

Semioses da ayahuasca: transe e trânsitos entre o saber ancestral e a Semiótica da Cultura¹

Ricardo de Jesus MACHADO²

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, RS

Resumo

O artigo propõe-se a discutir como agentes não-humanos, no caso a ayahuasca, produzem mediações na produção de sentido sobre dados fenômenos. Assim, analisa um ritual de ayahuasca, reconhecendo três dimensões: físico-química; cultural e espiritual. Metodologicamente o artigo se estrutura em três eixos: 1) *Semioses da ayahuasca*, em que é feito um relato autoetnográfico amparado teoricamente em Adams, Jones e Ellis; a seguir em 2) *Semiosferas fronteiriças* fazemos atravessamentos de aspectos do ritual com a Semiótica da Cultura proposta por Lotman, particularmente aos conceitos de semiosfera e fronteiras; e 3) *Transe e trânsitos do sentido* explicamos a maneira pela qual agentes não-humanos e não-culturais agenciam sentidos em estado de transe sem com isso produzirem uma nova semiosfera, senão operando com sentidos em trânsito.

PALAVRAS-CHAVE: Semiótica; Semiótica da Cultura; Ayahuasca; Autoetnografia; Antropologia.

Introdução

A título de memória e agradecimento, este artigo tem início nas discussões levantadas durante o 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Intercom, tendo como base o texto *Semioses em crise: problematizações entre a Semiótica da Cultura e o Perspectivismo ameríndio*³, escrito conjuntamente com Nísia Martins do Rosário. Uma vez que a pesquisa mais ampla, à qual o artigo está ligado, busca uma inter-relação entre os saberes ancestrais ameríndios e a ciência em seu sentido canônico, foi sugerida a participação em um ritual de ayahuasca como forma de aproximação empírica a um dos domínios do universo ameríndio. Tal provocação se insere em um contexto

1 Trabalho apresentado no GP Semiótica da Comunicação, XVIII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

2 **Ricardo de Jesus Machado** é jornalista e mestre em Comunicação pela Unisinos, onde também realizou especialização em Filosofia. Atualmente é aluno do doutorado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. E-mail: ricomachado@gmail.com.

3 A versão completa do texto apresentado durante o evento pode ser acessada no link <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/resumos/R12-2047-1.pdf>.

metodológico de múltiplas afetações e afecções com as cosmologias dos povos tradicionais, traço que tem marcado a trajetória da pesquisa de doutorado em curso, tais como visitas a comunidades ameríndias, leituras de autores indígenas e o cruzamento das teorias da Comunicação em atravessamento com a Antropologia.

Portanto, o texto a seguir tenta apresentar uma contrapartida a algumas provocações. Organiza-se da seguinte forma: na seção 1) *Sentidos da Ayahuasca* faz-se uma autoetnografia da participação em um ritual de ayahuasca, descrevendo o próprio ritual, as sensações e os sentidos produzidos durante a cerimônia; a seguir na seção 2) *Semiosferas fronteiriças* fazemos aproximações teóricas entre as sensações descritas e experimentadas durante o ritual com a Semiótica da Cultura de Lotman (1996, 1998), mais especificamente com os conceitos de semiosfera e fronteira; na seção 3) *Transes e trânsitos do sentido* buscamos apresentar inferências de como agentes não-humanos e, certa maneira, não culturais, como a ayahuasca, produzem agenciamentos de sentidos acerca da produção de significados em relação aos fenômenos do mundo. Não se trata, e a advertência é pertinente teórica e metodologicamente, do simples fato de que estados alterados de consciência produzem visões “falsas” sobre o mundo, senão de que há um terceiro ente que é parte da mediação entre sujeitos e objetos observáveis, conformando uma outra ordem de sentidos sobre os fenômenos.

1) Sentidos da Ayahuasca

O relato a seguir é pessoal e se refere a um ritual de toma do chá de Ayahuasca realizado em um espaço dedicado a estes rituais, em Porto Alegre/RS, no dia 12 de maio de 2018. Os nomes dos presentes na cerimônia foram mantidos sob sigilo por preservação da identidade. Cabe dizer, porém, que o ritual é de caráter místico-espiritual-religioso e obedece às leis vigentes⁴. Metodologicamente faz-se uma autoetnografia, compreendida nos seguintes termos: “Autoethnography is a qualitative method—it offers nuanced, complex, and specific knowledge about particular lives, experiences, and relationships

4 O uso do chá de Ayahuasca está regulamentado pela resolução nº 5 do conselho nacional de políticas sobre drogas (CONAD) de 4 de novembro de 2004. Em 2010, o CONAD publicou a resolução nº 1 de 25 de janeiro de 2010, que ratificou a legitimidade do uso religioso da ayahuasca.

rather than general information about large groups of people” (ADAMS; JONES; ELLIS., 2015, p. 21). Dito isto, eis o relato.

