

Nietzsche, Fisher e yãkoana: Formas de conjurar o realismo-racional-branco por meio de psicodélicos

Nietzsche, Fisher and yãkoana: Ways of conjuring up white-rational-realism through psychedelics

Ronaldo PELLI

Escritor, mestre e doutor em Filosofia pela PUC-Rio.

E-mail: ronaldopelli@gmail.com

RESUMO:

Este artigo propõe, a partir de leituras plurais e complementares, evitar que nos condenemos a uma forma exclusiva de decodificar a realidade, menosprezando as demais, e refletir como os psicodélicos poderiam nos ajudar nessa abertura à alteridade. Começa com Nietzsche e a sua quebra da hegemonia da racionalidade ocidental, passa por Mark Fisher, que propõe um comunismo ácido, em contraposição ao realismo capitalista, aponta diversas metafísicas possíveis e termina com um estudo de caso em que analisamos, a partir de Kopenawa, o animismo dos yanomami: a relação entre seus xamãs e os espíritos da floresta (xapiripë), mediada pelo psicodélico yãkoana.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche, Mark Fisher, Metafísica, Kopenawa, psicodélicos

ABSTRACT:

This article proposes, based on complementary readings, to avoid condemning ourselves to an exclusive way of decoding reality, belittling the others, and to reflect on how psychedelics could help us open up to alterity. It begins with Nietzsche and his break with the hegemony of Western rationality, goes on to Fisher, who proposes an acid communism, as opposed to capitalist realism, points out various metaphysics and ends with a case study in which we analyse, based on Kopenawa, the animism of the Yanomami: the relationship between their shamans and the spirits of the forest (xapiripë), mediated by the psychedelic yãkoana.

KEYWORD: Nietzsche, Mark Fisher, metaphysics, Kopenawa, psychedelic

Introdução

agora / você está sob efeito / de uma droga poderosa: // você mesmo
Rodrigo Garcia Lopes
Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa.
Davi Kopenawa

Quando na segunda metade do século XIX Friedrich Nietzsche se levanta contra o edifício metafísico da razão, erigido primeiramente por Sócrates e Platão, ele queria mostrar que havia outras forças que nos compunham, que não deveríamos ficar presos a um modo único de decodificar a realidade e, principalmente, jamais deveríamos menosprezar nossos demais impulsos. Nietzsche quis acabar com dualidades como céu x terra, mundo ideal x mundo aparente, ou razão x emoção, defendendo que essas separações eram invenções para que um item sobrepujasse o outro, numa operação de negação da vida. Foi uma libertação, como se verá na primeira parte deste artigo, mas nenhuma libertação é uma certeza eterna ou absoluta.

Na segunda parte do artigo veremos que, mais ou menos cem anos depois, uma forma de organização da sociedade se tornou tão dominante que penetrou na própria metafísica, dificultando a nossa capacidade de pensar em outras maneiras de decodificar a realidade. O realismo capitalista, apelido dado pelo teórico inglês Mark Fisher a essa forma de organização, está tão entranhado na mente e no coração da sociedade neoliberal que qualquer crítica a ele parece ser inofensiva, apenas arranhando de leve esse novo-velho edifício. Assustado com a predominância dessa posição, Fisher deixou por escrito alguns apontamentos daquilo que poderia funcionar como uma espécie de antídoto: era o comunismo ácido. Apostando na contracultura da década de 1960-70, e sua mirada psicodélica sobre o mundo, Fisher quis mostrar que não podemos nos deixar capturar por esse espectro que nos permeia. Outras realidades são e precisam ser possíveis.

Essa é uma das certezas dos filósofos que estudam a metafísica como uma disciplina – como veremos na terceira parte deste artigo. Nascida como disciplina da filosofia que pesquisa o fundamento do ser, aquilo que subjaz nossa realidade, o que é, enfim, tudo o que existe, veremos que sempre que alguém pensa a metafísica como forma excludente de decodificação da realidade, esse alguém reforça um pensamento hegemônico em voga, um pensamento de “maioria”, como explicaram Deleuze e Guattari (1980). Uma das formas de abrir, de desestruturar essa realidade, como apontamos, seria o uso de psicodélicos.

