

Notas para uma pesquisa sobre poéticas ayahuasqueiras. Relações entre sujeito pesquisador e planta

Fernanda Vivacqua Boarin¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, Brasil

E-mail: fernandavivacqua@gmail.com

Recebido em: 05/02/2021. Aceite em: 12/03/2021.

Como citar: Vivacqua Boarin, Fernanda. 2022. «Notas para uma pesquisa sobre poéticas ayahuasqueiras. Relações entre sujeito pesquisador e planta». *América Crítica* 6 (1): 61-70. <https://doi.org/10.13125/americacritica/5293>

Abstract—This work aims to systematize initial reflections on poetics research involving the take of ayahuasca in the field of Literary Studies, more precisely on how can be established the relationship between the researcher and the plant. That is, when considering investigations about different ayahuasca uses, I found, as a point of contact, the understanding of the drink as a being - endowed with agency, in constant transit between worlds - and, in the face of such cosmovisions, I was concerned about the relationship to be made with this research subject, non-human. Still, I considered the poetics to be recognizable as a means of communication with ayahuasca. Thus, in formulating the notes to be presented, I made two movements in no way dissociated. On the one hand, I tried to bring some voices to think about the relationships woven in ayahuasca ethnographies and the implications of looking closely at the poetic dimension. On the other hand, I put forward contributions around the notions of poetics, in orality and writing, and the “production of presence” as a participant in the aesthetic experience. With these elements, it became explicit the importance of proposing a reading of these poetics focused on the bodies involved in a dialogical way - bodies of the Ayahuasca subjects, the plant, and the researcher. — *Poetry; ayahuasca; reading and the body; ethnography.*

Resumo—Este trabalho se propõe à sistematização de reflexões iniciais para uma pesquisa sobre poéticas que envolvam a toma de ayahuasca, na área de Estudos literários, e, mais precisamente, sobre como pode ser estabelecida a relação entre pesquisadora e planta. Isto é, ao mirar as investigações acerca de distintos usos ayahuasqueiros, encontrei, como ponto de contato, a compreensão da bebida como ser – sujeito dotado de agência, em constante trânsito entre mundos – e, perante tais cosmovisões, surgiu-me a inquietação em torno da relação a ser travada com esse sujeito de pesquisa, não-humano. Ainda, pesou-me serem as poéticas identificadas enquanto forma de comunicação com a ayahuasca. Logo, para formular as notas a serem apresentadas, fiz dois movimentos, em nada dissociados. Por um lado, procurei trazer algumas vozes para pensar as relações tecidas em etnografias ayahuasqueiras e as imbricações de se olhar, detidamente, para a dimensão poética. Por outro, avizinei contribuições em torno das noções de poético, na oralidade e na escrita, e de “produção de presença”, como partícipe da experiência estética. Com estes elementos, explicitou-se a importância de se propor uma leitura dessas poéticas centrada nos corpos envolvidos e, na pesquisa, em diálogo – corpos dos sujeitos ayahuasqueiros, da planta e da pesquisadora. — *Poesia; Ayahuasca; Corpo e leitura; Etnografia*

Este texto faz parte de um conjunto de apontamentos

para o projeto de tese que, atualmente, desenvolvo.

Aqui, meu objetivo é reunir notas sobre as relações estabelecidas entre o sujeito pesquisador e a ayahuasca, com vistas a investigações que se debrucem sobre o aspecto poético de uma ou mais culturas onde a bebida esteja presente. Mais especificamente, partirei de algumas reflexões consolidadas da literatura etnográfica sobre o debate para, então, propor algumas questões próprias do campo dos Estudos literários e dos estudos da poesia. Assim, estas notas não têm a intenção de encerrar qualquer possibilidade de mudança ou apontar caminhos definitivos. A sistematização das ideias, expostas a seguir, se coloca, por um lado, como um exercício de olhar para si / me olhar enquanto pesquisadora, procurando, com isso, rasurar a suposta transparência que hegemonicamente é atribuída à figura do crítico (e do cientista), e, por outro, como uma maneira de abrir-se ao outro, a um ponto de vista distinto. Portanto, a ausência de conclusões que, de partida, anuncio, coaduna-se à compreensão da necessidade de diálogo no processo de construção do conhecimento e, em especial, na questão que me toca e que trago neste espaço. Dito isso, passo agora a apresentar brevemente a ayahuasca e os contextos sociais e culturais nos quais ela se insere.

A ayahuasca – “também conhecida como *yagé*, *caapi*, *natema*, *cipó*, *daime*, *vegetal*, *hoasca*, e outros nomes” (Labate y Pacheco 2009) – é uma bebida psicoativa¹, preparada fundamentalmente através da combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* com a folha *Psycotria viridis* (Labate 2004), ainda que já tenha se catalogado a utilização de mais de duzentas plantas diversas em seu feitiço (Luna 2003). Tendo origem nas culturas ameríndias da Amazônia, atualmente faz parte de cerca de 70 povos indígenas espalhados em territórios localizados no Brasil, Colômbia, Peru, Venezuela, Bolívia e Equador (Dos Santos 2007). Além disso, como demonstra a antropóloga Beatriz Labate (2004), a partir da segunda metade do século XX, o uso da ayahuasca passou a se espalhar pelo tecido urbano, dando origem a outras relações com a bebida – a exemplo das religiões brasileiras ayahuasqueiras Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal onde há, em suas doutrinas, forte presença do catolicismo popular, apesar dos elementos sincréticos que atestam uma concepção da ayahuasca em algo próxima àquela compartilhada pelas culturas ameríndias (Labate 2004). Assim ficou combinado em pioneiro ensaio “Santo Daime. O discreto charme do

sagrado” do argentino Nestor Perlonguer (1991).