Embora a cerimônia de toma do chá da ayahuasca seja realizada ao longo de toda uma jornada, a preparação para o ritual se inicia anteriormente. A recomendação é que três dias antes se faça dieta de carnes, açúcares e sexo. Do ponto de vista místico, poder-se-ia dizer que o chamado para o ritual se dá a partir de uma outra temporalidade e que tem relação direta com a preparação do chá. Após a preparação cheguei no espaço da cerimônia por volta das 11 horas e, ao ser recebido, tive que preencher uma ficha de anamnese, onde eram solicitados dados pessoais. Após o preenchimento fui convidado a conhecer o espaço e ler uma espécie de “manual de conduta” da casa, onde pude reparar, imediatamente, algumas diferenças entre certas semiosferas hegemônicas do convívio social e semiosferas próprias do ritual. Durante a cerimônia, não somente é tolerado arrotar, escarrar e vomitar, como tal prática é recomendada (há recipientes próprios para os dejetos). Tais atos são compreendidos como formas de expulsão de energias negativas. Isto cria nuances com a semiosfera da etiqueta normatizada dos convívios sociais. Outro aspecto importante do ritual, é que somente quem beberá o chá pode permanecer no espaço onde será realizada a cerimônia. Essa é outra diferença importante se compararmos com celebrações religiosas como a missa católica, por exemplo, onde mesmo quem não vai comungar pode participar do ritual. A proibição de pessoas que não beberão a ayahuasca no local do ritual tem a ver, conforme justificou o mestre da cerimônia, com uma questão espiritual, pois é perigoso para quem fica não beber o chá.

Passava das 13 horas quando foi dado início ao ritual. Durante aproximadamente 40 minutos o mestre da cerimônia deu uma série de explicações sobre a celebração. Começou contando que há oito anos bebe o chá regularmente e que aprendeu as rezas (eles usam o termo “rezo”) e a preparação com seu mentor e com indígenas da Amazônia peruana. Segundo o mestre, poucos são os que têm autorização espiritual para realizar o ritual. De acordo com sua descrição, a ayahuasca é um chá delicado, que exige respeito e abertura espiritual para receber a verdade das plantas. Há, contudo, uma clara fratura entre o conceito de verdade invocado por ele e a tradicional noção ocidental. Primeiro que a verdade em jogo não corresponde a uma verdade lógica, no sentido aristotélico, tampouco uma verdade pessoal, de ordem multicultural. Trata-se da energia vital das plantas que

compõem a bebida. Estar aberto à verdade da Ayahuasca é, certa maneira, estar aberto a receber suas energias vitais capazes de expulsar frequências energéticas negativas, razão pela qual se orienta arrotar, escarrar e vomitar.

Tudo começou com o mestre da cerimônia retirando de uma bolsa de couro os utensílios que seriam utilizados para compor uma espécie de altar. No chão, um tecido com motivos indígenas e acima dele um copo com água e uma flor, uma vela branca permanentemente acesa durante todo o ritual. Ainda havia uma espécie de colar indígena posicionado ao centro do tecido e um amuleto feito com uma pequena e fina haste de madeira, com aproximadamente 20 centímetros de comprimento, onde na extremidade tinha uma pedra transparente sextavada e com o topo em formato piramidal. No começo, foi feita uma reza em silêncio e o mestre pediu a todos que se concentrassem na respiração e expiração, ao mesmo tempo em que ele rezava apontava o amuleto para cada um dos participantes. No altar foram colocadas as garrafas com o chá da ayahuasca, juntamente com outra garrafa transparente com água. Após o rito inicial, o mestre explicou que ao longo da tarde iríamos beber o chá (o que ocorreu duas vezes) e rezar (que na prática significa ficar atento à respiração e cantar algumas músicas com estrofes pequenas que são fáceis de decorar). Disso decorre uma particularidade própria dos ritos religiosos, que é a entonação de canções simples e curtas que favorecem os estados de transe, como mantras budistas ou ladainhas cristãs.

