

ANTROPOLOGIA E LITERATURA: DIÁLOGOS SOBRE EXPERIÊNCIAS PSICOATIVAS

ANTHROPOLOGY AND LITERATURE: DIALOGUES ABOUT PSYCHOACTIVE EXPERIENCES

*Fernanda Vivacqua Boarin¹
Paulo César Caminha Ramos Filho²*

Resumo: Este artigo é uma tentativa de diálogo entre a antropologia e a literatura na temática dos psicoativos. Por intermédio da conexão dos autores com as substâncias psicoativas, almejamos perceber, inicialmente, que a questão da experiência é importante para a construção desse tipo de conhecimento. Portanto, com a imersão da experiência na escrita desses autores, pretendemos demonstrar a alteração da consciência sendo explorada através de relatos em ambas as disciplinas. Desse modo, o objetivo é trazer à tona tais relatos para que possamos perceber que os diferentes usos dos diversos psicoativos constroem esse mosaico da experiência como plural e calcado na experiência da linguagem.

Palavras-chave: Experiência psicoativa, Antropologia, Literatura, Alteração da consciência, Escrita.

Abstract: This article is an attempt of a dialogue between anthropology and literature in the psychoactive field. Through the connection of the authors with the psychoactive substances, we seek to understand, initially, that the question of experience is imperative for the construction of this type of knowledge. Therefore, with the immersion of the experience in the writing of these authors, we aim to demonstrate the alteration of consciousness being explored through reports in both disciplines. In this way, the aim here is to bring up such reports so that we can perceive that the different uses of the many psychoactive substances construct this mosaic of experience as plural and based on the experience of language.

Keywords: Psychoactive experience; Anthropology; Literature; Alteration of consciousness; Writing.

¹ Mestranda em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: fernandavivacqua@gmail.com

² Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: paulo.caminha@hotmail.com

Introdução

O presente trabalho se propõe a produzir um olhar interdisciplinar acerca da experiência psicoativa, a partir de olhares antropológicos e literários. Nossa tentativa é perceber a antropologia e a literatura como construtoras de um tipo específico de conhecimento na questão dos psicoativos. Obviamente, isso não equivale a dizer que ambas possuem o mesmo objetivo analítico ou que se balizam pelas mesmas lógicas. Mas, podemos assumi-las multiplicando nossa compreensão do mundo ao realizar o outro mundo possível, aquele da consciência alterada, como virtual.

Dito de outra maneira, o que queremos tentar explicitar é que alguns relatos antropológicos e literários sobre os psicoativos estão totalmente imersos na questão do uso pessoal, por parte dos autores, na questão da experiência. Logo, a experiência pessoal do uso do psicoativo, por parte de cada autor, está imersa na escrita.

Essa última, conforme observaremos adiante, está ligada as condições de sua produção. Ou seja, no caso da antropologia no sentido de uma relação com o método/teoria etnográfica e com a experiência no campo do pesquisador. Ao passo que, na literatura, nesses casos, se articulam, por um lado, a experiência leitora e biográfica do autor, e, por outro, a construção de uma estética, que se expressa textualmente. Dessa maneira, o ponto em comum entre ambas é balizado pela questão da experiência com os psicoativos legitimarem, de certa maneira, a escrita sobre tal questão e, concomitantemente, essa experiência figurar no texto de modo a apresentar ao leitor os efeitos, percepções e consequências da utilização para a produção do conhecimento. Assim, fica nítido o nosso objetivo: tentar compreender pontos de contato entre a questão dos psicoativos na antropologia e na literatura.

Para isso, é importante atentarmos para uma comparação. Tanto os exemplos dos relatos literários, aqui apresentados, quanto a antropologia, atestam para a necessidade de escrita sobre a experiência pessoal com os psicoativos. Logo, a escrita da experiência, a virtualização de um mundo possível, aquele da consciência alterada, é uma realidade para tais disciplinas. Mesmos distantes de apontar uma simples similaridade entre as disciplinas, podemos perceber que, na questão dos psicoativos, especificamente, o âmbito da experiência é central, sendo percebido por intermédio dos relatos presentes em ambas escritas. Não obstante, a experiência pessoal com o uso das substâncias é crucial para a produção desse tipo de relato.

Então, para nós, incluir esse debate, o da relação da experiência com a escrita, entre literatura e antropologia no campo dos psicoativos, é compreender o conhecimento sobre tais substâncias sendo edificado a partir da relação entre diversas áreas do conhecimento e também relacionado com os estados de consciência alterados dos próprios autores.

De início, antes de entrarmos de fato no debate, é importante chamarmos atenção às considerações de Fiore (2013). Isto é, o de não confundir o fenômeno de alteração, voluntária e/ou sistemática, da consciência com a problemática atual das drogas, sendo essa recente – conformada como política internacional apenas no século XX. Por isso, durante esta reflexão, preferimos adotar o termo psicoativo, ao invés de drogas, uma vez que ele é o termo científico mais consensual (FIORE, 2013) para a definição dos diversos compostos, extratos, pílulas e plantas que possuem elementos capazes de provocar uma alteração no sistema nervoso, na percepção e na consciência do ser humano. De acordo com Zaluar (2011), há um consenso, entre os estudiosos dos psicoativos, de que tais substâncias sempre estiveram presentes nas diversas sociedades humanas. Contudo, o lugar que tais psicoativos ocupam na vida social, ou seja, seus usos, rituais e maneiras de iniciação, variam de sociedade para sociedade em tempos distintos da história (ZALUAR, 2011).

Essa variação e a multiplicidade das diversas experiências culturais, envoltas no consumo das substâncias psicoativas, foi abordada por diferentes disciplinas (LABATE; CARNEIRO; GOULART, 2005), tais como: a psicofarmacologia e a neurobiologia; a etnobotânica; a psicologia; a literatura; e a antropologia, cada qual abordando a temática a partir de um prisma, mas, sempre produzindo pontos de contato. Ainda, faz-se importante ressaltar, *a priori*, como o estado de consciência alterada se configura como um paradigma “de uma das mais intensas experiências culturais humanas, objeto de devoção extática, de fascinação estética e de inquietação espiritual” (LABATE; CARNEIRO; GOULART, 2005, p. 52).

Portanto, todas essas formas de produção do conhecimento, e suas particularidades, atreladas a essa noção de psicoativo, estão construindo ferramentas para a edificação de um campo mais organizado de conhecimento, que visa abarcar a miríade de questões inseridas pelo consumo das plantas, raízes, ervas e substâncias que alteram a percepção sobre a realidade. E, entendendo esse diálogo entre áreas de conhecimento como uma potencialidade, ou seja, um espaço fértil para desenvolver

múltiplos olhares acerca das substâncias psicoativas e seus usos, acreditamos ser profícuo um estudo mais detido acerca dessas possíveis dialogias.

Dito isso, se faz necessário algumas pequenas delimitações para seguirmos adiante. Primeiramente, iremos delinear os respectivos campos de interesse do presente artigo, ou seja, antropologia e literatura. O objetivo não é delimitá-los conceitualmente em todas suas extensões, contudo, assinalar qual o viés que nos guiará ao longo do trabalho e apresentar exemplos de ambas as áreas. Começemos pela antropologia.

