**SE O MUNDO SE TRANSFORMA, QUEM SOU EU PARA NÃO ME
TRANSFORMAR? – O EU E O OUTRO EM UMA PESQUISA SOBRE OS
HINOS DO SANTO DAIME**

**IF THE WORLD CHANGES, WHO AM I NOT TO CHANGE? – THE SELF
AND THE OTHER IN A RESEARCH ON THE SANTO DAIME HYMNS**

Fernanda Vivacqua Boarin (UFRGS)

fernandavivacqua@gmail.com

RESUMO: *Com este artigo, desenvolvo uma discussão sobre o eu e o outro nos hinos da religião brasileira Santo Daime. Esse debate é trazido tendo como enfoque o eu pesquisador e as questões epistemológicas que o estudo da poética suscita. Para tanto, em um primeiro momento, apresento a concepção de eu na doutrina daimista (REHEN, 2007), destacando a rede de agentes formada em seus rituais e cosmovisão. Após, trago as contribuições dos Estudos da performance, para refletir sobre como este eu se constitui através de uma prática incorporada – que é, justamente, os rituais, nos quais os hinos são entoados. Por fim, procuro entrecruzar essa discussão com a pesquisa no campo dos Estudos literários, pensando como o jogo enunciativo proposto pela poética daimista se imbrica a problemática ontológica da enunciação, recorrendo, para tanto, às contribuições de Nodari (2015; 2019) sobre obliquação e experiência literária.*

PALAVRAS-CHAVE: Santo Daime; experiência literária; performance; epistemologia.

ABSTRACT: *With this article, I develop a discussion about the self and the other in the hymns of the Brazilian religion Santo Daime. This debate is brought up focusing on the researcher self and the epistemological questions that the study of poetics raises. Therefore, at first, I present the concept of self in the Daime doctrine (REHEN, 2007), highlighting the network of agents formed in their rituals and cosmovision. Afterwards, I bring the contributions of Performance Studies, to reflect on how this self is constituted through an incorporated practice – which is, precisely, the rituals, in which the hymns are sung. Finally, I try to intertwine this discussion with research in the field of Literary Studies, thinking about how the enunciative game proposed by the daimist poetics overlaps with the ontological problematic of enunciation, using, for that, the contributions of Nodari (2015; 2019) on obliqueness and literary experience.*

KEYWORDS: Santo Daime; literary experience; performance; epistemology.

Introdução

Este texto nasceu motivado pela sensação de ausência, disparada pela impossibilidade de *estar em campo*, para dar continuidade à pesquisa que desenvolvo no doutorado. Na investigação na pós-graduação, em linhas gerais, tenho como objetivo desenvolver uma leitura comparada de três poéticas que envolvem a toma da bebida psicoativa ayahuasca – os poemas de Júlia de Carvalho Hansen, reunidos no livro *Seiva, veneno ou fruto* (2018), as traduções dos cantos mitológicos dos Marubo, feitas e organizadas pelo antropólogo Pedro Cesarino, em *Quando a Terra deixou de falar* (2013), e os hinos da religião brasileira Santo Daime. Assim, dois dos meus interlocutores se apresentam pela palavra escrita – via criação e tradução –, o que, dentre outros desdobramentos, me permite um contato direto com estas poéticas¹. Não é o caso dos hinos do Santo Daime, como esmiuçarei melhor à frente. Por serem medulares para o ritual da doutrina de origem amazônica, os hinos só se realizam totalmente nas cerimônias da religião, nos *trabalhos* – como são denominados os rituais daimistas. Tendo isso em vista, o projeto de pesquisa prevê a minha participação em *trabalhos* do Santo Daime, para que haja o contato com as diferentes presenças que ali se agenciam – como os cantados nos hinos, os adeptos e a própria ayahuasca. Contudo, como sabemos, desde 2020, os trânsitos físicos ficaram impossibilitados pelo surgimento do vírus Covid-19, o que fez com que muitas igrejas da religião suspendessem seus trabalhos, ou, ao menos, deixassem, temporariamente, de abrir suas portas às pessoas que não são da doutrina. Logo, não pude participar de nenhuma cerimônia até hoje, e, com isso, fui abatida pela sensação de ausência, anteriormente referida.

Motivada pelo sentimento, fui, dentro de casa e de mim, destacando alguns apontamentos, que, aqui, desenvolverei. Antes, entretanto, considero importante apresentar, ainda que brevemente, a ayahuasca e o Santo Daime. A ayahuasca é uma bebida preparada a partir de um cipó – o jagube, no léxico daimista – e uma folha – a chacrona –, e tem como propriedade psicoativa a DMT – dimetiltriptamina. De origem amazônica, a ayahuasca – com seus diferentes nomes, tais como yagé, vegetal, hoasca etc. – é central em diversas culturas

¹ Vale ressaltar que, em relação a *Quando a Terra deixou de falar* (CESARINO, 2013), o meu interesse recai sobre o processo tradutório de Cesarino. Por este motivo, afirmo o acesso direto à poética transcriada via tradução.

ameríndias, o que expõe a multiplicidade do fenômeno ayahuasqueiro, muitas vezes indefectível para a ciência ocidental, como expressa Luna (2005), ao afirmar que a taxonomia da ayahuasca envolve mais de duzentas outras plantas, a depender da cosmologia que com ela se relaciona – e estas plantas, por sua vez, na maioria das vezes, não são distinguidas pelos pesquisadores. Mas, apesar do caleidoscópio farmacológico e cultural em torno da bebida, há alguns elementos que chamam a atenção, pela presença reiterada: a compreensão da ayahuasca como uma planta de poder, ou planta *conmadre*, e os cantos, que acompanham parte significativa dos rituais nos quais se entra em contato com esse ser vegetal. Nas palavras de Beatriz Labate e Gustavo Pacheco (2009, p. 15), os cantos podem ser encontrados em diferentes rituais, “seja entre os povos indígenas da América do Sul, seja entre as populações mestiças e caboclas da Amazônia, seja em sofisticados resorts no Peru [...]”, seja nas religiões brasileiras ayahuasqueiras – União do Vegetal, Barquinha e, precisamente, o Santo Daime.