O chá da ayahuasca é produzido a partir da mistura de duas ervas: o cipó mariri (*Banisteriopsis caapi*) e a folha da chacrona (*Psychotria viridis*). As folhas da chacrona possuem uma substância que se chama Dimetiltriptamina, também conhecida como DMT, que é uma substância que nosso organismo também produz, mas em baixíssimas quantidades. Normalmente a oxidação deste alcaloide é bloqueada por nosso organismo, mais precisamente pelo fígado. Nesta parte entra a importância do cipó mariri na composição do chá, pois ele age no fígado como um antídoto ao bloqueio da oxidação da enzima, permitindo que o DMT alcance a corrente sanguínea e vá para o Sistema Nervoso Central – SNC⁵. Quando o DMT chega ao SNC é como se ele “acendesse” o cérebro,

5 Recentemente foi publicado um artigo que traz uma explicação farmacológica do que acabou de ser descrito: “A ação da DMT no SNC [sistema nervoso central] ocorre devido a sua semelhança estrutural com o neurotransmissor serotonina, interagindo de forma agonista com os receptores 5-HT₂ do cérebro (Gil et al., 2014). No entanto, a ação da DMT depende da inibição da monoamina oxidase (MAO), enzima que degrada o alcalóide DMT no fígado e intestino

produzindo muitas sinapses. Com isso a sensação experimentada foi a de realidade expandida, mas sem perda total de consciência⁶. Pode-se dizer que a paisagem sonora fica mais densa, como se os sons fossem mais encorpados. Quanto a visão, de olhos abertos há pouca alteração visual, mas de olhos fechados é como se os sons assumissem formas visuais geométricas e em progressão ritmada. A sensação tátil é radicalmente alterada, pois é como se eu percebesse todo o funcionamento do meu corpo de forma mais intensa, como se fosse capaz de sentir os órgãos em funcionamento. A percepção olfativa torna-se mais sensível. Quanto ao paladar, na segunda dose o chá pareceu um pouco mais amargo, o que se deve, creio, a uma maior sensibilidade gustativa. É desta forma que o ritual da ayahuasca amplia a realidade, é disso que me refiro ao descrever a sensação como “saturada”.

Resumidamente, o ritual consiste apenas no seguinte: bebe-se o chá e canta-se durante a cerimônia. Simples assim. Contudo, devido aos efeitos físico-químico-espirituais da medicina ancestral da ayahuasca, tais atividades banais ganham outros registros. Como há uma sensação de saturação da realidade, todas as impressões se tornam mais intensas, de modo que a principal recomendação do mestre da cerimônia é de que não se deve pensar, mas rezar (ficar conectado à respiração e às canções). Isso parece fazer muito sentido, sobretudo porque, dado que o DMT age diretamente no SNC ampliando o volume de sinapses, qualquer pensamento negativo pode se transformar em uma experiência angustiante. Conforme o mestre salientou no começo do ritual, há alguns registros de casos clínicos de pessoas que desenvolveram certos tipos de psicose por acessarem determinadas camadas cerebrais não-conscientes. Há, ainda mais raramente, registros de suicídios. O mestre, entretanto, advertiu que ninguém precisava ficar preocupado, pois nada de grave aconteceria porque durante o preparo do chá⁷ que seria servido naquela tarde ele fez o “rezo” pedindo que os espíritos ancestrais daquelas ervas

(Pires et al., 2010). No chá da ayahuasca, as folhas da *P. viridis* apresenta grande quantidade da DMT, e a *B. caapi* apresenta os inibidores de monoaminoxidase.“ (ALMEIDA; ASSIS; SILVA, 2018, p. 29).

⁶ De acordo com a classificação dos estados alterados de consciência descritos por três pesquisadoras da área de farmacologia, o tipo de alteração experimentado durante esse ritual poderia ser encaixado no seguinte perfil: “a obnubilação ou turvação, em que estão presentes entorpecimento importante, alteração do juízo de realidade e ideias anormais, com variações importantes dependendo da etiopatogenia do quadro, tais como *delirium tremens*, estados crepusculares epiléticos e amênia”. (COSTA; FIGUEIREDO; CAZENAVE, 2005, p. 315).

⁷ O procedimento leva semanas, desde a colheita em uma lua específica até o preparo em uma fervura longa e lenta.

trouxessem apenas pessoas preocupadas com o conforto físico e espiritual e não pessoas apenas focadas em uma experiência alucinógena. Quando se deu início ao ritual, foi reiterada a importância de cada um, a partir de suas próprias espiritualidades, agradecer a oportunidade de experimentar o chá da ayahuasca.

O imperativo rezar, no contexto da cerimônia, assume outros significados. A importância de rezar (ficar cantando) assume quase que um sentido puramente imanente, à medida que ajuda os participantes a não se dispersarem em pensamentos vagos e ficarem concentrados no tempo presente, que, aliás, é uma maneira de manter algum grau de consciência. Cada pessoa para quem o chá é servido, ajoelha-se em frente ao altar e toma o chá em um pequeno copo de vidro, com doses variáveis de acordo com o hábito nos rituais. Os efeitos do chá, contudo, dependem da dose e da abertura espiritual de cada um dos, pois trata-se de uma equação que leva em conta variáveis físico-químicas-espirituais.