Tais aspectos chamam a atenção para a complexidade da ayahuasca enquanto fenômeno, o que faz com que, como pesquisadores, tenhamos que estar despertos para não sublimarmos as especificidades e as diferenças de cada cultura, de cada cosmovisão. Tendo isto no horizonte, cabe ressaltar dois aspectos perenes nas experiências ayahuasqueiras, sendo o primeiro o DMT, ou N-dimetiltriptamida, nome dado pela Farmacologia à propriedade psicoativa encontrada na bebida (Dobkin De Rios 1984; Dos Santos 2007). Junto à característica farmacológica, nota-se a dimensão estética das experiências com a ayahuasca, sobretudo através dos cantos que dão corpo à vivência ritual: “A grande maioria desses usos apresentam como elemento comum a música [...] seja entre os povos indígenas da América do Sul, seja entre as populações mestiças e caboclas da Amazônia, seja em sofisticados *resorts* do Peru” (Labate y Pacheco 2009: 15). Se não há surpresa que se encontre a mesma propriedade psicoativa, me parece significativa a centralidade ocupada pelo canto em culturas e povos tão distintos. Para explorar esta questão, recorro às elaborações em torno da noção de *plantas professoras* – ou plantas *maestras*, plantas *conmadres* (Callicot 2017; Labate y Pacheco 2009; Ramos Filho 2016).

Estas alcunhas, mais que nomes, trazem uma compreensão acerca destes corpos vegetais muito distinta daquela consolidada pela cultura ocidental, ao enxergar na ayahuasca, ainda que não só, um sujeito dotado de agência, consciência e intencionalidade. Mais, a *planta professora* é o ser que ensina os seres humanos que com ela se relacionam, através das visões e dos deslocamentos, mas também dos cantos (Callicot 2017; Hansen 2017; Labate y Pacheco 2009 Ramos Filho 2016). Este entendimento, como esmiuçarei melhor à frente, está em tudo relacionado ao “perspectivismo ameríndio”, sistematizado por Viveiros de Castro (2007), e em consonância com as contribuições etnográficas sobre o uso de ayahuasca em contexto urbano (Labate 2004; Ramos Filho 2016).

Logo, o cantar, tal qual outros aspectos que envolvem o uso ritualístico da *planta conmadre*, não pode ser encarado dentro dos limites significantes consolidados pela cosmovisão eurocêntrica. Pelo contrário, entendo que olhar mais detidamente para poéticas ayahuasqueiras passa por buscar compreender uma experiência estética que se enreda em relações interespecíficas, o que envolve um deslocamento para além dos limites materiais. Na mesma medida, observar as interferências deste sujeito-planta neste mundo material, no corpo e no

1 O termo psicoativos, como demonstra Zaluar (2011), se tornou um consenso entre estudiosos do tema, ou seja, estudos relacionados a substâncias, plantas, compostos e preparos responsáveis por alterar a consciência e produzir efeitos no sistema nervoso do sujeito.

cantar – a exemplo do papel dos *ícaros*, cantos de povos ameríndios da América Central [região central da América do Sul e do Alto Amazonas. N.de los E], e de seus efeitos no mundo material (Callicot 2017). Feitas as considerações iniciais, na próxima seção trarei estudos antropológicos que, de uma ou outra maneira, abordam a relação entre o sujeito pesquisador e a planta professora ayahuasca.

CONSTRUINDO UM PONTO DE VISTA: MOVIMENTOS DE DUPLICAÇÃO

Escolhi abordar duas investigações muito distintas sob diversos aspectos. A primeira, “A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos”, é resultado da tese de doutorado de Beatriz Labate (2004), que parte dos usos da ayahuasca no espaço urbano para desenvolver sua etnografia no *Caminho do coração*, “nome [que] designa genericamente todas as atividades lideradas pelo terapeuta holístico Janderson e em particular os rituais nos quais usa daime” (: 103). A segunda é a tese de doutorado de Pedro Cesarino (2008), “Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental”, dedicada aos cantos dos Marubo, povo amazônico fixado na região do Vale do Javiri que tem a ayahuasca como partícipe de sua cultura. O autor se dedica à compreensão da cosmovisão Marubo, tendo como questão central o seu processo tradutório, ao verter os cantos para o português brasileiro. À exceção da presença da bebida psicoativa, portanto, essas etnografias se inserem em contextos culturais diferentes, demonstrando como o campo ayahuasqueiro é múltiplo e plural. Ainda assim, procurarei apresentar como estes autores, cada qual da sua forma, reflete sobre sua atuação enquanto sujeito pesquisador, ou seja, sobre o ato etnográfico em uma pesquisa acerca de uma cultura ayahuasqueira – e como este elemento é fundamental para o desenvolvimento da investigação.

Início com as elaborações de Labate (2004), que, já na introdução de seu estudo, chama a atenção para como seu interesse pela ayahuasca nasceu por um “duplo viés: uma busca existencial pessoal e um fascínio antropológico pelos modelos culturais criados ao redor de seu consumo” (: 28). O excerto da autora condensa o percurso por ela descrito. Beatriz Labate narra como, em 1996, toma ayahuasca pela primeira vez na religião União do Vegetal e, no ano seguinte, passa a participar de cerimônias diversas do Santo Daime. Ainda em 1997, ocorre no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, o I

CURA – Congresso sobre o Uso Ritual de Ayahuasca, no qual se encontraram diversos pesquisadores do país, mas não só. Neste espaço, além das discussões científicas, houve cerimônias com a utilização da ayahuasca, dentre eles as do Santo Daime, onde a autora haveria, então, se “fardado” – que significa “uma adesão oficial à doutrina” da religião (: 29).