A alcunha de *planta professora* não é metafórica. Como afirma Callicot (2017), ao abordar os Ícaros – cantos xamânicos de culturas indígenas da Amazônia Central. Para a autora, esses cantos ritualísticos têm interferência e efeito prático na vida material destas comunidades, uma vez que a ayahuasca, longe de ser uma *substância*, é um agente, um sujeito, que entra em contato com as pessoas – e a elas ensina. A poeta Júlia de Carvalho Hansen (2017, p. 5) reafirma essa concepção, ao falar sobre sua experiência em um retiro xamânico: “os xamãs que conheço também relatam que as plantas é que ensinam a cantar [...]”. É através de tomas aprofundadas das plantas que os ícaros (os cantos) são aprendidos, gestados, mediados e criados por uma pessoa”. Essas cosmologias, portanto, não compartilham conosco, ocidentais, uma mirada que segrega o ser humano de outros seres, divididos entre aqueles que podem arrogar para si o estatuto de sujeito, e os que não. Pelo contrário, indo de encontro à sistematização de Viveiros de Castro (2007) acerca das cosmologias amazônicas, estas culturas ayahuasqueiras teriam como base de sua cosmovisão o perspectivismo, isto é, uma epistemologia “segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além de seres humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 32). Apesar de não ser meu objetivo, neste momento, me aprofundar no rico pensamento desenvolvido por Viveiros de Castro, destaco sua consideração sobre as culturas vegetalistas., que difere daquelas que têm nos animais as “figuras prototípicas da alteridade”: “[...] nas culturas da Amazônia ocidental, em especial naquelas que fazem uso de alucinógenos, a personificação das plantas parece ser ao menos tão saliente quanto a dos animais [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 357).

Voltando ao Santo Daime, entendo que podemos encontrar uma visão próxima sobre o daime, considerado em sua agência² – nome da ayahuasca na doutrina –, como demonstra o hino “Sou o Daime”, da Madrinha³ Suzana Pedalino, da igreja Céu do Gamarra, localizada no Sul de Minas Gerais: “Sou o daime, o ser divino, o mestre Juramidam, que vem para revelar todos teus pensamentos, guardados em teu seio, liberto teus sentimentos”⁴. Isso não significa, entretanto, que haja homogeneidade – como se pode perceber pela coincidência entre o daime e o mestre da doutrina. Juramidam é o nome espiritual dado a Raimundo Irineu Serra, ou Mestre Irineu, fundador da doutrina nos anos 1930. Labate e Pacheco (2009), ao apresentarem a cosmologia própria da fundação do Daime, destacam que, já na década de 1920, Irineu, seringueiro e semianalfabeto, teria iniciado seu contato com a bebida, a partir de seu convívio com índios e caboclos amazônicos. Com a ingestão regular, o homem passa a receber ensinamentos de uma entidade espiritual, tida como a Rainha da Floresta e, mais tarde, identificada como Nossa Senhora da Conceição. Com os ensinamentos, aos poucos começam a chegar algumas melodias sem letra, as chamadas, ou chamados, e, posteriormente, os hinos – que, com o tempo, se agruparam no primeiro hinário do Santo Daime, chamado “O Cruzeiro”, com 132 hinos recebidos pelo Mestre Irineu (LABATE; PACHECO, 2009).

Logo, a religião brasileira, nascida dentro da floresta amazônica, é marcada por um forte sincretismo – dentre outros, pelo contato com as culturas vegetalistas, com as religiões de matriz africana e com a doutrina de matriz cristã, reconhecendo e ressignificando figuras importantes desta – a exemplo do mestre Irineu, identificado como Jesus Cristo, ou o importante líder Padrinho Sebastião, identificado como São João Batista. A partir dos anos 1970, justamente através da linha comandada pelo Padrinho Sebastião, a religião se expande em direção ao Sul do país e, posteriormente, se internacionaliza – fazendo com que ela ganhe inúmeros adeptos ao redor do globo e, principalmente, no país (RAMOS FILHO, 2016). E, se os cantos xamânicos são o que permitem aos membros destas culturas ameríndias ouvir e

² Em estudos futuros, acredito ser necessário colocar em tensão, e com profundidade, o perspectivismo ameríndio, sistematizado por Viveiros de Castro (2007; 2013), e o Santo Daime, sublinhando, para tanto, seus aspectos doutrinários, mas também as diversas influências e linhas de conhecimento da religião ayahuasqueira. Aqui, entretanto, interessa-me trazer o perspectivismo, junto às ideias de Callicot (2017), pela dimensão de agência do daime, algo verificável na literatura dedicada aos estudos sobre o Santo Daime. Com isso, procuro não diferenciar as formas de contato e interlocução da doutrina a outras, consolidadas via representação das divindades e pela centralidade do texto escrito.

³ Os termos padrinho e madrinha designam os dirigentes da religião e de determinada igreja do Santo Daime. Assim, diz-se, por exemplo, que a Igreja Céu do Gamarra tem como padrinho o dirigente Fábio Pedalino e como madrinha a dirigente Suzana Pedalino.

⁴ O hino “Sou o Daime” é o de número 75, do hinário “Império do Sol”. Sua gravação pode ser conferida em: <https://santodaime.com/hinarios/>

aprender com a ayahuasca, no Santo Daime, por sua vez, os hinos configuram o principal veículo doutrinário da religião. Isso porque as cerimônias consistem, basicamente, na toma do daime, através dos despachos, e no canto dos hinários escolhidos para a cerimônia, que são acompanhados pelo bailado – ou, ao menos, o são nos chamados *trabalhos de farda branca*, dado que, outros, como os *trabalhos de farda azul*, consistem nos despachos e na escuta dos hinos, já agora sentados, sem a movimentação corpórea (LABATE; PACHECO, 2009).

Falarei, na próxima seção, detidamente, dos hinos e como eles se relacionam com a noção de *eu* no Santo Daime. Porém, julguei necessário fazer essa apresentação aos leitores, não apenas porque esse pode ser um universo distante das pessoas, mas, sobretudo, por constatar que os Estudos literários se debruçaram pouco sobre essa poética religiosa – se comparado com outras áreas e, em especial, com a Antropologia. Dito isso, retomo a questão que motivou a escrita deste artigo: o desejo de presença e a ausência imposta pela pandemia. Ora, se, como pesquisadora de poesia, meu interesse recai sobre uma poética oral, que só se efetiva em contexto ritual, parto do princípio de que a participação é fulcral para a elaboração de uma leitura crítica. Mais, como também será desenvolvido adiante, a relação do pesquisador com a doutrina não parece ser uma questão menor, tendo em vista que o que está em jogo é uma incessante relação entre sujeitos – o que inclui a pesquisadora –, e não a sistematização de um olhar *sobre* um objeto. Considerando esses pressupostos, o presente texto se concentrará nos seguintes aspectos: a noção de *eu* na doutrina do Santo Daime; o corpo e a performance na constituição desse *eu*, e, por último, as implicações ontológicas desta cosmovisão, tendo, para tanto, como ponto de partida as contribuições de Alexandre Nodari (2015; 2019) acerca da obliquação do sujeito no texto literário.