Como uma espécie de estudo de caso de um modo outro de organização da realidade, na quarta parte deste artigo mostramos o uso que os xamãs yanomami fazem do psicodélico yãkoana para ter acesso

a outras dimensões da realidade, dimensões essas nas quais os espíritos da floresta, chamados por eles de xapiripë, se revelam e compartilham os ensinamentos dos seus antigos. Todo esse ritual está baseado numa radical abertura à alteridade, numa comunhão entre humanos e não-humanos, sejam plantas, fenômenos da floresta ou espíritos. Trata-se de um processo profundamente diferente do modo de viver Branco-Occidental e a sua metafísica realista-racional, que apenas produz uma perspectiva solipsista e confirma o seu lugar no mundo, sem qualquer possibilidade de pensar no diferente.

Os psicodélicos, no caso dos yanomami, são uma chave de abertura para regiões comumente não acessíveis da mente. Não são uma certeza de acesso – a yãkoana funciona da maneira descrita apenas com os xamãs –, mas um meio de transporte restrito e sofisticado. Não são uma solução mágica, pois não trabalham sozinhos nem prometem a salvação, como em outras metafísicas, mas atuam em conjunto com outros seres mostrando uma correlação, uma cooperação entre elementos que são, da sua perspectiva, sujeitos da própria existência. Fazem parte de uma outra maneira de entender o mundo a nossa volta, no qual os entes que nos circundam merecem um tratamento igualitário, sem hierarquias.

Este artigo, portanto, tenta mostrar, com base em autores que nem sempre se coadunam, como os psicodélicos podem representar uma das possíveis formas de conjurar uma monocultura do pensamento, que se apresenta por meio de vários avatares, como a tradição da racionalidade ocidental, o realismo capitalista, o fisicalismo ou mesmo a imposição de um branqueamento de todos os diversos povos que compõem o mundo.

Primeira parte – A realidade racional

É famosa a passagem de *Crepúsculo dos ídolos* em que seu autor, Friedrich Nietzsche, conta “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”. As aspas e o subtítulo desse trecho (“História de um erro”) sublinham a intenção de Nietzsche: mostrar que a trajetória do pensamento ocidental, ao tentar erigir o que foi sempre considerado um “mundo verdadeiro”, acabou por produzir “um erro”. Em outros termos, Nietzsche está dizendo que as tentativas de dizer o que era o mundo verdadeiro, o que era a realidade, sempre se basearam em parâmetros que, ele vai dizer, vão negar a própria realidade, na sua mais complexa compleição. É um trecho curto, de seis pequenos itens, cada um mostrando um determinado modo de interpretação do mundo. A passagem começa com a interpretação platônica da existência em que o “mundo verdadeiro” seria alcançável apenas para “o sábio, o devoto, o virtuoso” (CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, 1). Seria necessário negar o mundo aparente tal como nós o experimentamos diariamente porque, de acordo com Platão, viveríamos uma mentira – a verdade, ficaria lá fora, acima, inalcançável pelas nossas sensações. “A mais velha forma da