Entre 30 e 40 pessoas participaram do ritual. Ao fim do dia, antes de entrar naquilo que os organizadores do evento chamam de “portal da noite”, a cerimônia foi encerrada com alguns ritos. Somente após se encerrarem todas as celebrações, as pessoas foram autorizadas a saírem da casa e, para quem quisesse, foi oferecido um pequeno buffet de frutas para que as pessoas se alimentassem antes de irem embora.

2) Semiosferas fronteiriças

Este é um texto sobre *semioses em transe e semiosferas fronteiriças*. Fronteiras entre um estado de consciência e outro, entre um saber ancestral e um conhecimento científico, entre um estado de imanência e transcendência. Em trânsito permanente entre todas estas semiosferas. A etapa anterior do artigo trata-se da transcrição de um trecho do meu diário de pesquisa logo após o ritual da ayahuasca. A escrita no diário deu-se quando ainda estava sob os efeitos do chá, dado o lento processo de metabolização no organismo. Foi uma escrita de consciência em fronteira. Segundo Lotman, é na fronteira que se produzem semioses não hegemônicas às quais mobilizam uma reorganização dos processos de produção de sentido. Quando estamos falando em semioses da ayahuasca, especialmente na proposta que estamos discutindo, a fronteira assume também um caráter

múltiplo, à medida que ela conforma várias dobras⁸ de si própria. Para Lotman a fronteira basicamente tem a função de filtrar o que é externo daquilo que é interno (1996, p. 14) e de produzir uma espécie de tradução, à medida que uma informação externa a um dado universo semântico “age” nele. Isso ocorre primeiro a partir de suas gramáticas, o que leva a um determinado grau de compreensão, e depois dentro das próprias gramáticas do universo no qual foi traduzido. “(...) todos los mecanismos de traducción que están al servicio de los contactos externos pertenecen a la estructura de la frontera de la semiosfera. La frontera general de la semiosfera se intersecta con las fronteras de los espacios culturales particulares” (LOTMAN, 1996, p. 14).

As zonas de fronteira, conforme explica Lotman, caracterizam-se por possuírem dinâmicas mais “aceleradas”, propriedade que nos parece crível aproximar com as do ritual da Ayahuasca. Explico: não se trata de que os efeitos sensoriais da ayahuasca tenham produzido um estado de excitação, ou agitação, mas de saturação de consciência, o que demanda um outro grau de percepção e produção de sentidos, exigindo uma postura mais ativa (é desta forma que aproximamos à ideia de aceleração).

La frontera tiene también otra función en la semiosfera: es un dominio de procesos semióticos acelerados que siempre transcurren más activamente en la periferia de la *oikumena* cultural, para ahí dirigirse a las estructuras nucleares y desalojarlas. (LOTMAN, 1996, p. 14).

Na valsa das aproximações teóricas, é hora de dar um passinho atrás para melhor compreender o conceito de fronteira. As semioses podem ser compreendidas como um processo de produção de sentido que leva em conta a multidimensionalidade dos textos culturais e suas inter-relações. Diante da impossibilidade das faculdades humanas darem conta de um sistema semiótico demasiadamente gigantesco capaz de assimilar a totalidade dos textos, a noção de semiosfera mostra-se bastante produtiva para compreender como diferentes textos culturais operam em dadas circunstâncias.

Mientras que la noosfera tiene una existencia material y espacial y abarca una parte de nuestro planeta, el espacio de la semiosfera tiene un carácter abstracto. Esto, sin embargo, en modo alguno significa que el concepto de espacio se emplee aquí en un sentido metafórico. Estamos tratando con una determinada esfera que posee los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado a sí mismo. Sólo dentro de tal

⁸ Sobre como o múltiplo está engendrado pela dobra, Deleuze explica. “O múltiplo é não só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras” (DELEUZE, 2012, p. 14).

espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información. (LOTMAN, 1996, p. 11).

A proposição de Lotman postula que não somente a compreensão de um determinado fenômeno, mas também a possibilidade comunicativa (da comunicação prática) está atrelada à semiosfera em que os distintos textos interagem um com o outro e que mobilizam um dado sistema de significação. Reconhecemos que há comunicação não somente no interior das semiosferas, mas, inclusive, uma certa comunicação nas fronteiras entre semiosferas, de modo que é isso que permite produzirmos diferenças entre elas. A impenetrabilidade de um sistema noutra pertence a uma ordem comunicacional.