Antropologia psicoativa: o caso da ayahuasca

Para nós, é fulcral perceber a antropologia como uma disciplina cuja sofisticação não se procede em um ambiente fechado, virtual e abstrato (PEIRANO, 2014). Então, o refinamento da teoria antropológica acontece através do contato com novos dados, sujeitos e experiências. Assim, “todo antropólogo está, portanto, constantemente reinventado a antropologia; cada pesquisador, repensando a disciplina” (PEIRANO, 2014, p. 381).

A etnografia é, por excelência, a força motriz da antropologia, uma vez que é, simultaneamente, método e teoria. Ou ainda, “monografias não são resultado simplesmente de “métodos etnográficos”; elas são formulações *teórico-etnográficas*” (PEIRANO, 2014, p. 383, grifo da autora). Na academia, os antropólogos, passam por um extenso período de estudos relativos à dinâmica antropológica. Livros, artigos e trabalhos, envolvendo as experiências etnográficas de diversos autores são lidos, relidos, apresentados e estudados. Em tais escritos, está presente a importância do *ir a campo*. Malinowski (1976), Evans-Pritchard (1978) e Roberto Da Matta (1987) são exemplos de autores que salientam a importância do trabalho de campo. Em outras palavras, conforme demonstra Rabinow (1992):

Los miembros del departamento de antropología de la Universidad de Chicago pertenecían a dos mundos diferenciados: los que habían realizado trabajo de campo y los que no; este último grupo no eran antropólogos “auténticos”, independientemente del dominio que pudieran tener de temas antropológicos. El profesor Mircea Eliade, por ejemplo, era un hombre de gran erudición en el campo de las religiones comparadas y se le respetaba por su saber enciclopédico, pero se subrayaba repetidamente que no era un antropólogo: su intuición no había sido alterada por la alquimia del trabajo de campo (RABINOW, 1992, p. 25).

Portanto, aqui está nosso interesse no debate antropológico, isto é, a questão da experiência no campo. Ou melhor, um tipo de ir a campo específico, aquele que

envolve, durante a etnografia, uma experiência de consciência alterada. Pois, se, como demonstraremos a frente, o campo literário se propôs à produção de relatos sob o efeito dos psicoativos, alguns antropólogos estiveram envolvidos na produção de relatos e/ou experiências etnográficas com a consciência alterada.

O campo de estudos sobre a ayahuasca³ parece um bom exemplo para ilustrar a questão. Conforme Labate aponta, há uma estrondosa “conexão ideológica com a utilização da ayahuasca por parte dos estudiosos da área” (LABATE, 2004, pg. 46), juntamente com um envolvimento de ordem pessoal com os grupos analisados. A afirmação de Labate é pertinente e pode ser observada nos trabalhos de Soares (1990a), Rehen (2007), Oliveira (2008), Ramos Filho (2016) e da própria Labate (2004).

Logo, todos esses autores tiveram experiências com a ayahuasca. Vejamos, brevemente, como isso está delineado nos textos. Labate (2004) comenta sentir uma “*obligatoriedade implícita* por parte dos diversos grupos que cogitei em algum momento estudar de que eu tomasse a ayahuasca com eles para poder realizar a pesquisa” (LABATE, 2004, p. 47, grifo da autora). Já Rehen (2007) diz que nos rituais, “quando todos cantam com pequenos cadernos na mão, eu ali, portando minha “farda” [...] dobrava as pontas das páginas de determinados hinos para tê-los como exemplos em minha dissertação” (REHEN, 2007, p. 21). Tanto em Labate quanto em Rehen, podemos observar os controles⁴ antropológicos e daimistas operando simultaneamente. Rehen (2007), enquanto sujeito ao controle daimista da experiência – cantar, bailar, tocar – também estava sob o controle etnográfico – observar, interpretar, ver – de modo a separar os hinos a serem utilizados em sua dissertação sob o efeito do daime. Labate (2004), por sua vez, também é cerceada pelos dois controles, operando simultaneamente, pois, ao tomar a ayahuasca para reforçar que o pesquisador está do lado do adepto (LABATE, 2004), o controle etnográfico aparece e o controle do ritual com a ayahuasca também, uma vez que há o *setting* (ZINBERG, 1984).

Contudo, a questão mais interessante para nossa temática é a experiência propriamente dita. Nesse caso específico, Soares (1990a), Oliveira (2008) e Ramos Filho (2016) são exemplos melhores para a questão.

³ A ayahuasca, yajé, caapi, ou daime, é obtido a partir das folhas do arbusto *Psychotria viridis* e do cipó *Banisteriopsis Caapi*. O princípio ativo, observado na composição da bebida, é o DMT, dimetiltriptamina. (PIRES, A.; OLIVEIRA, C.; YONAMINE, M, 2010). Os seus usos ritualizados saíram do contexto das sociedades indígenas amazônicas para se difundirem desde os seringueiros da floresta até cultos urbanos espalhados pelo Brasil e pelo mundo.

⁴ Ramos Filho (2016) assinala que os antropólogos que utilizaram ayahuasca em suas etnografias estariam sujeitos a dois tipos de controles: o etnográfico (produzir sentido a partir daquilo que a cultura estudada deixa transparecer) e o daimista (produzir sentido aos efeitos e experiências com a ayahuasca).

Oliveira e Ramos Filho, embora brevemente, assinalam as suas experiências com a ayahuasca. Dissertando sobre sua experiência, Oliveira (2008) coloca:

Vi a imensidão do cosmos e minha pequenez, ao mesmo tempo em que, abraçado a uma árvore, sentado no chão, via uma infinidade de pequenos seres e percebia a grandeza do homem. Podia perceber o movimento do universo todo como se estivesse numa grande nave espacial interligada a tudo que existe. Sinestésias intensas; aliterações, quando estas se confundem com os sons de determinados fenômenos da natureza e, principalmente, o coração estufado de tanta alegria e paz comigo mesmo (OLIVEIRA, 2008, p. 15).

Já Ramos Filho (2016):

Constatee que meu corpo transpirava em excesso. O suor escorria pelo meu rosto, até a ponta de meu nariz. Parecia a transpiração estar tirando algo do meu corpo. Contudo, continuei o ritual embalado por aquele sentimento “pré reflexivo, pré racional: o amor” (MAGALHÃES, 1994, p. 194). A sensação era de plena felicidade e conexão com todas as formas de vida presentes no universo (RAMOS FILHO, 2016, p. 31).

O relato de Soares (1990a) sobre a utilização da ayahuasca é bastante interessante. Embora, Soares não seja um autor que se dedicou especificamente, em seus trabalhos, sobre a questão da ayahuasca, ele possui artigos interessantes e que enriquecem a discussão sobre as nuances rituais e de utilização desse psicoativo⁵.