Por si só, a ocorrência de rituais de matriz sagrada, ou religiosa, em um evento científico parece demonstrar que estas esferas não estão dissociadas, mas que se sobrepõem onde “os rituais acadêmicos são assim duplicados por rituais com a ayahuasca”, condensando no espaço-tempo experiências aparentemente desconexas. Ademais, a partir desta duplicação simbólica, a pesquisadora questiona sua inserção no campo. Após este episódio, e com sua consolidação na doutrina do Santo Daime, estabeleceu-se um percurso pelo qual ela transitaria: por um lado, passa a compartilhar uma cosmologia religiosa, com suas práticas próprias; por outro, como cientista social, vive as restrições do fazer antropológico – lembrando que a etnografia de Beatriz Labate não focalizou sua religião, mas sim o grupo holístico de Janderson, o *Caminho do coração*. Este nó é expressado como questão de partida de sua pesquisa:

No meu caso, eu diria que a combinação entre ayahuasca e pesquisa permite um trânsito entre uma visão que contrasta por um lado o mundo ayahuasqueiro com o mundo não-ayahuasqueiro e por outro entre os diversos pontos de vista internos existentes neste último universo. Ser de dentro é positivo na medida em que pode facilitar o acesso e a compreensão de alguns aspectos do objeto estudado. Talvez, contudo, devido à minha filiação específica, a capacidade de “iluminar a ambos os lados” ocorra com maior ou menor sucesso dependendo do grupo em questão (Santo Daime, UDV, Barquinha e neo-ayahuasqueiros). Tal filiação implica no ganho de ser aceito pelo grupo, mas há concomitantemente uma perda: ser rejeitados pelo grupo antagonístico àquele no qual se foi aceito (: 39).

Como dito acima, a dupla inserção de Labate – como adepta à religião e como antropóloga – interfere diretamente em seu fazer etnográfico, ao possibilitar o acesso a distintos pontos de vista: o do Santo Daime, o do Caminho do coração e o da Antropologia. Ainda, revela-se como uma preocupação da pesquisadora os ganhos e as perdas dessa relação com o campo ayahuasqueiro, dado que nele, como em todo e qualquer campo, há disputas e antagonismos. Estes apontamentos, contudo, não significam que sua preocupação se encerre

na própria investigação, uma vez que, como ela afirma, o conflito se desdobra nos choques de contato entre religião e ciência (Labate 2004). Mais, penso que seu relato demonstra, tal qual ocorreu no evento realizado na Universidade Estadual de Campinas, a duplicação, ou sobreposição, de experiências, que se mesclam, como potencialidade deste tipo de pesquisa, que passa, por conseguinte, por este olhar para si – em todos os seus espectros.

Nesse sentido, vale trazer as contribuições de Ramos Filho (2016) sobre a dupla inserção dos antropólogos ayahuasqueiros, a exemplo da etnografia de Beatriz Labate (2004), mas, na mesma medida, da sua própria – ele que também se aproximou do Santo Daime e, só após, o elegeu como objeto de pesquisa, vendo-se, assim, transpassado por um ponto de vista que transita entre o do pesquisador e o do *crente*, dado que, diferente de Labate, este não chegou a fardar-se. Além de corroborar o dito anteriormente, seu estudo propõe o debate de uma perspectiva metodológica a ser considerada pelos antropólogos ayahuasqueiros, dado que a construção de conhecimento passa pela assunção de um ponto de vista – “a ‘realidade’ é sempre interpretada a partir do ponto de vista do observador” (Ramos Filho 2016: 38). Para o autor é importante expressar essa dupla inserção como maneira de explicitar de qual ponto de vista aquele estudo é elaborado, independentemente de suas perdas e ganhos. Por fim, é preciso ressaltar que Ramos Filho (2016), ainda que mencione “antropólogos ayahuasqueiros”, no geral se dedica àqueles interessados em contextos neo-ayahuasqueiros circunscritos às religiões brasileiras. Assim, seu pensamento não tensiona as especificidades da experiência etnográfica dos pesquisadores imersos em contextos indígenas.

Para pensar esta outra miríade, são estimulantes as contribuições de Pedro Cesarino (2008). Em sua etnografia, o antropólogo investe na compreensão da cultura Marubo, dando especial atenção aos cantos xamânicos, por ele traduzidos. Nesta empreitada, revela-se um interesse etnográfico “estrito”, que se debruça sobre aspectos como a noção de corpo e família, mas, com grande relevância, na apresentação da discussão sobre o processo tradutório. Este suscita duas questões que perpassam toda a obra: seu trânsito como pesquisador pela Antropologia e pelos Estudos literários, mais precisamente a tradução e a poesia, margeando a todo momento conceitos e metodologias dos campos; e as discontinuidades de se traduzir uma poética não ocidental, e, por conseguinte, pautada por outras regras, imagens e concepções. O autor, recobrando o expresso

por Labate (2004) e Ramos Filho (2016), parece pensar-se de forma duplicada, enquanto antropólogo e tradutor, na constituição do seu ponto de vista. Ele que não é apenas algo a ser enunciado, mas o seu próprio texto, este corpo que igualmente se duplica, como tese e tradução. Sobre isso, e sobre a possibilidade de deslocamento de pontos de vista, é valiosa a publicação de “Quando a Terra deixou de falar”, organizada por Cesarino (2013), com as traduções dos cantos revistas, além da apresentação crítica e das notas de tradução que acompanham toda a obra.

O trabalho do antropólogo-tradutor abre muitas possibilidades para ambos os campos, sobretudo por recusar uma análise generalizante da poética Marubo, que não é enquadrada no estigma de arte primitiva ou pré-literária. Pelo contrário, em suas palavras, há a necessidade de mais estudos que coloquem “o infindável arcabouço cultural e poético ameríndio em pé de igualdade e capacidade de interlocução com a cultura cosmopolita”, sendo, por conseguinte, o exercício de tradução “realizado simultaneamente ao trabalho de *reflexão tradutiva* sobre os pressupostos conceituais e poéticos internos aos sistemas ameríndios” (Cesarino 2008: 439-440). Conclui afirmando que, com isso, não se apaga as discontinuidades e as relações de poder, mas “se torna possível evitar ou ao menos monitorar as diversas operações de mutilação do pensamento e da poética alheios” (: 440).