A perspectiva teórica que vem sendo trabalhada nesta pesquisa assume que agentes não-humanos são tão capazes de agenciar sentidos quanto de estabelecer processos comunicativos. Durante o evento *Jornadas de pesquisa do PPGCOM 2017: crises, contatos, rupturas*, realizado na UFRGS no primeiro semestre de 2017, o professor Norval Baitello Junior, provocou os participantes dizendo que as pesquisas em comunicação deveriam, também, pensar os processos comunicacionais para além das mídias. O que nos interessa, em particular, é uma certa comunicação entre o Reino Vegetal e o Reino Animal, lembrando que no processo evolutivo o universo vegetal precede o animal. Esta interconexão ou comunicação (para usar um termo de nosso campo) pode ser atestada por compartilharmos um trecho do DNA humano que é rigorosamente idêntico a um trecho do DNA⁹ de plantas como a chacrona e o mariri, bastando, para tanto, desconstruir recursivamente as cadeias de DNA e RNA. É esta compatibilidade genética que permite a comunicação entre seres tão distintos.

As reações físico-químicas da ayahuasca são, portanto, naturais, compreendendo o termo em sua etimologia (é da natureza das ervas e do corpo humano produzir determinados processos metabólicos-comunicativos). Semioticamente e culturalmente podemos pensar essas características de compatibilidade comunicacional, pelo menos em certos níveis, como um predicado da memória, que não é só cultural, mas também natural.

⁹ Adam Rutherford, em seu livro *Criação. A origem da vida* (2014) explica que todos os seres do universo que possuem vida compartilham informações genéticas: “Não há nenhuma forma de vida que não o empregue e não dependa inteiramente dele: DNA – feito de quatro letras – traduz-se em proteínas – feitas de vinte aminoácidos. Isso é conhecido como o ‘dogma central’: DNA faz RNA faz proteína. O fato de toda a vida conhecida ser completamente dependente desse sistema faz parecer quase inconcebível que ela não esteja relacionada por meio de uma origem singular, comum. (RUTHERFORD, 2014, p. 44).

O que conhecemos como Evolução não é senão processos de transformação baseados em memória biológica, assim como os culturais são os que dão dinamicidade às semiosferas da cultura. “La semiosfera tiene una profundidad diacrónica, puesto que está dotada de un complejo sistema de memoria y sin esta memoria no puede funcionar” (LOTMAN, 1996, p. 20). Se a semiótica tem sua mais longa origem ligada à medicina e aos processos comunicacionais não culturalmente humanos, os sinais clínicos, seu desenvolvimento no campo da Comunicação parece ter se afastado desta perspectiva.

Tais pressupostos nos provocam a pensar como entes não-humanos são capazes não somente de produzir comunicação, mas de agenciar sentidos. Se as dimensões físico-químicas da ayahuasca podem ser explicadas pela farmacologia ou microbiologia, o ritual de toma do chá parece jogar luz sobre uma certa dimensão cultural e espiritual. Lotman, ao estabelecer suas reflexões sobre a semiosfera, sublinha como processos ritualísticos produzem uma certa duplicação do mundo. “Se extraña de si mismo, convirtiéndose en una expresión cuyo el contenido puede ser él mismo o tal cual ser sobrenatural. Gracias a la división del espacio, el mundo se duplica en el ritual, de la misma manera que se duplica en la palabra” (LOTMAN, 1996, p. 58).

Se uma correção a Lotman é permitida, acreditamos que o termo deleuziano “dobra” parece mais feliz para pensar tais características, porque o conceito de duplo é muito carregado de uma noção especular, ao passo que “dobra” contém a dimensão da duplicação e de uma certa nova conformação. Pela noção de dobra podemos pensar uma segunda função do texto, utilizando a classificação de Lotman, que é a de gerar novos sentidos. Ao tratarmos das semioses da ayahuasca nos concentramos especialmente no seguinte: 1) o chá como agente não-humano que age internamente no corpo e produz alterações nos estados de consciência; e 2) a ayahuasca como ritual (espiritual e cultural). Essa abordagem nos parece clara para pensarmos como o conceito de dobra¹⁰ opera na prática.

¹⁰ Ainda sobre a dobra, Deleuze aprofunda o que seria uma conceitualização da noção: “Então estamos em condições de compreender o conjunto da teoria da dobra. A operação da percepção constitui as dobras na alma, as dobras com as quais a mônada é atapetada por dentro; mas essas dobras assemelham-se a uma matéria que deve, por conseguintes, organizar-se em redobras exteriores. Encontramo-nos, inclusive, num sistema quadripartito de dobragem, como é testemunhado pela analogia precedente, dado que a percepção abrange as microdobras das pequenas percepções e a grande dobra da consciência, enquanto a matéria abrange as pequenas dobras vibratórias e sua amplificação sobre um órgão receptor.” (DELEUZE, 2012, p. 169).