Mas, especificamente, em *Misticismo e reflexão* (SOARES, 1990a), o que importa é o relato de experiência do autor. Em um texto bastante curto, Soares tenta sintetizar sua experiência com a ayahuasca. Logo, para Soares:

O sabor amargo da ayahuasca ainda pesava na língua, como um travo de terra úmida e densa, quando a expectativa tensa cedeu a um estranho e intenso estalo íntimo, uma espécie de súbita alteração de voltagem, operada em alguma instância obscura, impossível de localizar. [...] Seguiram-se cerca de três horas de luta pela retomada da ordem subjetiva (evidentemente relativa) anterior [...] (SOARES, 1990a, p. 42).

Até a retomada da ordem subjetiva, Soares, conforme o próprio relata, passou por momentos intensos. Essa intensidade pode ser observada no questionamento surgido durante a sua experiência:

Louco, coisa de louco, isso vem da mente-que-não-sou-eu. Coisa louca. Mas, não há motivo algum, o menor sequer, algum, absolutamente qualquer motivo, não há qualquer motivo para pânico. [...] Bebe-se o extrato macerado da “planta sagrada”, toma-se a beberagem do “vegetal”, esse chá “com poder” sendo um alucinógeno...Ora, é lógico e natural, sobretudo lógico, que algo se passe, que o tumulto mental convulsione o corpo, que o fluxo intenso das emoções desgovernadas aperte a garganta e embrulhe o estômago. [...] Não há razão para medo (SOARES, 1990a, p. 43).

⁵ Para mais informações sobre os outros textos, onde Soares discute a ideia de uma nova consciência religiosa, ver Soares (1989; 1990b).

Então, Soares, de certa maneira, já previa algumas dificuldades durante a ingestão do chá. Contudo, as complexidades da experiência com a ayahuasca se mostraram para além daquilo que o autor imaginava, o conduzindo a pedir socorro. Logo:

Eu, como pesquisador, indago profissionalmente; não lá, todavia, não afogado naquele mar. Pedia socorro, socorro, igualzinho ao fiel mais humilde e piedoso. Se não cheguei a invocar o demiurgo que frequenta o discurso *nativo*, estive perto. Evoquei a notável sabedoria que a razão ainda me facultava “uma viagem...uma viagem”. Tudo isso para concluir, com emocionada convicção (ou seria resignação): “não é brincadeira” (SOARES, 1990a, p. 44).

Um relato de receio da experiência com a ayahuasca também está presente em Ramos Filho (2016):

Assim, com esses efeitos ocorrendo simultaneamente e cada vez se dando de maneira mais latente, um receio começou a fluir em minha mente. Sentia medo. Sentia que não queria estar ali. Pensava porque havia trocado meu feriado – com inúmeras possibilidades de lazer – para estar naquele ritual, bebendo aquele chá, com aquelas pessoas, que, nesse momento, para mim se configuram enquanto indivíduos sem noção nenhuma da realidade por acreditarem que aquele líquido tinha algum “poder” (RAMOS FILHO, 2016, p. 31).

Interessante observar que ambos os autores sentiram um risco, ancorado no medo, advindo da experiência de ingestão do chá. Isso está de acordo com aquilo que Ramos Filho⁶ (2016) já salientou. Ou seja, “o antropólogo voltado para o estudo dessa religião corre *riscos* – ou seja, a operação arriscada de se tomar o chá evoca a aventura arriscada de ir a campo e vice-versa” (RAMOS FILHO, 2016, p. 45). Esse risco também é, de certa forma, abordado por Soares: “a viagem é suficientemente intensa, imprevisível e incontrolável (pelo menos para os neófitos) para representar uma aposta de alto risco” (SOARES, 1990a, p. 44).

Outro ponto importante acerca da experiência de Soares é a “perda” de controle no pensamento e nas ações. Ou seja:

Ali, a cena invertia-se: minha vigília, minha sobriedade, comigo, éramos a tela; não mais, nem aparência, eu era o senhor do meu próprio enredo; no máximo, o cenário, o palco: interiores. Eventualmente, portanto, apenas eventualmente, a memória lembrava-se de mim. Jatos de imagem, quase-ações, pausas súbitas, retroações. Minha formação materialista repetia: que coisa, a mente! (SOARES, 1990a, p. 45).

Mais uma vez, podemos observar uma semelhança no relato de Ramos Filho:

Um efeito mais forte, ou em termos nativos, *a força do daime*, se mostrou para mim na segunda dose. Minha visão ora ficava muito clara, de forma que

⁶ Nesse trabalho, Ramos Filho (2016) discute algumas questões metodológicas que estão envolvidas na utilização da ayahuasca pelos estudiosos da área.

conseguia enxergar tudo muito nitidamente, com as cores brilhando, contudo, minha noção de espaço era, por alguns momentos, extremamente alterada, afetando assim no meu bailado. Minha noção de tempo foi completamente desequilibrada, não saberia afirmar quantas horas, ao certo, haviam se passado. [...] Isto posto, uma série de lembranças dos mais variados aspectos – família, amigos, relações sociais, universidade, conflitos, dentre outros – passavam por minha consciência como imagens muito bem ilustradas. Algumas, eu conseguia me desfazer de forma rápida, outras não, ficavam sorrateiramente indo e vindo, num movimento cíclico (RAMOS FILHO, 2016, p. 30-31).

A ayahuasca, ou daime – na sua versão cristianizada ou sincrético-religiosa – está inserida no rol das denominadas *plantas de poder* ou *plantas professoras*. Conforme Labate, Carneiro e Goulart (2005) observam, poder, no sentido delas possibilitarem aos indivíduos um contato mais estreito com as “forças” e “poderes” oriundos de outro lugar, que não o mundo material. Professora, porque, muitas das vezes, tais plantas são habitadas por um espírito, detentor de personalidade própria, com o qual nós, pessoas de carne e osso, podemos ter uma relação de apreensão de conhecimento.

Então, os relatos de Soares e Ramos Filho, que tangem aos efeitos (visões e sensações), oriundos da ingestão do chá podem ser pensados pela ótica da centralidade da planta no ritual. Isto é, partindo do pressuposto nativo de que o daime não é uma droga, mas um “ser divino”, uma “planta professora”, dotado de um poder imenso e até mesmo de vontade própria (MACRAE, 2005), podemos pensar a planta, conforme Ramos Filho (2016) apontou, como quem concede a possibilidade do conhecimento, visto a sua característica de “ser divino” ou “planta professora”, pois, ao ingeri-la, a pessoa tem a oportunidade de entrar em contato com realidades extra materiais, cada vez mais sublimes, como a experiência do contato com o divino. Portanto, nesse caso, o psicoativo é quem comanda a “viagem” de sua ingestão, ou melhor, “a planta é quem permite “ver” e a pessoa somente “enxerga” o que a planta deseja” (RAMOS FILHO, 2016, p. 62).