Por fim, o desejo. Apesar nunca ter ingerido ayahuasca, o daime ronda a minha vida há, pelo menos, sete anos. Em 2014, conheci meu companheiro, que, à época, desenvolvia sua pesquisa de mestrado em Antropologia, sendo sua etnografia no Céu do Gamarra – igreja por ele frequentada, antes mesmo da investigação. Desde esse momento, conheci muitas pessoas com diferentes envolvimento com o Santo Daime, fardados⁵ ou não. Assim, não me faltaram convites para ir a um trabalho. Entretanto, nesse período, estava assimilando uma outra experiência com o sagrado – entre 2006 e 2012, fiz parte de uma organização esotérica – e decidida a me dar um “tempo de descanso” de círculos religiosos. Não ir aos trabalhos, contudo, não me afastou completamente da religião. De lá para cá, não só passei a ouvir com

⁵ Fardados são os adeptos iniciados na doutrina. O termo faz referência à farda: roupa ritual utilizada pelos adeptos.

regularidade os hinários – e, em especial, os hinários do padrinho Fábio Pedalino e da madrinha Suzana Pedalino –, como a desenvolver uma relação com as figuras centrais da religião, para quem, usualmente, dirijo minhas orações. Com o tempo, me cresceu um incômodo por não ir a uma igreja daimista, mas, como isso coincidiu com o final do mestrado, decidi que gostaria de ter essa vivência enfocando esse corpo pesquisador, em tudo perpassado pela minha dimensão pessoal – porque o corpo, afinal, é um só. Eu sei que esse nível de subjetividade é, historicamente, estranho aos gêneros textuais acadêmicos, que, muitas vezes, se arrogam de uma suposta objetividade. Entretanto, não faz o menor sentido escrever artificializando uma distância inexistente. Na contramão, entendo que a pesquisa, em sua potência epistemológica, se constrói através da subjetivação dos agentes em diálogo. A pesquisadora não é transparente nesse processo, mas parte ativa, como tentarei demonstrar nas linhas seguintes. O desejo, com sua substancialidade própria, igualmente, não o é.

O eu na doutrina do Santo Daime

Para apresentar a concepção de *eu* no Santo Daime, recorro à dissertação de mestrado do antropólogo Lucas Kastrup Fonseca Rehen (2007), intitulada *Recebido e ofertado – a natureza dos hinos na religião do Santo Daime*, na qual o pesquisador discute em profundidade a questão dos hinários na religião, a partir de sua etnografia em algumas igrejas da cidade do Rio de Janeiro, todas pertencentes ao CEFLURIS⁶, linha da doutrina que segue os preceitos do Padrinho Sebastião Mota, para além dos do Mestre Irineu – estes reconhecidos por todas as linhagens da religião. Dito isso, passo agora a descrever com um pouco mais de detalhes como os hinos se fazem presentes, e centrais, na doutrina. Como aponta Rehen (2007), o calendário de rituais do Santo Daime é extenso e engloba uma série de tipos específicos de cerimônias, tais como os “trabalhos de concentração”, nos quais não há o bailado, os “trabalhos de cura” e “os trabalhos de hinários”, que podem se dar, dentre outros, em datas de aniversário ou de falecimento de alguma liderança da religião, e, também, nos feriados católicos.

Para cada sessão da liturgia, é definido previamente qual conjunto de hinos será cantado. Muitas das vezes, são entoados hinários completos, mas, em sessões específicas, como as de cura, podem ser agrupados hinos de diferentes hinários que tematizem o ritual do

⁶ O Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS).

dia. Assim, a cerimônia dos trabalhos de hinário consiste, basicamente, na toma do daime, os chamados *despachos*, e no canto dos hinos pré-estabelecidos, acompanhado pelo bailado e pelo maracá. Os adeptos se posicionam em fileiras, formando um círculo dividido por gênero, tendo no centro um altar – a mesa, onde se posicionam os músicos, que acompanham os hinários com instrumentos. Ainda, tal qual os músicos têm uma grande responsabilidade na condução do trabalho, pela questão melódica, há as *puxadoras*, ou seja, adeptas fardadas que, situadas nas primeiras filas destinadas às mulheres, iniciam, “puxam” os hinos, sendo seguidas pelos demais. As cerimônias podem chegar a doze horas de trabalho, com um intervalo no período (REHEN, 2007). Rehen (2007), ao descrever esses aspectos do ritual daimista, chama a atenção para dois pontos: primeiro, as diferenças existentes entre as igrejas, fazendo com que essas cerimônias não sejam idênticas entre si; e segundo, o pouco espaço para o improviso e para as originalidades individuais – a exceção, em relação a isto, se dá na entonação e na velocidade em que os hinos são entoados.

Mas, o que cantam os hinos? Segundo o antropólogo, os hinos trazem temáticas diversas, como os “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 o relato “de tempos míticos do universo “católico” [...] e “mitos de origem” da doutrina” (REHEN, 2007, p. 76). Além disso, por vezes, o hino, por falar de determinado assunto, é cantado no momento da execução da ação correlata, como é o caso dos hinos que abordam o despacho. Ainda, é importante explicitar quais são os seres aos quais Rehen se refere, porque a presença destas figuras nos hinos não seria alegórica, ou uma mera representação. Pelo contrário, são presenças com as quais se relaciona (ou pode se relacionar, a depender do desenvolvimento espiritual do participante), tanto no momento do ritual quanto no processo de recebimento dos hinos. Vejamos, juntos, o que Rehen fala sobre o assunto, tendo como ponto de partida o relato de seus interlocutores:

Os depoimentos que coletei variam bastante em relação a uma definição da identidade dos “seres”, doadores originais dos hinos. Deus é citado, elementos da natureza como o sol, a lua, as estrelas, o vento, o mar, a floresta, assim como arquétipos católicos tais como Jesus Cristo, Virgem Maria, São João, São José, anjos e arcanjos, entidades e orixás do tipo Iemanjá, Ogum e “caboclos” e até antigos padrinhos como Sebastião Mota de Melo e o próprio Mestre Irineu ou entes queridos já falecidos – conforme apresentado em muitas letras de hinos – mas a resposta de uma das entrevistadas, que também não é única a descrever assim, ajuda a prosseguir com a minha análise: “[De quem você recebe os seus hinos?] Eu imagino que seja do meu Eu Superior” (REHEN, 2007, p. 116, grifos do autor).

O excerto acima traz muitas considerações. Já na primeira linha, surge uma informação sobre o processo de feitura dos hinos. Eles não são, segundo a cosmologia nativa, criados ou inventados⁷, mas recebidos pelo adepto – a maioria, fardados – e, por conseguinte, ofertados por outros seres. Assim, segundo Rehen (2007), os hinos não teriam uma autoria, ou seriam um processo de acesso à intuição ou à inspiração. Para a religião e seus adeptos, os hinos são recebidos através de “dádivas de seres sobrenaturais que as oferecem para os adeptos – nesse caso chamados de ‘aparelhos’ – que apenas as ‘recebem’ para então cantar em conjunto com outros membros do grupo” (REHEN, 2007, p. 108). Logo, o daimista se enxerga como um receptáculo, um aparelho, que, se sintonizado, pode receber um hino que não é seu, mas de algum dos seres do astral, que lhe comunica tanto a melodia quanto a letra do hino. Outros elementos desse processo são relevantes e precisam ser destacados.