ideia, relativamente sagaz, simples, convincente”, escreve Nietzsche ao fim dessa primeira parte. Em seguida, ele fala sobre o desenvolvimento dessa ideia no pensamento cristão, quando o “verdadeiro mundo” estaria “inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’)”. Se na primeira parte, a realidade está restrita apenas aos poucos que conseguem acessá-la – esses amigos do saber a quem Nietzsche diz que Platão se equipara (“Eu, Platão, *sou* a verdade”, escreve o autor alemão no fim do trecho) –, na segunda, esse mundo verdadeiro é uma promessa que só terá lugar caso haja uma vida de restrições. Será um lugar alcançado apenas por aqueles que, como Nietzsche chama na terceira parte da *Genealogia da moral*, seguem o ideal ascético: praticam uma ascese em vida para atingir o ideal de ter acesso a uma outra vida, a verdadeira. Num momento seguinte, o caminho para se atingir o “mundo verdadeiro” passa pela interpretação kantiana em que tal destino, embora “inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido”, já é, ao menos, “enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo”, fazendo relação ao imperativo categórico, conceito ético kantiano. Nietzsche sugere que a coisa em si, conceito kantiano que demonstraria o elemento da realidade que não pode ser acessado senão pela razão, seria uma versão “sublime, pálida, nórdica” da ideia platônica. Ou seja, nesses três primeiros momentos, o “mundo verdadeiro” parece ser algo que existe longe da realidade das nossas sensações. Com variações pequenas, essa “verdade” seria o oposto deste mundo em que vivemos, uma contraposição que diminui a nossa própria vida. Na quarta parada, passamos pelo positivismo, em que o “mundo verdadeiro” é ainda “inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*”. A Ciência assume o lugar antes ocupado pela religião na tentativa de decodificar essa verdade que se apresenta e tenta traduzir todas as possibilidades da existência para uma razão meramente instrumental, como num processo de refinamento, em que todas as partes que não são consideradas úteis são descartadas. Na penúltima parada, parece que estamos ambientados em uma das versões mais profundas do que Nietzsche chamou de niilismo, em que o “mundo verdadeiro” se torna “uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada”, por isso, é uma “ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la”. Qualquer tipo de relevo no planisfério da existência é ignorado. O “mundo verdadeiro” é plano, sem diferença, nada importa. Em seguida, Nietzsche chega ao fim da “história do erro” defendendo a hipótese de que “o mundo verdadeiro” foi abolido. E “que mundo restou?”, ele pergunta em seguida, “o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”. Para ele, esse é o “Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; *incipit Zarathustra [começa Zarathustra]*” (CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, 6). No momento em que a diferença entre mundo sensível e suprassensível é abolida, o homem pode finalmente se ater ao único mundo que existiria.

Este trecho, embora curto, parece uma continuação dos dois capítulos anteriores da obra nietzschiana, em que, no primeiro, ele fala que “O problema de Sócrates” foi, em resumo, ter estabelecido uma equação (“a mais bizarra equação que existe”, nas suas palavras) em que “razão = virtude = felicidade” (CI, “O problema de Sócrates”: 4); já no segundo capítulo citado, Nietzsche aborda como a razão foi vista pela filosofia ao longo da história e que, como consequência, “o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados ao erro*; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro” (CI, “A ‘razão’ na filosofia”: 5). Em ambos os casos, Nietzsche parece estar querendo mostrar que a ferramenta da razão não é a única que pode dar conta da realidade, tal como nós a entendemos. Geralmente a razão precisa estabelecer uma espécie de identidade fixa e imutável (que no caso de Platão foi chamada de ideia e, no de Kant, de coisa em si), inacessível pelos nossos sentidos. Não é que Nietzsche menosprezasse a razão, mas ele a entendia como uma ferramenta entre outras, que compõe nosso arsenal para dar conta da realidade, do mundo como ele é. O problema dele era a obrigatoriedade, que se traduzia, na prática, numa espécie de monocultura do pensamento. “Quando há necessidade de fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem ou não racionais” (CI, “O problema de Sócrates”: 10). Para Nietzsche, a proposta dessa identidade fixa, que ele sugere ser, ao cabo, uma tentativa de emular os personagens de Sócrates (“Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates” (CI, “O problema de Sócrates”: 10)) e Platão (“Eu, Platão, *sou* a verdade”, (CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, 1)) é o oposto da pluralidade de possibilidades que o mundo nos apresenta. O “um” não se opõe ao nada, mas ao variado, e aqui entendemos como ele insere também o cristianismo nesse agrupamento da razão. Mesmo que haja o componente da fé na religião, Nietzsche enxergava nesse caminho formas de eliminar todo e qualquer pensamento que fuja dos dogmas da igreja. Isto é, Nietzsche não estava preocupado especialmente com a razão, mas com os dogmas. Se isso não bastasse, a verdade também teria uma participação decisiva no sistema cristão. Filósofos escolásticos como Tomás de Aquino tentaram entender Deus a partir de “práticas de verdade e interpretação”: “Aqui Deus é visto como a fonte de toda a inteligibilidade universal, mas Ele próprio é inescrutável e incognoscível” (Ansell-Pearson: 2012, 177). Apesar de ser impenetrável, Deus era a caução para todo o conhecimento que existe para esses pensadores. Dessa forma, o “desenvolvimento da verdade e da consciência intelectual” faz com que nós tenhamos atingido “um ponto em que a disciplina da verdade proíbe a si mesma a mentira da fé em Deus” (Ansell-Pearson: 2012, 177). Ou seja, o Deus cristão teria sido aquele que criou as condições para que se chegasse à verdade, ao mesmo tempo em que criou o embrião da investigação racional que teria como consequência o