Esse paradigma permite com que pensemos uma espécie de relação dialógica interna aos textos, que nos termos de Lotman aparecem como um estado de tomada de consciência, “el texto, de un texto; la cultura, de una cultura” (LOTMAN, 1996, p. 69). O que este artigo tenta desdobrar, no fundo, é um ritual de um ritual. O que pode haver de novo ou de original é que as descrições partem de um estado de consciência que é mediado não somente pelo ritual no âmbito espiritual e cultural, mas também pelo efeito farmacológico da ayahuasca e sua semiosfera biológica. Tanto a dimensão espiritual quanto a dimensão físico-química da ayahuasca possuem um grau de tradutibilidade em nossas linguagens – antropológica e fisiológica, respectivamente –, e um grau de intradutibilidade. Sobre o segundo aspecto, um dos limites de nossos aparatos científicos reside numa visão demasiadamente antropocêntrica dos fenômenos. A argumentação de Lotman é seguida por nós neste trabalho, à medida que aceitamos a premissa de que a própria relação dialógica interna dos textos – ritual de um ritual – conforma uma nova mensagem (que é sempre nova).

Por una parte, en el campo estructural de sentido del texto, el texto externo se transforma, formando un nuevo mensaje. La complejidad y la multiplicidad de niveles de los componentes participantes en la interacción textual conducen a cierta impredecibilidad de la transformación a que es sometido el texto que se introduce. Sin embargo, se transforma no solo él: cambia toda la semiótica dentro del mundo textual que es introducido. (LOTMAN, 1996, p. 69).

É justamente a profunda conexão entre todos esses entes da relação sógnica que produz os sentidos de certos textos culturais. A percepção ou tomada de consciência semiótica em uma dada fronteira estrutural, dirá Lotman (1996, p. 71), é o que sustenta a geração de sentidos.

3) Transes e trânsitos do sentido

Reconhecer o transe apenas como um estado alucinógeno leva a apropriações superficiais. Inclusive porque para quem o ritual tem um significado religioso esse estado alterado de consciência chama-se enteógeno¹¹. Esse trabalho assenta-se sobre um transe

11 Desde 2007 o Dicionário Oxford incluiu o termo “entheogen” em seus verbetes, definindo-o da seguinte maneira: *A chemical substance, typically of plant origin, that is ingested to produce a nonordinary state of consciousness for religious or spiritual purposes.* Mais informações disponíveis em <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/us/entheogen>>.

específico sob o qual delinea suas reflexões. Trata-se de uma tentativa de aprofundar o espectro de análise buscando certas estruturalidades de significação, tentando produzir uma descrição densa, aos modos de Geertz.

(...) o objeto da etnografia: uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações, os ensaios das imitações são produzidos, percebidos e interpretados, e sem as quais eles de fato não existiriam (GEERTZ, 2008, p. 5).

Não nos propomos aqui diferenciar os transes físico-químicos, os transes espirituais e os transes culturais (o transe reduzido à performance), mas tentar compreender como determinadas inter-relações entre os diferentes transes (como textos) agenciam sentidos. Aliás, cabe explicar que o termo sentido não se reduz à dimensão semiótica, mas diz respeito também à mediação física entre o observador (sob efeito da ayahuasca) e o objeto empírico (o ritual). Os *transes do sentido* são ao mesmo tempo *trânsitos do sentido* e dizem respeito as inter-relações a que nos referimos entre diferentes camadas comunicacionais ou, se preferir, semiosferas. Essas inter-relações se dão: 1) pela sobreposição dos textos culturais, em particular o ritual da ayahuasca, o transe, as canções cantadas durante a cemimônia, etc; e 2) a comunicação físico-química de elementos farmacológicos que alteram o funcionamento cerebral; e 3) a comunicação espiritual entre o que é da ordem do imanente e do transcendente¹².

Evidentemente, a tomada da noção de *transes e trânsitos do sentido* como categoria geral de análise requereria um aprofundamento maior, pois o texto em tela trata-se de uma experiência pessoal postulada a partir de critérios científicos aos modos de um relato autoetnográfico em atravessamento com os estudos da Semiótica da Cultura. Inclusive a autoetnografia tem sido pensada como uma saída teórico-metodológica de viés de-colonial¹³. Tal perspectiva se conecta à postulação de Geertz que recomenda, no processo de produção teórica, evitar a produção de teorias gerais sobre regularidades abstratas, realizando, em contrapartida, descrições mais minuciosas.

12 Esta última dimensão, refere-se, em especial, a quem participa do ritual da ayahuasca como celebração religiosa. Portanto, trata-se de uma semiosfera que não é necessária, ao passo que as duas anteriores são incontornáveis.

13 Os livros *Autoethnography* (2013) e *Creative Selves/Creative Cultures: Critical Autoethnography, Performance, and Pedagogy* (2018) parecem-nos importantes para compreender a contribuição da autoetnografia no contexto científico e suas potências criadoras.