Como aponta esta apresentação do trabalho de Cesarino, suas elaborações se inscrevem em uma discussão epistemológica mais ampla, atravessada pelo “perspectivismo amazônico”, sistematizado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Não é meu objetivo, neste espaço, adentrar em sua teoria, mas cabe ressaltar as linhas gerais, pela centralidade deste pensamento para os estudos sobre culturas ameríndias amazônicas, algumas delas com a presença da ayahuasca. Em sua etnografia com os Araweté, o antropólogo busca compreender a formulação dos conceitos de mundo e do próprio conhecimento, propondo a noção do “perspectivismo” como maneira de expressar “a concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além de seres humanos”, como diz Viveiros de Castro (2007). Com isto, chama a atenção para a discontinuidade profunda entre as compreensões de natureza e cultura dos povos indígenas amazônicos e os ocidentais, uma vez que o estatuto de sujeito não seria exclusivo dos seres humanos. Antes, ser sujeito trata-se de assumir um ponto de vista, uma perspectiva. Como esmiúçam os estudos de

Viveiros de Castro e de tantos outros que se dedicam ao perspectivismo, esta epistemologia ameríndia não somente produz uma experiência radicalmente distinta da nossa, como é, na mesma medida, capaz de desestabilizar nossa epistemologia ocidental, abrindo-a ao contato com a diferença e colocando-a em perspectiva.

Por óbvio, as linhas acima não resumem, nem mesmo explicam, o pensamento de Viveiros de Castro (2007). Meu intuito com elas é indicar como, ao pensar sua prática de pesquisa, Cesarino (2008) – e igualmente Ramos Filho (2016) – não elenca a questão do ponto de vista como central ao acaso, pelo contrário, inscreve seu texto dentre aqueles que buscam um conhecimento relacional, através do horizonte do perspectivismo, dado pelos pontos assumidos pelos diferentes sujeitos – pesquisador e interlocutores, humanos e não humanos. Logo, em acordo com Faleiros (2019), as traduções e a etnografia de Cesarino (2008; 2013) têm peso não apenas por trazer a nós, leitores de Língua Portuguesa, a poética Marubo, até então desconhecida, mas, sobretudo, pelo caráter reflexivo acerca da prática tradutória, que é resultado de sua etnografia. Nas palavras de Faleiros (2019:), 135, Cesarino ganha notoriedade por “ser ele um dos autores que mais tem contribuído para a incorporação das artes verbais ameríndias ao repertório da literatura brasileira, explorando de modo profícuo os limites entre poética e antropologia”.

Assim, se no caso de Labate (2004) as coordenadas de seu ponto de vista eram dadas pela sua inserção como adepta ao Santo Daime e pela Antropologia, em Cesarino (2008) a tensão estaria entre seus campos de trânsito, cujos limites foram explorados diante da poética Marubo. Isto não significa, contudo, que estes sejam os únicos elementos que refratam a prática dos pesquisadores – ora, Labate (2004), em diversos momentos, visita outras Ciências Humanas e, seguramente, Cesarino (2008) foi, e é, um pesquisador transpassado por sua vivência íntima, suas experiências ao afetar e ser afetado no mundo. Penso que estes vieses podem ser compreendidos em conjunto, em especial em uma pesquisa sobre poéticas ayahuasqueiras, inclusive aquelas que não se dedicam ao processo tradutório. Acredito que seja vantajoso dar contornos aos aspectos que constituem a relação entre pesquisador e a poética ayahuasqueira estudada. No caso da minha investigação, porém, não parto da Antropologia, e sim dos Estudos literários. Sendo assim, passo a entrecruzar o debate com as especificidades dos estudos em poesia, buscando, também, um esboço do ponto de vista que desejo tracejar.

CORPO, POEMA E PLANTA

Eu quero ver o que o canto ensina a ver. Curiosa capacidade das plantas de iluminarem o cantar e assim fazerem o que não sabem fazer: cantar. (Hansen 2018: 28).

O poema, de Júlia de Carvalho Hansen, emana um desejo profundo que nasce do encontro dos sentidos. Sinestésico, nos versos se quer ver o que o canto ensina, enxergar aquilo que faz o canto, quando se canta; a capacidade das plantas de transformarem o cantar. Releio e paro no “eu”, este que tanto parece definir. Assalto pronominal, eu, a leitora, passo a ocupar o lugar de desejo, ainda que talvez ele nunca estivesse estado por aqui, dentro de mim. Curiosa capacidade dos poemas de iluminarem o corpo, eu diria, parafraseando a poeta, posto que é no corpo que os desejos se reúnem. O pronome pessoal também como um ponto de vista, este eu onde me encontro quando leitora, e sobre o qual se duplicam o ser – a leitora e a crítica literária. Neste ato, sou arrematada para dentro do poema, posto que a leitura é contato e participação (Paz 1982), na mesma medida em que o encadeamento de ideias, enquanto pesquisadora de literaturas, me puxa em uma direção que, se não é em si distante, faz curva na experiência. E se o poema não precisa de explicações, sendo um mundo próprio que se apresenta, o texto crítico carrega em seu tecido histórico o peso da interpretação, das explicações, das análises.