De partida, o recebimento dos hinos não é uma experiência pela qual todos os adeptos passam. Na contramão, a quantidade de hinos recebidos varia e, segundo interlocutores de Rehen (2007), o recebimento de muitos hinos pode chegar a gerar algum tipo de desconfiança, em especial se for um adepto com menos tempo ou envolvimento na doutrina. Também, dentro desse processo, não é esperado que as pessoas façam alterações no hino recebido, a não ser que seja um ajuste vindo diretamente desse outro plano, dos outros seres, do astral. Nesse caso, o aparelho se afina e, ao cantar o hino, percebe alguma parte da letra ou da melodia que precisa ser alinhada, modificada. Por último, há a valorização da memória e da oralidade. No início da doutrina, os hinos não podiam ser anotados, fazendo com que os adeptos os aprendessem e decorassem ao longo dos trabalhos. Com a expansão do Santo Daime, os hinários começaram a ser transcritos para cadernos, utilizados nas cerimônias, principalmente pelos neófitos, ainda não familiarizados com os hinos. Igualmente, surgiram, com o tempo, gravações dos hinos, muitas delas disponibilizadas na internet, ouvidas pelos adeptos fora do ritual, seja para a realização de orações ou outras práticas fora dos trabalhos rituais (REHEN, 2007). Ademais, a memória, longe de ser apenas um indicativo de dedicação, liga-se ao centro da formação espiritual dos adeptos. Como relata um daimista a Rehen (2007), um hino que se recebe nunca se esquece, pois este é guardado no *coração*.

Guardar no coração não é apenas uma imagem. Retomando a citação do antropólogo, para além de todos os seres – entre figuras sagradas e elementos da natureza –, o hino é recebido por um *eu superior*. Para discutir o que seria esse *eu*, Rehen (2007) recorre aos

⁷ Rehen (2007), inclusive, destaca que o termo “invenção” é pejorativo, ao se falar de um hino, demonstrando desconfiança em relação a ele.

acúmulos da Antropologia das emoções, ressaltando como o pensamento ocidental – através das correntes científicas, psicológicas e filosóficas – enquadrrou as emoções como um indicativo da “essência”, coadunando-se a signos tais como natureza, subjetivo, “pré-social” (REHEN, 2007, p. 107). Por óbvio, essa afirmativa remonta o binarismo logocêntrico que divide natureza e cultura, corpo e mente e, finalmente, razão e emoção – atribuindo à emoção e aos seus correlatos um valor negativo. Na cosmovisão do Santo Daime, entretanto, essa equação, em uma mirada inicial, é invertida. O recebimento dos hinos é um bom exemplo de como isso se dá. Para receber um hino, o adepto deve aprender a ouvir o que os seres lhe dizem – no Santo Daime, ouvir e cantar são ações simultâneas – e não deve deixar que o pensamento interfira, tendo que se ligar aos “bons sentimentos” – de acordo com os preceitos da doutrina, reinterpretando múltiplos elementos do catolicismo –, como o amor e a alegria (REHEN, 2007).

De acordo com o antropólogo, a cosmologia daimista instaura um outro tipo de controle, no qual o pensamento e o ato reflexivo devem ficar em “segundo plano”. E, mais que um outro controle, espera-se, ao menos no recebimento dos hinos, um sentimento incontrolável: “mas essa ‘falta de controle’ é a sua legitimidade, que o separa de uma música ou de uma troca comum e lhe dá autenticidade” (REHEN, 2007, p. 118). Se a razão controlar esse processo, o aparelho não estará limpo o suficiente para o recebimento do hino, e o adepto buscará interferir no que um ser lhe diz – ou seja, não consegue escutar. “Não poder controlar o ‘recebimento’, não interferir no processo, é tudo que o daimista quer a partir do momento que entende a gramática da entrega de hinos” (REHEN, 2007, p. 118). Para além da feitura dos hinos, o controle dos pensamentos e a fixação em maus sentimentos pode atrair “seres inferiores” – que se ligam a sentimentos como o ciúme e o rancor (o que se desdobra na interpretação dos conflitos dentro de cada igreja).

Dessa maneira, o *eu superior* “seria a expressão do ‘coração’ e dos ‘altos seres da Corte Celestial’ destacados nas mensagens dos cânticos – como Jesus Cristo e a Virgem Maria” (REHEN, 2007, p. 147), e o acesso a ele um caminho em duas direções – uma para fora, no trabalho, e outra para dentro, no sentido do coração. Todos estes pares – sentimentos e pensamentos, *eu superior* e sua contraparte, *eu inferior*, seres superiores e inferiores – podem fazer com que pensemos que o binarismo se mantém na constituição do *eu daimista*. Rehen (2007) argumenta, entretanto, que essa dualidade desaparece se alcançada a corrente do astral. Isto é, se os adeptos, no ritual, estão na “força do daime”, posicionados no círculo – a materialização dessa corrente –, cantando e bailando, e buscando esse “descontrole” do

emocional, então é formada, ainda que provisoriamente, essa corrente, que dá o acesso ao astral e permite que se escute o que os seres desse plano dizem.

Feita essa explicação sobre os hinos, sua centralidade nos rituais daimistas e o vínculo entre eles e a concepção de *eu* na religião, acredito que já seja possível avançar na reflexão. Para tanto, trago as duas primeiras estrofes de “Eu vivo na floresta” – hino 06 do hinário “O justiceiro – Comitiva”, do padrinho Sebastião⁸:

Eu vivo na floresta
Eu tenho os meus ensinamentos
Eu não me chamo Daime
Eu sou é um ser divino

Eu sou um ser divino
Eu venho aqui para te ensinar
Quanto mais puxar por mim
Mais eu tenho que te dar.

Como se pode ver na primeira estrofe do hino, o próprio daime é um ser divino, um agente, ou, retomando as considerações da abertura do artigo, uma planta professora (CALLICOT, 2007; VIVEIROS DE CASTRO, 2013), que ensina àqueles que querem aprender – os que dela “puxam” este ensinamento. Aprender, por sua vez, envolve o canto e o silêncio, pois é preciso aprender a ouvir o que os seres dizem, inclusive a planta. Logo, se o interesse de pesquisa é estudar essa poética religiosa, acredito que seja necessário entender como estes diferentes agentes se relacionam e como os hinos e o bailado, partes fundamentais do ritual, constituem uma forma de acesso a este contato. Além disso, a poética daimista só se efetiva, isto é, só *faz* o que se propõe, quando é formada a corrente espiritual no trabalho.

Todos esses elementos me levaram a duas questões. Por um lado, fica patente que o desejo de *fazer campo* nada mais é que levar a sério a cosmovisão daimista e buscar um contato com os agentes que se imbricam nos hinos. Quantas perdas teria, por exemplo, ao escusar uma tentativa de diálogo com a ayahuasca, e, mais precisamente, com o daime? Isto, por sua feita, me aproxima, epistemologicamente, do corpo, e de sua centralidade na experiência desta poética. Por outro lado, subjaz uma discussão ontológica: se a constituição do eu daimista envolve uma rede de sujeitos, agentes em diálogo, como podemos compreender este *eu* expresso nos hinos, tal qual ocorre no hino do padrinho Sebastião? Ao meio de tudo isto, está o eu pesquisador, este outro agente, talvez parte, talvez um pouco intrometido, que, na mesma medida, assume posição neste jogo de subjetivações.