(...) não se pode descrever uma “Teoria Geral da Interpretação Cultural” ou se pode, de fato, mas parece haver pouca vantagem nisso, pois aqui a tarefa essencial da construção teórica não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas: não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles. (GEERTZ, 2008, p. 18).

No fundo, o que *o artigo tenta apresentar é como o acelerado trânsito dos textos entre diferentes semiosferas produz um tipo particular de agenciamento de sentidos: em suma, a percepção de uma realidade mais saturada e densa*. Se é verdade que não é nova a percepção de que os processos sógnicos possuem sempre uma dimensão pessoal, é verdade também, que a mediação sógnica é dada inclusive por agentes não-humanos e não-culturais. Na verdade, o que poderia haver de novo não é o processo como existência, mas o processo como consciência da ação destes entes, por meio de um estado alterado de consciência.

Ao longo do desenvolvimento deste texto pensou-se que o processo de produção de sentidos se tratava de uma produção sógnica “de fronteira”, mas a limitação desta perspectiva reside no fato de que semiosferas de fronteira não necessariamente são interpenetradas umas pelas outras e podem sugerir uma posição de diferenciação absoluta. Daí o uso do termo *semiosferas em fronteiras* justamente pela impossibilidade de delimitarmos os limites dos domínios textuais em inter-relação, dado que são radicalmente “contaminados” (talvez sobrepostos) uns pelos outros. Reconhecer o ritual da ayahuasca em sua multidimensionalidade dá a ver, de um lado, uma certa incompreensão ocidental a estes rituais e, de outro, os processos de marginalização de linguagens que permanecem alheias às estruturas de conhecimento formais.

Lotman chama atenção para esta característica à medida que admite que há semiosferas que possuem um traço de inexistência (1998, p. 47). Tal traço opera como uma espécie de não-sistema, à medida que resulta “al mismo tiempo tanto un rasgo del material extrasistémico (desde el punto de vista interior del sistema), como um indicador negativo de los rasgos estructurales del sistema mismo” (LOTMAN, 1998, p. 47). Dito de outro modo, chamando atenção para o nosso caso em particular, *os transes e trânsitos dos sentidos ao mesmo tempo que não agem restritamente em uma ou outra semiosfera – cultural, fisiológica ou espiritual – também não produzem uma semiosfera nova. São*

estados transitórios de produção de sentido os quais tornam-se difíceis de serem descritos como um sistema. Por mais que só sejamos capazes de reconhecer o sistêmico pelo não-sistêmico, ou o contrário, estados transitórios de consciência podem formar algo que é alosistêmico. Contudo, dada a instabilidade de um regime de consciência em transe, mapear possíveis regularidades requer um estudo de outra ordem¹⁴.

A razão pela qual sabedorias ancestrais como a do chá da ayahuasca, com um domínio farmacológico altamente sofisticado por parte dos povos tradicionais, não façam parte de um campo de conhecimento cientificamente reconhecido talvez esteja relacionada a disputas políticas e existenciais. Não se pode dominar, escravizar e exterminar um povo sem antes uma “boa razão” teológico-científica para isso. A “razão” (como motivo) construída atende por alguns adjetivos como sem almas, bárbaros, incivilizados, irracionais, iletrados, etc. Na esteira da razão moderna, ao invés de tentar compreender o fenômeno em sua complexidade, produziu-se, hegemonicamente, um discurso que reconhece certos domínios de saberes fora dos sistemas culturais e acadêmicos tradicionais como “não-linguagem”¹⁵ científica. “En la esfera de la cultura tropezamos constantemente con la tendencia a considerar el lenguaje ajeno con un nolenguaje o – en casos menos extremos – a percibir el próprio lenguaje como correcto, y el ajeno como incorrecto” (LOTMAN, 1998, p. 47).

Disso decorre uma forma hegemônica de interpretação de fenômenos como os do ritual da ayahuasca que é a redução da compreensão do acontecimento à dimensão religiosa. De tal incompreensão decorre outro preconceito muito comum que é o de pensar que tais civilizações são pouco sofisticadas, sobretudo por não privilegiarem a linguagem escrita em detrimento da oral. O fato é que para os povos orientados à cultura oral, como lembra Lotman (1998, p. 58), importa menos o passado e mais o futuro. Lotman argumentará, nesse sentido, de que as semioses da cultura oral são mais abertas porque mais complexas.

¹⁴ Tendo feito esta reflexão em outro artigo, ainda em avaliação, onde postulei a possibilidade de uma semiose xamânica a partir da obra e experiência de Davi Kopenawa, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami* (2015), onde há um relato autoetnográfico em que o autor explica como ele se tornou xamã e seus estados enteógenos.