Dessa forma, não precisaria seguir nas próximas linhas trazendo vozes outras, se não fosse meu desejo, na mesma medida que o é ver o cantar, refletir sobre como se soma a isso falar *sobre* o ver o cantar – o exercício dos Estudos literários que se insinua na preposição que a sintaxe me pede. No cruzamento dos desejos onde paro, sigo nas linhas. Este poema de Júlia de Carvalho Hansen (2018)², poeta paulistana, integra seu livro “Seiva, veneno ou fruto”, lançado em 2016 pela editora Chão da Feira. Nele, esta busca por ver o cantar, ou assumir um lugar a partir da perspectiva de um outro ser – planta, animal ou mineral – é uma questão constante, se não a mais proeminente da obra. Como seu primeiro poema anuncia, é preciso aprender a escrever e, para tanto, se esquecer de como se escreve. A conexão deste desejo e da relação com uma planta professora, por sua vez, não se deve à justaposição que faço destes em

2 Júlia de Carvalho Hansen (São Paulo, 1984) é poeta, editora e astróloga. Estudou literatura na Universidade Nova de Lisboa e na Universidade de São Paulo. Além de *Seiva, veneno ou fruto* (Chão da Feira, [2016] 2018), publicou, dentre outros, *Alforria blues* (Chão da Feira, 2013) e *Romã* (Chão da Feira, 2019).

meu texto. A própria poeta, em um ensaio que tem precisamente o título “Ver o que o canto ensina a ver”, escreve sobre sua vivência ao frequentar um retiro espiritual xamânico onde predominavam a dieta rigorosa, os cantos xamânicos e a ingestão da ayahuasca (Hansen 2017). Hansen, em seu ensaio, volta a esta experiência enquanto vê as plantas que habitam a Avenida Paulista, na maior cidade da América do Sul.

Ainda sobre seu contato com a planta professora, a poeta chama a atenção para como essa relação não foi mediada apenas pela ingestão, mas por todos os atos corpóreos que constituem o ritual – a dieta, o bailado, o sentar-se ou ajoelha-se, dentre outros (Hansen 2017). E segue:

É importante marcar que, numa visão como esta, você não vê com os olhos, como se sonhasse, como seu corpo inteiro vê, seu corpo inteiro é. A sinestesia é total, a respiração nota o ser vegetal que me tornei, a visão mostra, os músculos são as fibras das plantas que sou. Tal dom da metamorfose eu só conhecia semelhança na literatura: se um verso diz, por exemplo, “a planta que sou respira”, quem o escuta, lê ou o escreve respira como planta” (: 4).

Interessante notar que ambas as experiências – a no retiro xamânico, com a ayahuasca e os cantos, e a “literária”, através da leitura e da escrita – operam no mesmo plano, o dos sentidos, afetando o corpo, que se modifica, se metamorfoseia, pelo contato com um outro – planta e verso. Daí o desejo de tornar-se este outro, de empreender o deslocamento, possível pela conexão entre sujeitos, entre corpos diferentes. O desejo de ver o que o outro vê, pelo seu ponto de vista. Mais, tal processo dá-se entremeado a uma palavra poética, materializada nos cantos xamânicos ou nos versos escritos. Por este momento, emparelho os cantos e os versos pela palavra poética sem mais ressalvas, ainda que certa dos choques que estes são para cada cultura, e o que cada uma entende por palavra poética. O faço, pois, tal qual coloca Derrida (2002), na história do pensamento e da filosofia ocidental, o animal sempre foi visto, desde uma ótica que impunha à natureza uma mudez recalitrante, impedindo que a operação inversa fosse feita – deixar-se ser visto. A exceção desta cerca entre seres, humanos e animais, para o filósofo, só teria sido rompida pelos profetas e pelos poetas – afirmativa que me faz trazê-lo para a discussão.

Derrida (2002) inicia seu ensaio, intitulado “O animal que logo sou”, falando sobre o incômodo gerado ao notar seu gato – que não é um gato genérico, uma categoria ou uma metáfora, mas um gato, de fato –

olhando-o nu, no banheiro. O constrangimento que o afligia nestes momentos desencadeia a percepção sobre a nudez. Isto é, sua vergonha se deve a não estar vestido, o que, porém, não deveria ser um empecilho, dado que a nudez não é uma questão para os animais – que não estão nus, quando sem roupa. O autor, então, desenvolve sua reflexão, explicitando como, ao mirarmos o animal, nos expomos aos limites do que nossa própria cultura traçou como humano – como a relação com o corpo, com a nudez e a necessidade de nos cobrirmos. Mais, ao mirarmos um animal que nos mira, chegamos mesmo à borda de nossa humanidade, pois interrogamos o que ele interroga quando nos vê. Contudo, com a nossa tradição epistemológica, parecemos evitar a todo instante este incômodo, as bordas que nos tiram a solidez e a segurança que nos amparava os pés. Portanto, de acordo com o filósofo, é na poesia que encontraremos, em nossa cultura, a possibilidade de se defrontar com este animal que nos vê e com nossas próprias bordas – sem, com isso, dissolvermos as fronteiras interespecíficas que se interpõem na troca de olhares.

A poética de Júlia de Carvalho Hansen não se limita a alcançar um ponto de vista de um animal, ainda que os bichos povoem com suas humanidades este mundo em que tudo se comunica. A poeta, aliás, não é sequer afetada apenas por uma maneira de pensar ocidental. Novamente, com isso não se está dizendo que as bordas, ou fronteiras, sejam apagadas – Júlia, por exemplo, não é uma mulher indígena –, e sim que este deslocamento, nos versos, dialoga com o pensamento de Derrida (2002), ainda que, acredito, o extrapole ao compreender a humanidade de maneira distinta. Me interessa, neste espaço, o diálogo, porque entendo haver aí uma forma alternativa de dizer aquilo que, nas páginas anteriores, dizia a citação da poeta – uma reciprocidade entre o sentido nas suas experiências com a ayahuasca e com a poesia. Ou seja, as coisas, quando se lê um poema, realmente se apresentam, e com elas nos relacionamos. Para mim, um exemplo nítido disso é o poema “Um boi vê os homens”, que integra do livro “Claro enigma” (1951), do poeta Carlos Drummond de Andrade, que nos brinda com excertos como este: “Nada nos pelos, nos extremos de inconcebível fragilidade, / e como neles há pouca montanha, / e que segura e que reentrâncias e que / impossibilidade de se organizarem em formas calmas, / permanentes e necessárias. [...]” (Andrade 2012).