Assim, Soares finaliza seu relato propondo uma alternativa interessante para a antropologia e que está coadunada com a noção de que a planta comanda a “viagem”. O que é proposto é uma “pseudo-antropologia de interiores”, ou seja, nas palavras do autor, “etnografia de paisagens mentais” (SOARES, 1990a, p. 48). Para nós, uma “etnografia das experiências” seja com a ayahuasca ou com outros psicoativos, é um caminho frutífero a se considerar. Contudo, nesse caso, cabem algumas questões, já elencadas por Soares, como:

Seria possível escrever a etnografia de paisagens mentais? Que recursos haveria, nesse caso, além das analogias e *puzzles* metafóricos que a linguagem autoriza, ainda que, frequentemente, para o rubor casmurro dos que se esquecem do papel constitutivo do discurso em nossas ciências? É possível aproximar-se compreensivamente de um universo tão próximo e tão estranho, sem indicações *etnográficas* tradicionais, evitadas até mesmo em respeito à discricção requerida ao pesquisador? (SOARES, 1990a, p. 48, grifo do autor).

Por fim, não é objetivo deste artigo obter respostas para as questões de Soares, contudo, afirmamos a possibilidade de se pensar sobre tais questões, uma vez que, conforme tentamos demonstrar, a dinâmica da experiência com os psicoativos é fluída e necessita de mais leques teóricos e metodológicos para que se ampliem as pesquisas sobre a temática. Agora, passaremos, brevemente, a pensar a questão no campo estético e literário.

Literatura da experiência psicoativa

Não há uma única forma de se falar sobre a relação existente entre as manifestações estéticas – em especial, para o presente artigo, literárias e poéticas – e as experiências psicoativas, sejam elas encontradas nos líricos gregos, como Anacreonte, nos românticos franceses, como Latréamont e Baudelaire, ou nos beats, representantes da contracultura (ESCOHOTADO, 2005). Isso porque, como aponta Willer (2015), há pelo menos cinco formas distintas⁷ de nos debruçarmos sobre essa questão, dentre as quais destacamos: os relatos a partir de experiências com diferentes psicoativos; a presença do psicoativo durante o processo de produção poética; e “a experiência das drogas constitutiva de uma poética ou uma estética” (WILLER, 2015, p. 13).

Mas essas três formas de se estudar essa relação, acima explicitadas, não são excludentes entre si. Pelo contrário, grandes exemplos do cânone ocidental, quando se trata dessa temática, se dedicaram tanto a relatar suas experiências pessoais, por um lado, como foram responsáveis incorporá-las na construção de suas poéticas e/ou estéticas. Para esse momento do presente trabalho, portanto, se buscará apresentar alguns desses pontos de contato, tendo como enfoque o traço comum da experiência, singular em sua originalidade, mas ligada a produções contemporâneas ou preexistentes sobre a mesma temática, os psicoativos. Para tanto, serão convidados ao diálogo autores

⁷ As outras formas de estudar a relação entre literatura e psicoativos, para Willer (2015), são: o levantamento do que foi consumido em cada época pelos escritores; e os posicionamentos públicos e políticos acerca da questão da legalidade de substâncias, a partir do século XX, com a chamada “guerra às drogas”, como é o caso de Allen Ginsberg e Kerouac, poetas da geração beat.

como Thomas de Quincey, Baudelaire, Walter Benjamin, André Breton, Aldous Huxley e Allen Ginsberg.

Thomas de Quincey foi, sem dúvidas, um dos autores marcado por sua relação com psicoativo, o ópio, e seu relato sobre o mesmo até hoje é central. Publicado em partes a partir de 1821, em uma revista londrina, o texto só aparece reunido em 1822, com o título “Confissões de um comedor de ópio”. O reconhecido “comedor de ópio” não era, como ele mesmo diz em suas confissões, um caso isolado da sociedade londrina, que se consolidava como referência de uma sociedade moderna. Pelo contrário, a prática de ingerir ópio, naquela época, já parecia bastante difundida: “três respeitáveis traficantes de Londres [...] garantiram-me que o número de comedores de ópio (como eu os chamo) amadores era, naquela época, imenso [...]”; e também: “fui informado por vários fabricantes de algodão que seus operários estavam rapidamente caindo no hábito de comer ópio” (de QUINCEY, 2007, p.23). Mas, se por um lado a prática em si não era *suis generis*⁸, a experiência radicalizada de de Quincey buscou explorar os prazeres e as dores decorrentes da dependência do ópio e como estes se ligavam a escrita e ao fazer intelectual do autor.

Thomas de Quincey começa seu relato contando as privações sofridas, ao fugir de seus tutores e se encaminhar para Londres, onde, sem provisões, encontrara-se com a fome e a miséria, desenvolvendo uma grave doença estomacal. A enfermidade seria, mais tarde, o motivo para o primeiro contato do escritor com o ópio, seguindo um conselho de um amigo da universidade, algo que se deu em 1804. A partir desse momento, de Quincey passa a se debruçar em relatar os prazeres e as dores causadas pela substância, aludindo tanto aos êxtases causados pela substância, quanto pelas dores decorrentes da dependência:

A felicidade podia agora ser comparada com uma moeda e carregada no bolso do casaco: êxtases portáteis poderiam ser engarrafados e a paz de espírito poderia ser remetida em galões pela diligência do correio. Mas, falando desse modo, o leitor poderá pensar que estou brincando. Posso assegurar, entretanto, que ninguém brincará muito tempo quando estiver mexendo com o ópio (de QUINCEY, 2007, p. 80).

Logo, como podemos ver acima, o relato busca não só narrar esses efeitos dissonantes e pelo que o autor passou, como também se dirigir a um leitor, informando-o sobre o ópio a partir de um outro ângulo, já que para de Quincey tanto os médicos quanto os cientistas eram responsáveis por produzir uma desinformação acerca dos

⁸ Outro fato importante a ser ressaltado, é a relação de amizade entre de Quincey e Coleridge, poeta inglês que também se consagrou ao escrever sobre sua relação com o ópio, atrelando-o aos valores erigidos do homem que surgia com a modernidade, os do homem burguês (CORREIA, 2015).

efeitos: “continuo a defender minha experiência, que era maior do que a dele pela quantidade ingerida [...], apesar de achar impossível que um médico não estivesse acostumado aos sintomas de intoxicação pelo álcool” (de QUINCEY, 2007, p. 86). E a sua experiência, por sua vez, estava legitimada por ter sido alguém que viveu, de forma íntima, os diferentes estados provocados pelo ópio, o que o faz garantir não ser algo para se “brincar”, o que se percebe ao serem descritos os estágios de prostração – em que se perdeu, por exemplo, a capacidade da escrita – e também os sonhos, identificados como visões alucinadas, fontes de profundo terror.

Ele sucumbe aos seus pesadelos, tudo o que gostaria de fazer parece ao seu alcance, mas é como um homem confinado ao leito pelo langor mortal de uma paralisia, obrigado a presenciar ultrajes e injúrias contra os objetos mais queridos. Ele amaldiçoa os encantamentos que o acorrentam e não o deixam se locomover; daria sua própria vida se pudesse ao menos se levantar e caminhar [...] (de QUINCEY, 2007, p. 125).

