderno de leituras*. n.71. São Paulo: Chão da Feira, jul. 2017.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska – poética do xamanismo a Amazônia*. São Paulo: FAPESP; Perspectiva, 2011.

DESCOLA, Philippe. *As formas do visível – uma antropologia da figuração*. Tradução de Mônica Kalil. São Paulo: Editora 34, 2023.

FALEIROS, Álvaro. A poética de traduzir de Pedro Cesarino: na partilha das águas. In: FALEIROS, Álvaro. *Traduções canibais – uma poética xamânica do traduzir*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2019. p. 135-156.

FALEIROS, Álvaro. Acompanhamento para cantos em movimento caracol. In: AMARANTE, Dirce Waltrick do; GUERINI, Andréia; LIBRANDI, Marília (org.). *As Línguas da tradução*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2022a. p. 15-39.

FALEIROS, Álvaro. O monismo ontológico de Luís Augusto Fischer em Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio. *Exilium*, n. 4, p. 267-302, 2022b.

GOULART, Sandra Lucia. *Raízes culturais do santo daime*. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural e Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996. Disponível em: https://www.neip.info/downloads/t_sandra_encontro.pdf. Acesso em: 21 maio 2023.

GREGANICH, Jéssica. O axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 12, n. 19 p. 77-106, jan./jun. 2011.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

KEIFENHEIN, Bárbara. Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras; Fapesp, 2002. p. 97-127.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu – palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso de ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LANGDON, Esther Jean. A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras; Fapesp, 2002. p. 69-93.

LUNA, Luís Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Mercado das Letras; Fapesp, 2002. p. 181-200.

MENDONÇA, Fernanda Cougo. A poesia oral de um sábio da floresta: fragmentos e diálogos. *Boitatá*, Londrina, n. 33, p. 19-34, jan.-jun. 2022.

MENDONÇA, Fernanda Cougo. Luiz Mendes e os hinos: notas de uma (voz) poética daimista amazônica. *Arteriais*. Revista do ppgartes, Belém, v. 11, n. 19, 2025.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe* – Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA; ABESUP, 2011. p. 510-528.

MORTIMER, Lucio. *Bença, Padrinho!* A história do expansor da religião do Santo Daime. São Paulo: ICEFLU, 2018.

NARBY, Jeremy; PIZURI, Rafael Chancari. *Plantas mestras* – Tabaco e Ayahuasca. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2022.

NODARI, Alexandre. Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária. *Estudos lit. bra. Contemp.*, Brasília, n. 57, p. 1-17, 2019.

NODARI, Alexandre. Aparentar(-se) a outro: elementos para uma poética perspectivista. *Organon*, Porto Alegre, v. 36, n. 72, p. 306-346, jul./dez. 2021.

NODARI, Alexandre. A função mágica do discurso: esboço para uma teoria geral do sujeito zero. In: CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; VELDEN, Felipe Vander; ROCHA, Hélio Rodrigues da. (org.) *Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas* – Perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos. São Carlos, SP: Editora de Castro, 2023. p. 91-118.

PERLONGHER, Néstor. *Prosa plebeya* – Ensayos 1980-1992. Buenos Aires: Ed. Colihue, 1997.

PERLONGHER, Néstor. *Poemas completos*. La Flauta Mágica, 2014.

RABELO, Kátia Benati. A “música” do Daime. In: RABELO, Kátia Benati. *Daime Música* – identidades, transformações e eficácia na música da doutrina do Daime. 2013. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-graduação em Música, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013. p. 149-210.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. *Recebido e ofertado*: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. 2007. 240 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: SOARES, Luiz Eduardo. *O rigor da Indisciplina*: ensaios de antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Rêlume Dumará, 1994.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Caderno de leituras*, São Paulo, Ed. Chão da Feira, maio 2017.

SURGHI, Carlos. Barroco y éxtasis em Néstor Perlongher. *Revista Chilena de Literatura*, n. 86, p. 215-235, abr. 2024.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório* – performance e memória cultural nas Américas. Tradução de Eliana de Lima. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

TAYLOR, Diana. *Performance*. Tradução de Margarida Goldsztein. São Paulo: Perspectiva, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2007. p. 24-29.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 347-399.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2014.