Ora, os versos acima corroboram as ideias de Derrida, pois, neles, quem descreve o que vê, os homens, é um boi – aquele que se espanta com nossas reentrâncias. Diferente do poema de Hansen (2018), onde se manifesta um

desejo, no de Drummond, o poema já assume um ponto de vista outro. Chamo a atenção para isto porque entendo que, ao se ter, em uma pesquisa sobre uma cultura que use a ayahuasca, o foco no aspecto poético, não podemos sublimar esse intrincado de pontos de vista que constitui a matéria do poema. Não estou dizendo, com isso, que devemos ter como norte os parâmetros daquilo que nós, historicamente, determinamos como poema, tampouco que há uma transposição automática entre análises de aspectos formais de artes poéticas de culturas distintas – como a versificação. Em contrapartida, penso que haja uma dimensão da experiência poética, que envolve participação (Paz 1982), e por conseguinte uma relação, que se intrinca nesta assunção de perspectiva, por um lado, e no engendramento do poético em especificidade, por outro.

Retomando o ensaio de Hansen (2017) (2017), a sensação ao estar no retiro xamânico e ao ler poesia se assemelham por ser algo que percorre todo o corpo, afetando-o integralmente e, portanto, possibilitando um deslocamento, e não a compreensão racional sobre algo. Como afirmam Hans Gumbrecht Gumbrecht (2010) e Paul Zumthor (2014), a história do pensamento ocidental, e em especial das literaturas, é marcada pelo seu caráter grafocêntrico e pela primazia da razão e do sentido, em detrimento da emoção e do sentir. Um dos efeitos deste fenômeno foi relegar o corpo, e sua forma de vivenciar o mundo, a uma subalternidade, ou um papel contingencial, algo que nos afeta em conjunto e, em particular, vem afetando os estudos das Ciências Humanas e das Artes. Isto, porém, não significa que o corpo tenha se emudecido. Gumbrecht (2010), em seu livro “Produção de presença”, aponta que nossas sociedades se constituíram dando um peso desmedido aos “efeitos de sentido”, como a interpretação e a análise, e relegando ao segundo plano os “efeitos de presença”, aqueles que fazem com que algo que vemos se torne espacialmente tangível, afetando nossos corpos.

O autor, ainda, explica como os dois efeitos são partícipes de toda e qualquer sociedade, posto que conformam a experiência humana. O que se altera, portanto, é a intensidade e a relevância dada a cada um destes tipos de efeito. Diante disso, ao lembrar como as etnografias descrevem o papel do corpo em culturas ameríndias, que talvez possamos pensar como em sociedades de povos indígenas, é dado um outro valor aos efeitos de presença – pela relevância, por exemplo, que os rituais têm nestas estruturas sociais. Por fim, Gumbrecht (2010) diz como, em nossa sociedade, um espaço privilegiado para o florescimento dos efeitos de

presença é, justamente, a poesia, uma vez que, quando ouvimos um poema em voz alta, primeiro sentimos aqueles versos de maneira tangível, tendo como efeito a emoção, o espanto, o medo, ou tantas outras sensações possíveis que se apresentam para, só depois, surgir a dimensão do sentido, com seus efeitos específicos – a compreensão semântica, o assinalar das recorrências sonoras, dentre outras.

Assim sendo, há uma dimensão daquilo que chamamos de poético que nos afeta de imediato, ainda de maneira efêmera. Como afirmei anteriormente, não é meu intuito recobrir todas as inquietações que emergem deste debate, até por não ser possível. Dentre eles, destaco, além das discontinuidades entre conceitos de poesia por parte de culturas distintas, as especificidades das poéticas orais e das escritas. Sobre isto, pensamentos que levam a caminhos afastados, como o de Diana Taylor (2013) e Paul Zumthor (2014), nos estudos da performance, atestam que não há consenso estabelecido. Apesar destes aprofundamentos futuros, compreendo ser possível dizer, através do que vem sendo aqui discutido, que não é somente a ayahuasca que pede ao pesquisador uma relação com um outro corpo, dotado de agência e intencionalidade. A poesia, por si, já demanda esta postura do crítico, que, ainda que vá dedicar-se aos efeitos de sentido dos poemas analisados, é, primeiramente, o leitor que ele também é quem se impacta e é afetado. Portanto, se com a experiência das etnografias citadas me deparo com duplicações, voltando ao termo de Ramos Filho (2016), seja a da vivência pessoal e da etnográfica, seja a das áreas do conhecimento, no caso dos Estudos da poesia, entendo que um percurso interessante seja aquele que “duplica” o papel da crítica, quando o pesquisador pensa o poema em sua dimensão tangível, e por ele se deixa afetar. Ou, comungando com os versos de Hansen, desejar mais que falar sobre aquele “eu” pronominal, desejar ocupá-lo, ainda que pelo instante da leitura, deixar-se afetar pelas plantas que iluminam o cantar.