Assim, seu relato ganha relevância por si só, ao demonstrar as duas faces da experiência com o ópio, ultrapassando a visão limitada, segundo o autor, dos ditos “especialistas”. Mas, para além dessa afirmação do texto em si mesmo, “Confissões de um comedor de ópio” seria eternizado também por se constituir como maior interlocutor de Baudelaire, em seu “Paraísos Artificiais” (1988). O poeta francês, central para compreender a geração romântica, coloca o relato de de Quincey como um próprio “espelho” (WILLER, 2015, p. 18), de onde parte para pensar em sua própria experiência, além de reforçar o valor do autor inglês, tomando-o como incomparável.

Mas se o vigor da experiência já se encontrava em de Quincey, em “Paraísos Artificiais”, de Baudelaire, isso se estende a uma visão de mundo, superando os limites de uma visão restrita aos efeitos do haxixe, o ópio e o vinho; e comendo uma poética intimamente ligada ao poeta que surgia com a modernidade, o poeta romântico. Não era para menos, uma vez que, como afirma Willer, muitos dos encontros entre poetas franceses se deram em reuniões regadas a ópio, haxixe e bebidas, em especial aquelas descritas por Gautier, em “O clube dos haxixins”, o “mentor do grupo” (WILLER, 2015, p.16). Ainda segundo Willer, essas reuniões abrigavam excêntricos românticos radicais, catalogados posteriormente pelo surrealista André Breton, e contavam com nomes como Alexandre Dumas e Michaux, além do próprio Baudelaire (WILLER, 2015).

Logo, as reflexões tecidas em “Paraísos Artificiais”, assim como em de Quincey, partem das vivências próprias de Baudelaire, mas também do profundo diálogo com outros sujeitos adeptos ao uso das mesmas substâncias, em especial com

outros poetas e escritores, em geral. E, novamente, esse elemento aparece como legitimador do relato produzido, não só como uma experiência estética, mas como a produção de uma outra forma de conhecimento sobre as substâncias e seus usos:

Existem, porém, fenômenos que se reproduzem com profunda regularidade, sobretudo nas pessoas de temperamento e educação análogos; há uma espécie de unidade na variedade que me permitirá redigir sem muita dificuldade esta monografia da embriaguez [...] (BAUDELAIRE, 1988, p. 20).

Ou seja, é essa experiência compartilhada, com efeitos semelhantes, e, portanto, constantes, que garantem a qualidade e a distinção daquilo que será escrito, tendo em vista que esse excerto aparece bem ao início do texto, operando como uma espécie de ressalva.

Mas, como dito anteriormente, Baudelaire não apenas descreve os efeitos do haxixe, do ópio e do vinho, em “Paraísos Artificiais”, como constrói uma estética, a saber: a estética romântica, ou, como Willer (2015) coloca: “poética essa alimentada ou estimulada por nuvens de haxixe” (WILLER, 2015, p. 16). Isso porque o estado de alteração da consciência apresentava, naquele momento, um valor negativo, contrário àqueles estabelecidos pelo paradigma da modernidade, como a ordem e a produtividade. Ainda, reforçava a noção do indivíduo, centrado em sua subjetividade, própria do poeta romântico, que se colocava contra a objetividade e a sociedade como um todo, gerando assim uma tensão dialética entre o “poeta rebelde”, adepto ao uso de substâncias como o ópio, o haxixe e o vinho, e a sociedade burguesa (WILLER, 2015, p.17).

Ou, nas palavras de Baudelaire:

Seria necessário acrescentar que o haxixe, como todos os prazeres solitários, torna o indivíduo inútil aos homens e a sociedade supérflua para o indivíduo, levando-o a se admirar a si próprio sem cessar e empurrando-o, dia a dia, ao abismo luminoso onde ele admira sua face de Narciso? (BAUDELAIRE, 1988, p.66).

Logo, o haxixe seria um elemento a alimentar essa relação auto centrada – e narcísica – do poeta romântico⁹, fazendo com que ele considerasse supérfluos os valores da sociedade, por um lado, e tornando-o improdutivo para a sociedade, por outro. Esse elemento corrobora as aproximações constantes de Baudelaire, durante sua vida e sua poética, a figuras marginalizadas, próprias da boemia.

Assunção (2008) também corrobora essa ideia, ao pensar na centralidade de “Paraísos Artificiais” na construção da estética baudelariana, ilustrando tal fato com

⁹ Baudelaire (1988) anuncia, logo ao início de seu relato, que tratará do uso das substâncias por homens de uma realidade próxima a sua, uma vez que se sentiria incapaz de falar sobre outras realidades, como de um trabalhador, além de não conseguir atribuir muito interesse a esse tipo de testemunho.

passagens como onde o poeta francês postula o ambiente “ideal” para o consumo do haxixe, identificado como próprio para o lazer e com tempo à disposição, contrariando a lógica do trabalho: “Também o momento adequado ou propício para o consumo do haxixe é definido basicamente pela ausência do trabalho (ou de obrigações): ele deve ser um tempo livre, liberado (destes), ou seja, *lazer*” (ASSUNÇÃO, 2008, p. 208). E é, justamente, essa postura diletante do poeta boêmio que permite essa aventura da experiência, vedada, de forma “adequada”, a outros setores, pelas imposições da sociedade moderna.

Assunção (2008), ainda, traz um contraponto a essa discussão, pois podemos ser levados a pensar que Baudelaire apenas relata de forma positiva os efeitos do haxixe. Pelo contrário, como o autor demonstra, o poeta francês estaria, sobretudo, preocupado com a questão da medida, ou a capacidade de controle do usuário. Isso porque o uso da substância, de forma desmedida, seria responsável por uma crescente dissipação da vontade e da capacidade de ação, fazendo com que as grandes visões alcançadas sob o efeito psicoativo se diluam, sem reverter, efetivamente, no fazer estético do artista. O excerto que segue se encontra imediatamente após o citado, anteriormente, e demonstra como essas duas ideias – negar os valores da sociedade e desenvolver um controle quanto ao uso – caminham intimamente ligadas:

[...] admitindo por um instante que o haxixe suscita ou pelo menos aumenta o gênio, esquecem que é da natureza do haxixe diminuir a vontade e que, desta forma, dá de um lado o que tira do outro, isto é, a imaginação sem a faculdade de dela tirar o proveito (BAUDELAIRE, 1988, p.67).

Ou seja, o uso do haxixe seria capaz de levar o poeta a genialidade, mas também seria capaz de prostrá-lo, impedindo-o de plasmar, através da escrita, suas visões, e, então, em nada seria positivo.

Com esses dois breves exemplos, Thomas de Quincey e Baudelaire, podemos perceber como o século XIX viu seus principais nomes do cânone da literatura ocidental mobilizados em torno da experiência psicoativa e a escrita sobre a mesma, atuando, inclusive, na construção da poética destes, como é o caso em Baudelaire. O século XX não seria diferente, tanto em relação a produção de relatos – parecidos em moldes aos encontrados no período anterior – quanto na relação de experiências psicoativas e a construção de poéticas. Não era pra menos, uma vez que o século passado se viu invadido por experiências e movimentos que fugiam do entendimento do mundo e da sociedade através da razão; sendo, no espectro artístico, o Surrealismo um dos grandes expoentes desse afastamento.