¹⁵ Evidentemente nas últimas décadas houve profundos avanços em relação ao reconhecimento cultural e antropológico dos povos originários, mas ainda é preciso um longo processo de reconhecimento e valorização desses saberes.

A desvantagem, porém, da cultura oral, reside em sua difícil penetração nos sistemas hegemônicos de reconhecimento científico. Disso decorre a importante tarefa sustentada por Latour em *Reagregando o social* (2012) e *Ciência em Ação* (2011) de se produzir redes de atores científicos (humanos e não-humanos) que poderiam ser capazes de alterar o estatuto dos saberes ancestrais à ordem do científico. A tarefa primordial consiste em fazer do *transe* um *trânsito* constante entre diferentes semiosferas, inclusive as do campo científico.

Considerações finais

A redução de objetos culturais ritualísticos, como a toma do chá da ayahuasca, à dimensão religiosa é conformada por uma incompreensão do cânone acadêmico, estatal e jurídico em relação a complexidade engendrada pelo ritual. Disso decorre, inclusive, que o Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas – CONAD tenha autorizado a realização deste tipo de cerimônia somente como um ato religioso. O que postulamos ao longo desse trabalho é que seres não-humanos, particularmente a ayahuasca, são capazes de agenciamentos de sentidos por meio do processo de comunicação com organismos humanos através de uma sofisticada memória celular que, ao metabolizar a chacrona e o cipó mariri, leva DMT ao cérebro aumentando o volume de sinapses nervosas. Com isso muda-se a forma como damos sentido ao mundo. Como foi referido ao longo do cerimonial, as alterações do estado de consciência de quem toma esta medicina da floresta não se devem simplesmente ao preparo ou aos agenciamentos do ritual (culturalmente e espiritualmente falando), mas, sim, à sabedora dos seres da floresta que pertencem ao reino vegetal (folha da árvore e cipó) e que são capazes de se comunicar com seres do reino animal (nós humanos). Postulamos, enfim, que *semioses em transe* do tipo ritualística (não xamânica), carecem de uma estabilidade maior a ponto de formar uma nova semiosfera, razão pela qual parecem operar dentro de *semiosferas transitórias*.

Mesmo que o ritual da ayahuasca, e os demais rituais de povos ancestrais, tenha sido documentado cientificamente pelo campo da antropologia, parece-nos importante não frear a imaginação científica, como propõe Geertz (2008, p.12). Uma das vantagens do campo da Comunicação, em particular, é que quase a totalidade dos objetos do mundo

são capazes de produzir um certo grau comunicacional que podem, por isso mesmo, ser estudados semioticamente.

A tentativa é não bloquear a potência criativa da ciência, produzir, desde dentro dos sistemas acadêmicos, fraturas capazes de permitir o trânsito de novos saberes no mundo ocidental, saberes estes altamente sofisticados e estabilizados nas cosmologias ameríndias. Nem que para isso, seja necessário o *transe* como porta de entrada para novos *trânsitos de saberes e conhecimentos*.

Referências

ADAMS, Tony E.; JONES, Stacy Holman; ELLIS., Carolyn. **Autoethnography**. New York: Oxford University Press, 2015.

ALMEIDA, Darliane Freire; ASSIS, Thais Josy Castro Freire; SILVA, Ana Ligia Pereira. **Dimetilriptamina**: alcalóide alucinógeno e seus efeitos no Sistema Nervoso Central. *Acta Brasiliensis*, [s.l.], v. 2, n. 1, p.28-33, 20 jan. 2018. *Acta Brasiliensis*. <http://dx.doi.org/10.22571/2526-433843>.

COSTA, Maria Carolina Meres; FIGUEIREDO, Mariana Cecchetto; CAZENAVE, Silvia de O. Santos. **Ayahuasca**: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. *Archives Of Clinical Psychiatry (São Paulo)*, [s.l.], v. 32, n. 6, p.310-318, dez. 2005. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-60832005000600001>. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832005000600001>. Acesso em: 30 maio 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

JONES, Stacy Holman; PRUYN, Marc (Ed.). **Creative Selves/Creative Cultures: Critical Autoethnography, Performance, and Pedagogy**. Gewerbestrasse/suíça: Palgrave Macmillan, 2018.

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

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **Reagregando o social**. Salvador: Edufba, 2012.

LOTMAN, Yuri. **Semiosfera I**. Semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Fronesis Cátedra Y Universitat de València, 1996.

_____. **Semiosfera II**. Semiótica de la cultura y del texto, de la conducta y del espacio. Madrid: Fronesis Cátedra Y Universitat de València, 1998.

RUTHERFORD, Adam. **Criação**: a origem da vida / Adam Rutherford; tradução Maria Luiza X. De A. Borges. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.