Faço todo o trajeto para retornar ao lugar, igualmente outra. Escrevi no primeiro parágrafo deste texto como a presente reunião de notas era parte do projeto de doutorado que venho desenvolvendo. Vou a experiências que não a minha, assobradando meu próprio ponto de vista. As leituras etnográficas, além dos estudos sobre culturas ayahuasqueiras, situa melhor a questão metodológica com a qual me bato – como lidar com este entrecruzamento de perspectivas que nos constituem como pesquisadores. A compreensão da poesia como um corpo que nos convida à participação, à relação

e a ser afetado, amparada por um escopo teórico da área, por sua vez, localiza melhor qual pode ser o trabalho do crítico e teórico da literatura ao empreender uma investigação sobre poéticas que envolvam o uso da ayahuasca. Lidar com esta noção de poesia não exclui considerar aspectos estruturais ou formais que a análise demanda. Pelo contrário, procura evidenciar algo que parece perpassar a experiência poética, além dos elementos consolidados histórica e culturalmente. E talvez seja justamente testar os limites da categoria “poesia”, ou “poético”, uma das possíveis contribuições dos Estudos literários, e da poesia, para as investigações destas culturas ayahuasqueiras. Feitas as ressalvas, agora junto às vozes que me acompanham, falarei um pouco sobre a minha relação, enquanto pesquisadora de poesia, com poéticas que de uma ou outra maneira se relacionam com a ayahuasca, entendendo-a como uma planta professora.

VER O QUE O POÉTICO ENSINA A VER

Era 2014 quando ouvi falar pela primeira vez sobre o Santo Daime. Ouvir falar, eu já ouvira, mas sempre pelos filtros midiáticos ou de maneira genérica, o que fazia com que eu não conhecesse nada sobre a doutrina ou sobre o daime. A partir desse ano, fui convidada diversas vezes para ir a um trabalho, nome dado às cerimônias daimistas e, em todas elas, evadi. Não foi uma escolha sem critérios. Apesar de nova, havia passado os últimos dez anos em grupos com vivências muito intensas, mesmo que radicalmente distintas em seus propósitos. Estive por dois anos em um grupo escoteiro, sete em uma organização esotérica e dois em um partido trotskista. Sentia-me verdadeiramente motivada a conhecer mais a doutrina, e me encantei de princípio pelos hinos e pelos vídeos que registravam os trabalhos. Em verdade, o que mais me encantou nos rituais foi seu aspecto poético, sua forma, mas igualmente o fato de a transmissão da doutrina estar pautada pelos hinários e pelo bailado, em consonância com a ingestão da bebida. Mas, mesmo com o interesse, minha adesão seguida a grupos me fez optar por não ir a um novo.

Ao longo dos anos, por um lado, continuei a ouvir os hinos e a conhecer a religião, talvez pelo contato estreito, que igualmente se seguiu, com pessoas de alguma forma inseridas neste universo. A isso, somam-se eventos de conexão com elementos do Santo Daime, como os sonhos pontuais que tive com o fundador da religião, Irineu da Serra, chamado pelos daimistas Mestre Irineu. Mas, por outro lado, os motivos para não ir a um trabalho

foram se embaralhando: acrescida à minha ressalva original, meus interlocutores mais próximos passaram a ir às cerimônias com menos frequência e eu, engolfada pelo cotidiano, deixei passar as oportunidades que tive. Em paralelo, terminei minha graduação em Letras – Português e suas respectivas literaturas, me dedicando, no curso de Mestrado, a uma investigação sobre a relação entre substâncias psicoativas e a palavra poética, o que resultou em um projeto de escrita criativa. Neste trabalho, a ayahuasca aparece em uma nota de rodapé e nada mais. Ainda assim, olhando daqui, não só é perceptível como tudo se intrinca em um emaranhado de relações, ao que nos acostumamos chamar vida, como a palavra poética atravessada pela ayahuasca já estava lá, renitente mesmo que invisível.

Tendo em vistas estes passos, em 2019 escrevo meu projeto de doutorado centrado nas poéticas ayahuasqueiras, a partir das relações estabelecidas entre a planta e os sujeitos envolvidos nessa experiência estética. Neste momento, já se acresciam minhas leituras de poéticas escritas, como a de Hansen (2018), e as traduções de Cesarino, que transitam entre a oralidade e a escrita. A minha ida ao Santo Daime, entretanto, foi novamente adiada: em 2019, me mudava de cidade justamente pela investigação e, em 2020, quando finalmente entrara em contato com uma igreja da cidade de Porto Alegre, onde atualmente resido, iniciou-se a pandemia do coronavírus, o que fez com que o calendário de cerimônias fosse suspenso indeterminadamente. Logo, mantive, e mantenho, uma relação *lateral* com o Santo Daime por um período de tempo extenso. Uma proximidade relativa, que parece nunca se efetivar.

Ora, não posso dizer que esta suspensão não me causou uma pequena frustração. Uma frustração, aliás, duplicada: como pesquisadora e pessoalmente. Como pesquisadora, pois, apesar de ter seguido com a leitura de outras poéticas e buscado conhecer mais do universo daimista, todo o meu calendário de pesquisa se baseou na possibilidade de se estar “em campo” – termo sobre o qual futuramente me deterei –, tendo um contato direto com a planta professora. E pessoalmente, uma vez que, como relatei, este era um encontro que vinha adiando há anos, tendo se misturado como uma série de escolhas íntimas e que moldaram, em forma e subjetividade, quem sou. Talvez todo o contexto do isolamento social tenha contribuído para a pergunta que, desta frustração, surgiu: é possível não ter relação com um ser, ainda que esta se dê na ordem do desejo? Ou, formulando-a de outro jeito, se eu fosse repetir o exercício reflexivo de Beatriz Labate (2004), poderia dizer de uma ausência de relações, em

contraste com a vivência da antropóloga? De certo, não tenho a experiência de ingerir a ayahuasca e participar de um ritual, e nisto há um sem par de coisas. Mas, acredito que, ao passo que também sou afetada, como pesquisadora, pela porção do biográfico que constitui meu ponto de vista, sou rasurada por este desejo pessoal de encontro.