Inaugurado através de seu primeiro manifesto, escrito por André Breton, em 1924, o movimento de vanguarda, o Surrealismo, ancorava sua visão artística no automatismo psíquico puro, sendo ele a ferramenta utilizada para a criação artística. No caso da escrita, isso se daria através da chamada “escrita automática”, ou seja, uma escrita que fugisse da ordem racional, buscando o fluxo contínuo a partir do inconsciente: “Escreva rápido, sem qualquer assunto pré-concebido, rápido bastante para não reter na memória o que está escrevendo e para não se reler” (BRETON, 2001, p.45-46). Para tanto, o movimento, que influenciaria gerações de poetas ao longo do século, chamavam atenção para práticas como a psicanálise, a hipnose, a “vidência”, além do uso de psicoativos, como ferramentas para se alcançar o automatismo psíquico.

Diante desse cenário, podemos encontrar relatos importantes, como o de Walter Benjamin (2015), na França, e de Aldous Huxley (2002), nos Estados Unidos. O relato de Benjamin é um bom exemplo de como havia essa pré-disposição dos artistas do início do século em torno da alteração de consciência, sendo suas experiências contemporâneas ao movimento surrealista. O teórico da arte, grande estudioso de Baudelaire, dedicou-se, em seu relato “Sobre o haxixe e outras drogas”, a organizar os protocolos instituídos – por si e por seus amigos – ao usarem a substância, preocupando-se em data-los e a notar quais efeitos se davam com mais regularidade. Outro elemento que chama a atenção é como questões centrais em outros relatos, como em “Paraísos Artificiais”, reaparece, agora a partir da singularidade da experiência de Benjamin e seus contemporâneos. É o caso, por exemplo, da relação entre o sujeito e os outros, a sociedade:

Acentua-se a desagradável a simultaneidade da necessidade de estar só e da de querer ficar com os outros [...]. Sentimos que só em solidão e numa calma absoluta podemos corresponder a esse aceno ambíguo que vem do nirvana, e apesar disso precisamos da presença dos outros [...] (BENJAMIN, 2015, p.147).

Por outro lado, relatos como o de Huxley, em “As portas da percepção” e “Céu e Inferno”, traziam a sociedade urbana, ocidental, o conhecimento em massa de substâncias, até então por ela desconhecidas, como a mescalina. Segundo Carneiro (2005), Huxley é o grande responsável pela difusão dos lisérgicos, através de seu relato, inspirando jovens e intelectuais a terem suas experiências. Mas, ainda que desconhecida por grande parte das pessoas, na época, Huxley também teve como referencial outras experiências, a dos índios do México e do sudoeste dos Estados Unidos, para quem “o peiote era muito mais que um amigo” (HUXLEY, 2002, s/p). Assim, notamos que,

mesmo quando não encontrado um elo direto com outras experiências psicoativas em contextos de criação estética, o relato de Huxley também parece ter buscado uma outra experiência como referencial, ou, ao menos, ponto de partida. Também, o fato dessa se dar por sociedades extra ocidentais reforça essa tentativa de afastar-se da sociedade racionalizada e calcada na lógica, marca recorrente de outros relatos, como já vimos anteriormente.

Ainda nos 1950, também nos Estados Unidos, o cenário da poesia ocidental seria drasticamente alterado pelo movimento que seria conhecido como *geração beat*, tendo como um de seus expoentes o poeta Allen Ginsberg. Os poetas beats se inserem em um contexto de profundas mudanças políticas, sociais e culturais; a contracultura. Segundo Roszak (1972), a contracultura inaugura uma onda de contestação contra os valores estabelecidos na sociedade ocidental, tendo como figura central, e sujeito atuante, a juventude. O plural maio francês, em 1968, e os movimentos *beat*, *hippie* e *hipster* são exemplos dos diversos grupos que compunham a chamada contracultura, que se não coincidiam em todas as ideias, reuniam-se, ao menos, na ruptura com a lógica racionalista e tecnocrática. Ou, nas palavras de Roszak (1972): “uma cultura tão radicalmente dissociada dos pressupostos básicos de nossa sociedade que muitas pessoas nem a consideram uma cultura, e sim uma invasão bárbara” (ROSZAK, 1972, p. 54).

Logo, a contracultura abriu espaço para um intenso interesse em outras vias de se pensar o mundo e a relação humana com ele, priorizando aquelas que se opunham aos valores hegemônicos. A exemplo disso, florescem caminhos onde centra-se, novamente, na questão do sujeito, do “eu”; e tanto as experiências psicoativas, quanto as experiências místico religiosas se apresentam como alternativas (ROSZAK, 1972). O texto de Roszak, trazido aqui, faz-se interessante, uma vez que ele foi escrito em 1969 e, por isso, se constitui, também, com uma fonte escrita na própria contracultura; e, nele, o autor aponta o poema “Uivo”, de Ginsberg, como um manifesto da contracultura, tamanha sua importância para a época.

Segundo Willer (2010), na Introdução de “Uivo e outros poemas” (GINSBERG, 2010), a geração beat seria marcada por obras que

romperam com o beletismo, o exacerbado formalismo que dominava a criação poética e o ambiente acadêmico, e com seu correlato, o bom-mocismo da sociedade. [...] abrindo perspectivas, não só literárias, mas existenciais e políticas. Alusivas a acontecimentos reais, escritas na primeira pessoa, a partir do ‘eu’ de seu criador (WILLER, 2010, p. 7).

Portanto, Uivo representaria toda essa outra cultura, que insurgia contra os valores estabelecidos, mas a partir de uma perspectiva subjetiva, de outros caminhos e referenciais, que passavam tanto pelas experiências psicoativas, quanto pela libertação sexual e as experiências religiosas, principalmente as orientalistas.

Acrescenta-se aos beats, o papel de lutar contra a política proibicionista já vigente, o que se expressa, por exemplo, em falas públicas de Kerouac e em uma série de palestras de Ginsberg, em que o mesmo aponta o tráfico de drogas como um “flagelo social” (WILLER, 2015, p.26), resultado da proibição, além da própria poética em si. Assim, se as questões acerca da alteração de consciência e a construção de uma poética ressurgem, em novo contexto, mas igualmente com centralidade, agora soma-se uma questão até então inexistente, o posicionamento em torno da política de proibição de determinados psicoativos. Seguem dois trechos d’Uivo para elucidar a questão: “e que em lugar disso receberam o valor concreto da insulina/ metrasol choque elétrico hidroterapia/ psicoterapia terapia ocupacional pingue-pongue & amnésia;” (GINSBERG, 2010, p. 33); e “Visões! profecias! alucinações! milagres! êxtases! / descendo pela correnteza do rio americano!” (GINSBERG, 2010, p.35).