⁸ A gravação do hino pode ser conferida em: <http://hinos.santodaime.org/>

Santo Daime e performance: notas sobre o corpo

A etnografia de Rehen (2007) nos permite compreender como a cosmologia daimista e os hinos se efetivam enquanto uma prática incorporada, o que, por conseguinte, pressupõe a participação ritual – através da ingestão do daime, do entoar os hinos, do bailado, entre outros. Por este motivo, fui levada a uma aproximação com os Estudos da performance – um amplo e difuso campo de estudos, surgido nos anos 1970 e com forte expressão no contexto atual. Como apontam Carlson (2010) e Taylor (2013), o significado da palavra “performance”, tal qual a delimitação de sua área de estudos, é de difícil definição, dada a pluralidade em torno destas, fortemente marcadas pelos acúmulos das pesquisas da Antropologia e das Artes cênicas. Paul Zumthor (2014, p. 33) indica a mesma indefinição acerca do conceito de performance, mas destaca que ela “está fortemente marcada por sua prática [...] cujo objeto de estudo é uma manifestação cultural lúdica não importa de que ordem (conto, canção, rito, dança), [...] sempre constitutiva de forma”. Assim, Zumthor articula as noções de prática e de manifestação cultural, consubstanciada em uma forma definida, com o intuito de discernir o que seria objeto dos Estudos da performance. Nesse sentido, para o autor, uma arte verbal demarcada por uma prática – como o canto ou a leitura – poderiam incluir-se nesse campo de análise.

Ainda perseguindo a compreensão sobre performance, Diana Taylor afirma que, apesar dos Estudos da performance serem recentes, o mesmo não se pode dizer sobre as práticas performáticas, uma vez que estas “existem desde que existem pessoas” (TAYLOR, 2013, p. 39), sendo elas entendidas enquanto “atos de transferência vitais, transmitindo o conhecimento, a memória e um sentido de identidade social” (TAYLOR, 2013, p. 27). A noção de “atos de transferência”, para a autora, é central, pois ela elucida como as performances não estão circunscritas pela representação (a teatralidade), nem são passíveis de descrição, como a etnográfica, sem a perda de sua dimensão epistemológica. Isso porque as práticas incorporadas, nas performances, ao serem atos de transferência de memória e de conhecimento, se revelam como uma epistemologia outra, centrada no corpo e na participação, e não na construção de sentido. Logo, para a autora, mais que estudar práticas performáticas, a contribuição do campo se daria, justamente, pelo contato com uma epistemologia outra, alargando nossa compreensão sobre o processo de construção do conhecimento. Para me fazer entender, aqui, faço um parêntese.

A exemplo das considerações de Rehen (2007) sobre o binômio razão e emoção, os estudiosos da performance chamam a atenção para como a cultura ocidental sobrepujou o corpo, colocando-o como uma contraparte negativa da razão. Por conseguinte, a construção – e a transmissão – de conhecimento centrou-se no ato de depreender o sentido – o sentido do fenômeno, do objeto, da arte verbal. Assim, como explicita Gumbrecht (2010), apesar das mudanças teóricas ao longo dos séculos, persistiu a compreensão do mundo como algo a ser interpretado, o que “quer dizer ir além da superfície material ou penetrar nessa superfície para identificar um sentido (isto é, algo espiritual) que deve estar atrás ou por baixo dela” (GUMBRECHT, 2010, p. 48). O autor, ademais, vincula o sentido a “algo espiritual”, ao pensá-lo como uma problemática derivada da noção de autorreferência humana. Ou seja, alude à tradição ocidental, ancorada na metafísica, que identifica o humano, em essência, como uma entidade incorpórea, apartada do mundo, e, por isso, capaz de analisar o outro com distanciamento e em profundidade. Essa separação, por sua vez, exilou o corpo em um “outro espaço”, destinado a tudo aquilo que seria interpretado pelo sujeito: os objetos, o mundo, “as coisas do mundo”.

Nessa discussão, emerge o papel da escrita, traço grafocêntrico de nossa cultura, em detrimento da oralidade e das práticas incorporadas. Taylor (2013), porém, afirma que, para além da escrita, a grande cisão epistemológica instaurada recai sobre o que ela denomina como arquivo e repertório. Nesse esteio, o arquivo englobaria “materiais supostamente duradouros (isto é, textos, documentos, edifícios, ossos), e o repertório, visto como efêmero, [...] práticas/conhecimentos incorporados (isto é, língua falada, dança, esportes, ritual)” (TAYLOR, 2013, p. 49). Assim, para a pesquisadora, o arquivo – que inclui a escrita, mas não se limita a ela –, separaria o conhecimento de seu tempo e de seu espaço de produção, “excedendo o que acontece ao vivo” (TAYLOR, 2013, p. 25), o que não ocorre no repertório – uma memória incorporada, que ganha vida e é transmitida pelo corpo, “ao vivo”, através dos atos de transferência. Por isso, não seria possível apreender um repertório via arquivo, dado que as epistemologias que perpassam essas formas de conhecimento seriam em tudo distintas. Dessa maneira, fica patente que, para Taylor (2013), a noção de performance pressupõe o ao vivo e a prática incorporada, excluindo produções escritas. Essa consideração não é unânime, como falarei à frente, a partir das elaborações de Zumthor (2014) sobre performance e leitura, mas, no momento, me detenho a ela.

Fecho este parêntese, voltando à poética daimista. Como visto em Rehen (2007), os hinos são transmitidos oralmente, aprendidos nos trabalhos, junto a outras práticas

incorporadas que compõem o ritual – como o bailado e a ingestão da bebida. Por esse motivo, acredito que as formulações em torno da performance, e mais precisamente as de Taylor (2013) acerca dos “atos de transferência” e do “repertório”, sejam extremamente válidas. Sobre a distinção entre repertório e arquivo, é interesse ressaltar o que os interlocutores de Rehen (2007) dizem, ao afirmarem que, ainda que seja possível a utilização dos cadernos com as letras dos hinos, a verdadeira aprendizagem se dá na feitura dos trabalhos, na repetição dos hinários em contexto ritual. Por isso, tal qual as gravações, os cadernos, pensando com Taylor (2013), fariam parte do “arquivo”, daquilo que excede o “ao vivo”, deslocando o conhecimento ritual no tempo e no espaço. Eles não seriam, por conseguinte, capazes de apreender o repertório – que é a própria vivência ritual.