Foram estas elaborações que fizeram com que me voltasse para a pergunta subsequente: qual era a relação que estava tecendo, não só com as poéticas, mas entre mim e a própria planta. Isto porque não acredito que o contato tenha se dado como uma ausência em absoluto; pelo contrário, a presença se fez pela escrita. Foi com as traduções dos cantos Marubo, lendo diferentes etnografias sobre culturas ayahuasqueiras, com a releitura extensiva dos versos de Hansen, e, por fim, com a audição dos hinos do Santo Daime que a relação sujeito pesquisador e planta, até agora, se delineou. Disso, dois breves comentários. Primeiro, como este texto mesmo expressa, entendo que um estudo centrado no aspecto poético dos usos da ayahuasca tem muito a ganhar com o diálogo interdisciplinar entre Antropologia e Estudos literários. No caso dos Estudos literários, as etnografias, além de apresentarem diversas poéticas muitas vezes por nós desconhecidas, chamam a atenção para especificidades do estudo de uma poética oral e levantam questões metodológicas importantes – como o é a sua relação com seus interlocutores. Esta ideia, aliás, está no comentário de Faleiros (2019), que reproduzi páginas acima, ao identificar a contribuição de Cesarino para os Estudos da tradução.

Estas foram as notas que reuni. Se as colocasse sobre a mesa, dispersas mas conectadas, talvez sobrepostas, ainda faltaria algo. Algo que precisava ser mapeado, pois, tal qual os versos de Hansen (2018) dizem, queria ver o poder ver, era isso que desejava quando eu também me coloquei em cena, nos versos, leitora que sou. Se a poesia é participação e encontro de corpos que produzem presença, tangíveis que são um ao outro, foi com os hinos, os versos e as traduções dos cantos Marubo com quem me relacionei, podendo, através da leitura, da escuta gravada, sentir seus efeitos de presença, recuperando as considerações de Gumbrecht (2010). Aqui, uma contribuição dos Estudos literários: pensar sobre as descontinuidades entre a oralidade e a escrita, tendo como horizonte o que cada experiência evoca. Como mencionei anteriormente, não existe um consenso sobre isto, e por isso me aprofundar demandaria uma revisão do tema, o que não seria possível.

Ainda assim, retomando a fala de Hansen (2017), acerca da correlação entre sua experiência com a ayahuasca e

como leitora, aceno para o pensamento de Paul Zumthor (2014), ao apontar como entre a oralidade e a escrita não haveria um corte, mas uma variação de intensidades. Pesquisador de poéticas orais da Idade Média, o autor entende que, na leitura silenciosa, aquilo que na performance oral mobiliza de imediato o corpo, ocorre na ordem do desejo. É o nosso corpo parado, mas que treme ou lacrimeja diante dos versos que lê, fazendo com que, com sua especificidade, ou tensão, nos chegue primeiro a dimensão do sentir, ou da presença, e não da razão, do sentido. Logo, uma presença que se consubstancia no desejo de compartilhar o mesmo espaço, de aproximar corpos, de ver o que a planta vê, ocupando o pronome “eu”. E, este desejo, na sua mesma medida, se assobrada. Deseja a leitora, que existe independente de uma pesquisa de doutorado, que se perfaz no ato de leitura – alguém que, como lembra Zumthor (2014), não é uma abstração, mas um corpo com seu próprio peso. Também deseja a pesquisadora, por entender que olhar para produções ayahuasqueiras passa por colocar o corpo no centro, não somente pelo caráter psicoativo desta experiência, mas, sobretudo, pelo seu caráter poético.

REFERENCIAS

- Andrade, Carlos Drummond de. 2012. *Claro Enigma*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Callicot, Christina. 2017. “Comunicação entre espécies na Amazônia Ocidental: a música como forma de conversação entre plantas e pessoas”. *Caderno de leituras* 71:1-19.
- Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2008. “Oniska – A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental”. Tese de doutorado, Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2013. *Quando a Terra deixou de falar: cantos da mitologia Marubo*. São Paulo: Editora 34.
- Derrida, Jacques. 2002. *O animal que logo sou (a seguir)*. São Paulo: UNESP.
- Dobkin De Rios, Marlene. 1984. “The vidente phenomenon in third world traditional healing: An amazonian example”. *Medical Anthropology* 8 (1): 60-70. <https://doi.org/10.1080/01459740.1984.9965889>.
- Dos Santos, Rafael Guimarães. 2007. “Ayahuasca: neuroquímica e farmacologia”. *SMAD, Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas (Edição em Português)* 3 (1): 1-11. <https://doi.org/10.11606/ISSN.1806-6976.V3I1P01-11>.
- Faleiros, Álvaro. 2019. *Traduções canibais: uma poética xamânica do traduzir*. Florianópolis: Cultura e barbárie.

- Gumbrecht, Hans. 2010. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio.
- Hansen, Júlia de Carvalho. 2017. “Ver o que o canto ensina a ver”. *Caderno de leituras* 57:1-7.
- Hansen, Júlia de Carvalho. 2018. *Seiva, veneno ou fruto*. Belo Horizonte: Chão da Feira.
- Labate, Beatriz Caiuby. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas; São Paulo: Mercado das Letras; FAPESP.
- Labate, Beatriz Caiuby, y Gustavo Pacheco. 2009. *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.
- Paz, Octavio. 1982. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Perlonguer, Néstor. 1991. “Santo Daime. O discreto charme do sagrado”. *Nicolau* 40:8-9.
- Ramos Filho, Paulo César Caminha. 2016. “Examine a consciência: o acesso ao conhecimento na doutrina do Santo Daime”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Taylor, Diana. 2013. *O arquivo e o repertório. Performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2007. “O chocalho do xamã é um acelerador de partículas (entrevista de Renato Sztutman, Silvana Nascimento e Stelio Marras)”. En *Encontros*, editado por Renato Sztutman, 24-49. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- Zaluar, Alba. 2011. *Drogas além da biologia: a perspectiva sociológica*.
- Zumthor, Paul. 2014. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac Naify.