Os dois trechos, acima destacados, representam essa outra cultura e perspectiva do entorno. Por um lado, aponta o controle violento exercido pela sociedade, expresso pelos eletrochoques e as terapias, como forma de controlar o corpo das pessoas. Por outro, apresenta um país por onde correm as visões, profecias, alucinações, milagres e êxtases, ou seja, outras formas de estar no mundo e percebê-lo, contrárias a uma ordem nacional. Em ambos os casos, a experiência aparece como uma marca; Ginsberg foi internado em um hospital psiquiátrico, de onde parte muito de sua escrita do Uivo, como também teve diversas experiências psicoativas e místicas, principalmente as orientalistas.

É óbvio que essa pequena apresentação da obra de Ginsberg e da geração beat são insuficientes. Insuficientes também são os apontamentos sobre Baudelaire e de Quincey, assim como os aos outros poetas e escritores aqui citados. Mas eles servem para abrir um questionamento acerca do papel da experiência, singular, na construção de poéticas e relatos literários sobre psicoativos. Parece que, ainda que a leitura de outros autores se apresente como um norte, esses relatos buscaram afirmar essa originalidade de cada experiência, relacionando-a com o entorno e com as ideias socialmente estabelecidas, mais que apenas descrever efeitos com uma pretensa distância.

Considerações finais: por mais relatos psicoativos

Como é perceptível, a narrativa antropológica e o relato literário são organizados ao redor da intenção de quem escreve e das condições de produção de tal relato. Paralelamente, ela está associada a diversos contextos: o do objeto a ser interpretado, o de quem busca a interpretação dele e o de para quem a reflexão é conduzida. Assim, essa narrativa:

está fadada a ser um real interpretado, um dentre os vários possíveis, é justamente nessa limitação que reside a sua riqueza, a riqueza de toda ciência – ou de toda arte – que pensa o homem: a palavra, infinitamente pequena para conter a realidade, deixa transparecer todas as outras possibilidades que não foram exploradas. Aqui, entre o fato e a interpretação, entre a consciência que reflete e o mundo refletido, reside sempre uma nova forma de conhecer. Quem narra, narra aquilo que viu e também o que ainda será (re)visto (ÁVILA, 2007, p. 26).

Então, a narrativa jamais se realiza no vazio. Por mais que, acerca da literatura, as possibilidades sejam múltiplas – uma vez que a narrativa, há muito, rompeu com os limites realistas –, esta se liga a um contexto, que pode se dar no seu espaço tempo ou no espaço tempo do próprio texto¹⁰. Por isso, as narrativas são possibilidades que nascem de um contexto (ÁVILA, 2007), ou seja, elas guardam uma relação com uma realidade, embora, como vimos/veremos nos relatos com os psicoativos, nem sempre essa realidade pode ser transposta.

Mas, no caso dos psicoativos, como representar a realidade? Algumas breves considerações são necessárias para a conclusão. Primeiro, é necessário *levar a sério* os efeitos, pensamentos, deslocamentos e experiências proporcionados pelos psicoativos, ou seja, entender essas “realidades” como sendo uma forma de experienciar a realidade, ou, outra realidade, outra forma de enxergar o mundo. Logo, a relação da experiência é fundamental e deve ser considerada, conforme apontamos. Sobre a experiência Bateson (1986) infere que:

Toda experiência é subjetiva [...] nossos cérebros fabricam as imagens que pensamos perceber. [...] A experiência do exterior sofre sempre a intervenção do órgão sensorial específico e de caminhos neurais. Os objetos são assim minha criação, e minha experiência com eles é subjetiva e não objetiva (BATESON, 1986, p. 37).

Então, a realidade que objetivamos compreender, entender, deduzir, analisar, é, de acordo com Bateson, uma realidade que construímos subjetivamente. Ora, com os

¹⁰ Obviamente, não queremos apontar uma similaridade simples nas narrativas. O narrar antropológico, com seus compromissos científicos e metodológicos, se difere do literário cujo compromisso é outro.

efeitos dos psicoativos não nos parece ser diferente a relação com a subjetividade. Conforme aponta Soares (1990a), relatando sobre sua experiência com a ayahuasca:

Eu sabia que não poderia ser enfático o suficiente e, ao mesmo tempo, descritivo, sobriamente interpretativo. Falar dessa experiência é torná-la objeto, o que significa dotá-la da unidade e do sentido aos quais ela resiste, a ponto de fazer desta resistência sua substância. Meu ceticismo, como se vê, justificava-se; e, agora, parece comprovar-se correto (SOARES, 1990a, p. 45).

Dito isso, temos de ter a consciência de que a realidade vista a olho nu e tudo aquilo que se encontra subjacente a ela não se configuram enquanto partes separadas. Pelo contrário, é inexistente uma fronteira que separa nitidamente o concreto do abstrato. Logo, “o lugar do observador em relação ao objeto observado é fundamental para qualquer autor, etnógrafo ou literato” (ÁVILA, 2007, p. 29). No nosso caso, digamos assim: a experiência do observador em relação a substância utilizada é fundamental para qualquer autor, etnógrafo ou literário que decida narrar os efeitos do uso. Ora, por que?

Se, narrar é contar, ou melhor, informar sobre o mundo (ÁVILA, 2007), é a sociedade que se descortina em perspectivas para os fatos serem interpretados. Logo, através das narrativas de uso dos psicoativos, nós podemos observar perspectivas oriundas de uma determinada cultura. Por exemplo, Soares (1990a) percebe a dificuldade de dissertar sobre sua experiência de consciência alterada sem recorrer a elementos da cultura ayahuasqueiras, ou seja, “e parecia compreender com toda a clareza o fulcro da experiência mística associada à ingestão da ayahuasca: quem ousasse por um instante, duvidar, ver-se-ia tragado, imediatamente, pela trama espiritualista” (SOARES, 1990a, p. 45). Ou ainda, Huxley (2002) recorre a experiência indígena para construir o início de seu relato, assim como Ginsberg (2010) recorre às vivências dos românticos, por um lado, e dos orientistas, por outro, ao construir sua poética, intimamente ligada a sua experiência singular.

Sendo as narrativas formadas por vozes e planos, formando um todo coerente, ela é oferecida a um elemento muito importante na obra, isto é, o leitor. Nos termos de Barthes (2004):

Assim se desvenda o ser total da escritura: um texto é feito de escrituras múltiplas, oriundas de várias culturas e que entram umas com as outras em diálogo, em paródia, em contestação; mas há um lugar onde essa multiplicidade se reúne, e esse lugar não é o autor, como se disse até o presente, é o leitor: o leitor é o espaço mesmo onde se inscrevem, sem que nenhuma se perca, todas as citações de que é feita uma escritura [...] (BARTHES, 2004, p. 64).