Por outro lado, a cosmologia daimista, se enfocada em sua dimensão epistemológica, parece ir de encontro à ideia de “atos de transferência”, tendo em vista que esta se centra na produção e na transmissão de conhecimento. Ora, é através dos trabalhos, do entoar e bailar os hinos, que a doutrina é passada adiante, com seus preceitos e memórias – muitos hinos contam as narrativas míticas do Santo Daime, por exemplo. Seguindo com Rehen (2007), podemos verificar que isso ocorre de maneira ampla, no ritual como um todo, mas também na seleção de hinos específicos para determinado momento – como é o caso dos hinos que tematizam os despachos. Nesse caso, não se trata de entender, racionalmente, o conceito de “despacho”, mas de vivê-lo, amalgamando o hino que canta o momento, o posicionar-se na fila, a ingestão da bebida sagrada, o se posicionar para o bailado etc. Também, a ideia de “identidade social” (TAYLOR, 2013) faz-se, na mesma medida, presente, já que, no trabalho, forma-se uma corrente espiritual. Para tanto, é necessário que os adeptos estejam, interna e externamente, alinhados aos preceitos da religião – externamente, pelas práticas incorporadas, e internamente, ao ligarem-se ao caminho do coração.

Todos estes elementos se perdem nos registros das cerimônias daimistas, nos “arquivos”. Além disso, se, como Taylor (2013) coloca, os estudos das práticas incorporadas devem ter como finalidade repensar os paradigmas da epistemologia ocidental, acredito que subjazem, uma vez mais, dois apontamentos – agora, sobre os atos de transferência no Santo Daime. O primeiro diz respeito à razão e à interpretação. De acordo com o discutido na seção anterior, Rehen (2007) explicita como a emoção ganha, na cosmologia do Santo Daime, um lugar outro, não apenas invertendo o binômio razão e emoção, mas sim alcançando toda a dimensão do ser. Logo, entender os ensinamentos dos hinos não é tarefa da interpretação, não se trata de decodificar o que dizem as letras e a melodia dos cânticos, tampouco de registrar

todas as narrativas míticas da religião – o que não significa que essas sejam ignoradas. Trata-se, pelo contrário, de uma disposição do corpo, que deixa a mente em segundo plano, até ser, ela também, invadida pelas emoções apropriadas. Dessa forma, se o que se pretende é levar a sério essa prática performática, entendo que a pesquisadora não deve munir-se apenas das ferramentas críticas e interpretativas, e sim deixar-se afetar por essa dimensão emocional, trazendo-a para o processo de feitura da própria pesquisa. E, se a transformação das emoções não é algo que passe por um convencimento racional, mas por uma experiência corpórea, como fazê-lo sem estar junto, no ritual, com os agentes que lhe dão corpo?

O outro apontamento, por sua vez, se delineia em torno da questão do agenciamento no Santo Daime. Isto é, nos trabalhos da religião, para além das pessoas, estão presentes o daime (a planta professora) e uma multiplicidade de seres – entre entes não humanos e figuras sagradas, a exemplo de Juramidam e São João Batista (REHEN, 2007). Portanto, acredito ser possível afirmar que a mirada epistemológica do Daime se dê em um efusivo processo de comunicação entre agentes, fazendo com que o trabalho se erija em um plano multidimensional. Para que tal comunicação se efetive, os hinos, elementos centrais dessa poética, ao serem entoados nos trabalhos, parecem operar nos dois sentidos anteriormente citados. Externamente, formam a corrente visível, com todos os adeptos cantando e bailando, após a ingestão da ayahuasca, tocando seus instrumentos e vestindo suas fardas. Internamente, os hinos levam a este “caminho do coração”, transmutando a compreensão e as emoções dos adeptos, à luz da doutrina daimista. Ou, como nos explicou Rehen (2007), no Santo Daime, cantar e ouvir não são ações díspares. Pelo contrário, está na simultaneidade destas a forma de acesso a essas vozes outras, igualmente partícipes do ritual. A isso se liga, por exemplo, o processo de recebimento de um hino, como visto.

Por óbvio, essas ideias precisam ser futuramente melhor desenvolvidas. Ainda assim, espero ter promovido a aproximação entre as elaborações de Taylor (2013) e as possibilidades de estudo dessa poética. Isso não porque os trabalhos do Santo Daime podem ser categorizados como “atos de transferência” ou porque seja preciso justificar o diálogo com o campo dos estudos da performance. Sem retirar a validade desses debates, o que me interessa, aqui, é essa interlocução epistemológica: entender, ou melhor, me relacionar *com* essa outra forma de conhecimento e com como ela produz e entende sua poética – os hinos –, mobilizando conceitos, mas sobretudo seus aparelhos, suas emoções, suas memórias e identidades. Mais, se, ao *levar a sério* a performance daimista, pegando emprestado a expressão de Taylor (2013), meu interesse recai sobre sua rede de vozes e agentes, não seria

possível fazer uma pesquisa que considerasse apenas as vozes dos adeptos, em detrimento da dos outros seres – que podem, ou não, querer dialogar comigo; esse também é um problema da investigação, mas outro.

Volto ao desejo – o motor deste texto. Com as reflexões expostas nesta seção, chego à constatação do desejo de participação. Este, entendo, não nasce de um fetiche em ver o outro, de fora. Na contramão, o horizonte de expectativa é o encontro, sustentado por esse desejo de participar em um espaço onde uma poética específica ganha vida – no plano material, mas não só. Nesse jogo de posições, se apresentam cosmovisões e epistemologias distintas: a daimista e a ocidental, representada pela pesquisa que desenvolvo⁹. Na mesma medida, no ponto em que me encontro, que também é posição, há o que chamei ausência. O meu contato com a poética daimista, até o momento, foi toda através de arquivos, matérias deslocadas do espaço-tempo em que o ritual ocorre. Taylor (2013) coloca esse hiato como irremediável, e tenho tendência a dar-lhe razão, pela centralidade do corpo e pela dimensão dos atos de transferência. Ainda assim, o desejo continua, o que me faz desconfiar da ausência de qualquer relação, de um reconhecimento, mesmo que desfocado e distante, do outro. Por isso, e por fim, me dirijo a esse motor. Nesse percurso, trazendo as contribuições da Antropologia e dos Estudos da performance, me aproximo de uma questão íntima aos Estudos literários, a partir das contribuições de Nodari (2015; 2019): o eu e o outro no texto literário.

Só não há determinismo onde há mistério. Mas que temos nós com isso?