Barthes, em seu célebre “A morte do autor”, não busca dizer que o autor é um elemento a ser desprezado, mas sim que o leitor, como produtor de sentido, precisa ser reabilitado, ou seja, trazido à cena. Esse debate se insere em um contexto específico, uma vez que o crítico insurgia contra às análises literárias que se limitavam a uma interpretação biográfica das obras e encerravam o sentido dessas na intencionalidade do autor. Concordamos com Barthes. Ou seja, o sentido da narrativa está para além do que o etnógrafo ou poeta/escritor “quis dizer”, e tão pouco sabemos o que é isso, de fato. Ele se constrói, portanto, a partir daquele texto – que é, antes, um emaranhado de textos – e, também, através da interação deste com toda bagagem de textos e de vida do leitor. Então, quando lemos uma narrativa centrada na experiência psicoativa, conferimos sentido a ela através das vozes ali presentes, mas também das vozes que trazemos, seja de outros relatos lidos, seja de contatos com a(s) substância(s). E todo esse trânsito, constante, constitui a experiência.

Logo, não é estranho que encontremos referências das leituras que os autores fizeram sobre o tema, e menos ainda como essas levaram eles a terem sua própria experiência psicoativa e a vontade de relatá-la, fazendo com que esses autores revelem sua contraparte, também constitutiva da experiência, a deles como leitores. E, ainda, a recepção desses textos e a permanência deles faz com que esse ciclo de leitura/experiência/escrita possa continuar, como é o caso de “As portas da percepção”. Se, por um lado, Huxley recorre a outros textos e vivências para construir seu relato, além de sua própria vivência com a mescalina, seu texto influenciou tantos outros relatos e poéticas subsequentes (como em Ginsberg (2010) ou no relato do cronista brasileiro Paulo Mendes Campos (1984), acerca do LSD). Então, a experiência do autor com a substância pode influenciar a própria experiência do leitor com a substância e este se converter em autor, ao menos sobre a temática.

Por fim, reiteramos o que já foi dito. Esse trabalho não teve como objetivo chegar a conclusões sobre o frutífero diálogo entre os relatos literários e etnográficos sobre a experiência psicoativa. Correríamos o sério risco, com isso, em cair em reducionismos ou limitar um campo que cada vez se mostra mais aberto em possibilidades.

Entretanto, acreditamos que se fazia necessário um primeiro passo, que buscávamos com esse trabalho, a saber: trazer à tona os textos acerca dessas experiências. Ou seja, dar visibilidade a esses relatos e deixar que eles se emaranhem, criem relações, demonstrem seus pontos de contato e se repilam, em um movimento que

demonstra como os diferentes usos dos psicoativos, ao longo das diferentes culturas, constroem esse mosaico, plural e colorido, calcado na experiência da linguagem. Relatos que, aqui, foram costurados pelo nosso olhar leitor, também perpassado por nossas experiências, mas que, como tessituras, guardam em si a originalidade que será desvendada a cada leitura do presente texto.

Referências bibliográficas

ASSUNÇÃO, T. R. Desejo de higiene e dispersão em Baudelaire (a partir de notas sobre ocasião, medida e efeitos do haxixe segundo este autor). In: _____. **Extra-
vacâncias: ensaios**. Belo Horizonte: Tessituras, 2008.

ÁVILA, L. **Literatura e antropologia: fronteiras e travessias**. Monografia em Ciências Sociais. Curitiba: UFPR, 2007.

BARTHES, R. A morte do autor. In: _____. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 57-64.

BATESON, G. **Mente e natureza: a unidade necessária**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

BAUDELAIRE, C. **Paraísos artificiais** – o haxixe, o ópio e o vinho. Porto Alegre: L&PM, 1988.

BENJAMIN, W. Sobre o haxixe e outras drogas. In: _____. **Imagens de pensamento. Sobre o haxixe e outras drogas**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

BRETON, A. **Manifestos do Surrealismo**. Trad. Sérgio Pachá. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.

CAMPOS, P. M. Experiência com LSD. In: _____. **Trinca de Copas**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

CARNEIRO, H. A odisseia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. In: LABATE, B.; GOULART, S. (orgs). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

CORREIA, A. A flor de Coleridge. In: ALMEIDA, F. (Org). **Ásperos perfumes**. Goiânia: Edições Ricochete, 2015.

DAMATTA, R. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes, 1987.

DE QUINCEY, T. **Confissões de um comedor de ópio**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

ESCOHOTADO, A. **Historia general de las drogas**. Ed. Espasa, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

IORE, M. **Uso de drogas**: substâncias, efeitos e eventos. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Campinas: UNICAMP. 2013.

GINSBERG, A. **Uivo, Kaddish e outros poemas**. Trad. Claudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 2010.

HUXLEY, A. **As portas da percepção. Céu e inferno**. São Paulo: Globo, 2002.

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

LABATE, B; CARNEIRO, H; GOULART, S. Introdução. In: LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra, (orgs). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de letras, 2005, p. 29-56.

MACRAE, E. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE; GOULART, (orgs). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de letras, 2005, p. 459-487.

MAGALHÃES, R. F. **Crítica da razão ébria**: reflexões sobre drogas e ação imoral. São Paulo: Annablume, 1994.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1976.

OLIVEIRA, J. **Santo Daime – o professor dos professores:** a transmissão do conhecimento através dos hinos. Tese de doutorado em Sociologia. Fortaleza: UFC, 2008.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. In: **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, vol.20, n 42, p. 377-391, Jul./Dez. 2014.

PIRES, A. P. S.; OLIVEIRA, C. D. R.; YONAMINE, M. Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. In: **Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada**. São Paulo, n. 31, p. 15-23, 2010.

RABINOW, P. **Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos**. Madrid: Ediciones Jucar, 1992.

RAMOS FILHO, P. C. C. **Examine a consciência:** o acesso ao conhecimento na doutrina do Santo Daime. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Juiz de Fora: UFJF. 2016.

REHEN, L. K. **Recebido e ofertado:** a natureza dos hinos na religião do santo daime. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 2007.

ROSZAK, T. **A contracultura** – Reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil. Petrópolis: Editora Vozes, 1972. 2ª ed.

SOARES, L. E. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: LANDIM, Leilah. (org.). **Cadernos do ISER**. n°. 22 – Sinais dos Tempos- Diversidade Religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, ISER (Instituto de Estado de Religião), 1989, p. 121-144.

_____. Misticismo e reflexão. In: **Comunicações do Iser**. n. 37. Rio de Janeiro: ISER, 1990a, p. 42-49

_____. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: LANDIM, Leilah. (org.). **Cadernos do ISER**. nº. 23 – Sinais dos Tempos-Diversidade Religiosa no Brasil. Rio de Janeiro, ISER (Instituto de Estado de Religião), 1990b, p. 265-274.

WILLER, C. Introdução. In: GINSBERG, A. **Uivo, Kaddish e outros poemas**. Trad. Claudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. A criação poética e algumas drogas. In: ALMEIDA, F. **Ásperos perfumes**. Goiânia: Edições Ricochete, 2015.

ZALUAR, A. **Drogas além da biologia**: a perspectiva sociológica. 2011. Disponível em: http://nupevi.iesp.uerj.br/artigos_periodicos/simposiodrogas.pdf. Acesso em: 07/08/2017.

ZINBERG, N. **Drug, set and setting-the basis for controlled intoxicant use**. New Haven e Londres, Yale University Press, 1984.