Venho buscando entrelaçar pontas distintas, ora mais frouxas, ora mais torcidas. Entre textos, vozes, emoções e desejos, a necessidade epistemológica de olhar para o abismo – acenando para Derrida (2002) –, para o outro, radicalmente distinto, como um movimento de olhar para si – algo que não se confunde com a reflexividade –, emerge. O olhar, entretanto, parece se consubstanciar a outras ações – talvez, aqui, o cantar e o ouvir também não sejam díspares. Enunciamos nosso mundo, enquanto nos relacionamos com outros, em um movimento incessante. Ainda assim, isso não significa que, nessa relação, o homem ocidental – em toda sua suposta neutralidade de gênero – tenha explorado a criação de mundos. Pelo

⁹ Aqui, falo em acordo com Latour (2013), ao antropólogo afirmar que não nos adianta, como cientistas – e críticos literários, eu diria –, apenas descartar os pressupostos da modernidade, como se isso fosse pelo possível. Em outra mirada, entendo que mais nos valha refletir a sério sobre os problemas e os limites de nossa cosmovisão, de nossa matriz epistemológica. Ou, como propõe Stengers (2017, p. 4), empreender “aventuras científicas” e epistemológicas, que se valham da capacidade criativa do pesquisador e da admissão e legitimação desses outros agentes como parceiros em diálogo.

contrário, como coloca Nodari (2015, p. 77), a crise das ciências humanas estaria centrada no fato de que tal homem, ao invés de criar mundos, “empobrece o mundo para estandarizá-lo”. Os efeitos desse empobrecimento são patentes, diante das incontáveis catástrofes com as quais convivemos – sejam essas climáticas, políticas, éticas etc. Nodari (2015; 2019) chama a atenção para como esse cenário está arraigado, por um lado, na cosmovisão ocidental, que erige um sujeito apartado do mundo, separando natureza e cultura, humanos e não humanos. Por outro, o autor explicita como essa questão é, sobremaneira, uma questão de linguagem, um problema de enunciação.

Concordando com Nodari (2015; 2019), a literatura produz um furo nessa estrutura que se quer sólida, ao desestabilizar a noção de sujeito e de outro, o objeto – no mundo e no texto. Nesse jogo de enunciações e posições, sobre o qual desenvolverei a seguir, o determinismo do pensamento moderno não pode imperar. Ou, ainda encarando o abismo com Derrida (2002), são os poetas e os profetas os únicos em nossa história que permitem serem vistos por um outro que não humano –, um animal, uma gata, uma planta, a ayahuasca –, o que não ocorre com os filósofos e cientistas. Por esse motivo, o título desta seção é um breve fragmento do “Manifesto Antropófago”, escrito por Oswald de Andrade. O mistério do outro que se quer devorar, não como maneira de ser, substância imanente, definida aprioristicamente. Mas uma disposição do corpo, uma ação, um ato, que se dá na abertura para o que não pode ser determinado, dado que envolto no mistério. E que se pergunta, se refaz na pergunta: “o que temos com isso?”. Ou, parafraseando o poeta, em consonância com a minha questão: como esse emaranhado de vozes, que dá corpo à poética do Santo Daime, pode, em uma pesquisa dos Estudos literários, se relaciona com a noção de *eu* e do *outro*? E o que eu – *eu* pesquisadora, *eu* enunciativo e *eu* leitora – tenho a ver com isso?

Nodari (2015) aborda este debate, partindo da compreensão de que a leitura é uma experiência de contato. Ou seja, o autor diz que nossos atos de leitura não seriam apenas para entender e interpretar o mundo, mas também para ver que este “não é tão consistente assim” (NODARI, 2015, p. 78), e, portanto, passível de transformação. A leitura como experiência, por sua vez, dependeria dessas duas dimensões, promovendo uma “experiência de contato com o mundo e suas diferentes intensidades” (NODARI, 2015, p. 78), o que não se restringiria ao texto escrito, sendo, antes, uma ação no mundo – lemos o mundo, formando cosmografias múltiplas. Ainda, tal afirmativa pode levar o leitor a pensar que se trata de uma experiência de relativismo, como se o mundo se mantivesse o mesmo, e os sujeitos pudessem enxergá-lo de diferentes miradas. Não é o caso. Como Nodari (2015) explica, a experiência de

leitura é um problema posicional, dêitico – ou, em consonância com as formulações de Viveiros de Castro, um problema de perspectiva. Como diz o autor, a subjetivação é ontológica, pois, na cisão entre sujeito e objeto, o *eu* (sujeito) precisa posicionar-se em relação a outros (objetos). Logo, descobrir-se sujeito é descobrir uma posição que não é fixa, dado que, se há alteração desses outros, muda-se, na mesma medida, o lugar do *eu*:

O “eu”, desse modo, seria um dêitico (o dêitico dos dêiticos, poderíamos dizer), a marcação por excelência da posição locucionária do mundo de onde se fala (“O cosmos parte do eu”, diria Oswald de Andrade): uma perspectiva, mas não a perspectiva sobre o mundo (“mundo-para-um-sujeito”), e sim a perspectiva de um mundo (“mundo-de-um-sujeito”) (NODARI, 2015, p. 80).

Para explicar como esse processo de subjetivação se dá, Nodari (2015; 2019) recorre à ideia de obliquação: o *eu*, pronome na condição de sujeito, desdobra-se em objeto, *mim*, sem deixar de sê-lo. É exatamente o que ocorre ao lermos, em um texto literário, no qual o *eu* refere-se a uma posição que imbrica diferentes enunciadoreis: o *eu* autor, o *eu* leitor, o(s) *eu(s)* personagem. Ou, nas palavras do autor, engendram-se quatro posições que se equivocam, posto que são simultâneas, que se dão no mesmo corpo: “i) ver o outro (um objeto que é um sujeito); ii) ver a si mesmo como objeto (ver a si mesmo como um sujeito outro, sendo outro); iii) ver como o outro sujeito; e iv) ver a si mesmo como o outro (sujeito) o vê” (NODARI, 2019, p. 03). E, se assim o é, o que se forma é um jogo enunciativo, nesse espaço intersticial entre o eu e o outro, sendo este jogo anterior à concepção apriorística do sujeito, à identificação entre a coisa e a palavra, a conformação do sentido (NODARI, 2015; 2019). Nesse esteio, continua Nodari, haveria uma aproximação entre a Antropologia e os Estudos literários, uma vez que, enquanto a ciência social se ocuparia dessa relação em mundos existentes, os Estudos literários estariam preocupados com os mundos inventados, ficcionais – o que não significa que sejam falsos –, formatando uma Antropologia especulativa.

Apesar desse debate ser muito instigante, por limitação de espaço, vou me deter nesses pontos, articulando-os com o que foi anteriormente discutido. Primeiro, acredito ser necessário explicitar como a questão do *eu* nos rituais daimistas não é discrepante a esse jogo enunciativo do qual Nodari (2015; 2019) fala. Ora, se, como disse Rehen (2007), a cosmovisão do Santo Daime admite a existência de diversos seres, que se fazem presentes nos trabalhos, a experiência de *leitura* dos hinos, pelos adeptos, se dá em um trânsito dêitico. Neste, o adepto, sem deixar de ocupar o lugar de sujeito, se obliqua em um outro – outro planta, outro estrela, outro Mestre Irineu, outro Rainha da Floresta, entre muitos outros. Mais, entendo que o ato de ouvir esse outro faz com que não só o outro seja objetivado, mas ele

mesmo possa ser visto por esses seres, da mesma maneira que ele se vê distinto com o ritual – retomando as quatro posições que se equivocam. Amalgamado a tudo isso, está o jogo, que, ainda pensando junto a Nodari (2015; 2019), antecede a coincidência entre a palavra e a coisa. Ou seja, o Santo Daime institui um sentido específico às coisas às quais denomina – o aspecto doutrinário da religião –, mas esse aspecto apriorístico não seria o que instauraria as relações enunciativas, e, por extensão, dêiticas. Seria, antes, o próprio jogo, num incessante processo de subjetivação.

Dito isso, cabe perguntar: estudar a poética do Santo Daime, seus hinos, pode ser objeto de uma Antropologia especulativa, uma vez que é a arte verbal de um mundo existente? Para responder a essa pergunta, recorro novamente à Nodari (2019), precisamente à ideia da experiência literária como paralaxe: uma experiência na qual a identificação e o estranhamento e o contato com os dois aspectos do mundo (sua consistência e sua inconsistência) se dão simultaneamente. Segundo o autor, dessa experiência, surge um terceiro lugar, uma terceira margem: “o jogo em si é essa mudança constante de posições, é ocupar uma terceira margem entre a ‘realidade’ e seu outro” (NODARI, 2019, p. 11). A paralaxe pode, então, ser pensada como esse aspecto literário – poético ou ficcional. Com isso, acredito que um estudo da poética daimista nos Estudos literários seja profícuo, justamente por focar esse elemento da paralaxe. Ou, em outras palavras, que busque entender como a paralaxe, na poética daimista, dá vida a essa terceira margem, que, sem ser ficcional, tampouco é a realidade do mundo moderno. E, aqui, vale lembrar que essa terceira margem, no Santo Daime, parece existir no momento ritual, produzida pela subjetivação dos entes presentes, através de suas práticas incorporadas. Nisso tudo, estão os hinos, elemento central para que essa rede enunciativa tome forma.

Encaminho-me para o final deste texto, alinhavando as pontas. Na pesquisa, esse processo de obliquações reordena as posições do jogo, dado que conta com um outro agente: a pesquisadora, que igualmente se obliqua. Por esse motivo, acredito que a reflexão que aqui faço seja relevante, tendo em vista que ela procura entender a posição que ocupo agora, quando não posso ir aos rituais do Santo Daime – e com isso ingerir a bebida, bailar, cantar os hinos, entre outros. Como visto em Taylor (2013), quando isso for possível, a participação do ritual será uma forma de contato com o repertório, com as suas formas de transmitir conhecimento e memória. Será uma experiência de leitura, eu diria, apoiada em Nodari (2015), outra – na qual as posições serão igualmente outras, pois *eu* já não estarei no mesmo lugar. Eu não sei como será – não há determinismo porque há mistério. Sei que, agora, o que

há é uma outra leitura: a leitura dos arquivos dessas performances. Essa leitura, porém, não é algo incorpóreo, puramente mental, havendo, igualmente, um corpo e um jogo. E essa é a discordância de Paul Zumthor (2014) em relação à Taylor (2013), que exclui os textos escritos da dimensão da performance. Para o autor, é importante recordarmos que não existe *leitura* no vazio, mas um corpo-leitor, que afeta e é afetado pelo texto. Esse corpo se coloca em cena, no texto, sendo afetado nesse deslocamento. Ademais, na leitura silenciosa de um poema, continua Zumthor (2014), os efeitos do colocar-se em cena ao vivo persistem, ainda que em outra frequência, em outra ordem: “o que na performance oral pura é realidade experimentada, é, na leitura, da ordem do desejo” (ZUMTHOR, 2014, p. 38).

O desejo, era o que dizia. Uma questão de posição. Ouvir um hino como quem lê um poema, engajando o corpo em uma experiência de leitura única. Porque, ao ouvir o hino, o jogo de obliquação não cessa, nem a existência de agentes que se relacionam com a noção de *eu* do Santo Daime, mas este se dá a partir de outras posições. Cartografar o agora para depois cartografar o depois, como maneira de jogar também com esse deslize metodológico, entre o ao vivo e o contato com o arquivo – e, por isso, não ficar circunscrita pelo compromisso etnográfico. Fazer desse processo de pesquisa um talho epistemológico. Não porque queira esculpir o outro, a concepção poética do Santo Daime, mas porque queira atingir ao meu próprio corpo, a nossa epistemologia, a crítica, subjetivando-a. Assim, se no início do texto dizia de uma ausência, chego à conclusão de que ela não existe. O que existe é um instantâneo de posições, uma terceira margem única que se abre pela audição dos hinos, a paralaxe – uma relação entre sujeitos, o eu e o outro, em um espaço intersticial. Ou, como canta o hino *Clareia*¹⁰, da Madrinha Suzana Pedalino, que dá título a este artigo, uma transformação incessante, como é o mundo, o universo que expande de si: “[...] do lado de fora, está aqui dentro de nós / já vai começar, não tem como fazer parar // é a roda girando, o mundo vai se transformando / se o mundo se transforma / quem sou eu pra não me transformar?”. O hino pergunta. Eu também.

¹⁰ O hino “Clareia” é o de número 77, do hinário “Império do Sol”. Sua gravação pode ser conferida em: <https://santodaime.com/hinarios/>.

REFERÊNCIAS

- CALLICOT, Christina. Comunicação entre espécies na Amazônia Ocidental: a música como forma de conversação entre plantas e pessoas. *Caderno de leituras* – Chão da Feira, São Paulo, n. 71, p. 1-19, jul. 2017.
- CARLSON, Marvim. *Performance: uma introdução crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer (Org. e tradução). *Quando a Terra deixou de falar: cantos da mitologia Marubo*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou* (A seguir). São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.
- HANSEN, Júlia de Carvalho. Ver o que o canto ensina a ver. *caderno de leituras* – Chão da Feira, São Paulo, n. 57, p. 1-7, jan. 2017.
- HANSEN, Júlia de Carvalho. *Seiva, veneno ou fruto*. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Chão da Feira, [2016] 2018.
- LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2009.
- LATOUR, Bruno. Constituição. In: LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos – Ensaios de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2013. p. 19-52.
- LUNA, Luis Eduardo. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de letras, 2005. p. 333-354.
- NODARI, Alexandre. A literatura como Antropologia especulativa. *Revista da Anpoll*, Florianópolis, n. 38, p. 75-85, jan.-jun. 2015.
- NODARI, Alexandre. Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária. *Estud. lit. bras. contemp.*, Brasília, n. 57, p. 1-17, 2019.
- RAMOS FILHO, Paulo César Caminha. *Examine a consciência: o acesso ao conhecimento na doutrina do Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.
- REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. *Recebido e ofertado – A natureza dos hinos na religião do Santo Daime*. 244 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Caderno de leituras* – Chão da Feira, São Paulo, n. 62, p. 1-15, maio 2017.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório* – Performance e memória cultural nas Américas
Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas
[1999]. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2007. p.
24-29.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac
Naify, 2013.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Artigo submetido em: 05 ago. 2021

Aceito para publicação em: 09 nov. 2021

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.117467>