desenvolvimento, por exemplo, da Ciência. Deus até poderia ser impenetrável, mas ele teria dado o substrato para que se começasse a buscar por uma certa verdade que não mais se importava com o próprio ser divino e, no fim, acabou por descartá-Lo como forma de explicação dos fenômenos. Dito em uma frase de efeito: Deus, nesse caso, teria cavado a própria sepultura.

Após Nietzsche, o pensamento ocidental se permitiu abordar outras formas de pensamento que não eram unicamente variações da razão para se tentar entender a realidade. E estão aí Freud e a psicanálise, Heidegger e a fenomenologia, Sartre e o existencialismo, além da geração francófila pós-estruturalista de Maio de 1968 (Foucault, Deleuze e Derrida...) e sua tentativa de explicar o mundo por meio de fluxo, força e poder. Isso para dar exemplos apenas do século XX. É certo que Nietzsche não foi o primeiro a mostrar que a razão meramente instrumental não dava conta do real. Antes dele, Arthur Schopenhauer e Søren Kierkegaard, para mencionar apenas dois nomes do seu mesmo século, já haviam apontado para a necessidade de expandir nosso ferramental teórico, o primeiro falando sobre a vontade, o segundo, da fé. O autor de *Crepúsculo dos ídolos* apenas teve acesso às condições (históricas até) que o permitiram ser mais radical na defesa desse ponto e abrir mais – ou focar outras – possibilidades do próprio pensamento para conseguir entender que o mundo existe além dos cálculos feitos pela nossa razão. Para Nietzsche, por ser variada, “a realidade só pode ser compreendida como resultado de um conflito de impulsos que, em última análise, não pode ser analisado” (Astor: 2017, e-book). Ela só pode ser interpretada; dela, só se pode ter uma perspectiva a cada instante. Quanto mais perspectivas abrangermos, mais força aquela realidade apresentará. Por não conseguir mais imaginar uma totalidade que poderia, em tese, ser analisada de fora, à distância, como a ideia platônica e a coisa em si kantiana, Nietzsche quebra as duplas metafísicas entre sujeito e objeto ou mesmo teoria e prática. Somos a cada momento sujeitos que têm uma perspectiva prática, mas igualmente objetos teóricos que são, de modo semelhante, observados. “Não existe um tal substrato· não existe ‘ser’ por trás do fazer [‘Eu, Platão, sou a verdade’], do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (Nietzsche: GM 1 §13, com acréscimos).

Segunda parte – O realismo capitalista e o comunismo ácido

Mesmo que Nietzsche tenha criado fissuras na homogeneidade do real, demonstrando que tal realidade era uma tentativa de enquadrá-la em apenas uma única perspectiva, desde o fim do século XX, percebemos que esse intuito continua forte – e esconde uma intenção de dominação. Um exemplo, entre

vários¹, aparece no teórico inglês Mark Fisher. Para intitular o primeiro capítulo de seu livro mais famoso (2020), Fisher pegou emprestado uma frase que ele diz ser ou de Frederic Jameson ou de Slavoj Žižek (ou de ambos): “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”. Jameson a escreve *ipsis litteris* em um artigo sobre arquitetura e urbanismo publicado em 2003 (p. 76), mas diz que tal frase teria sido dita por outrem. Já Žižek pronuncia em 2011 uma frase bem parecida (“É fácil imaginar o fim do mundo (...) mas não conseguimos o fim do mundo”) num discurso proferido na Liberty Square, o nome dado para a praça ocupada pelos movimentos em Nova York que se insurgiam contra o capitalismo e que recebeu o nome, lá, de *Occupy Wall Street* e que tem correspondência conceitual com a Primavera Árabe e as Jornadas de Junho, que ocorreram no Brasil a partir de 2013. Fisher recorre a essa frase de efeito para demonstrar o quanto o capitalismo tinha se imbricado nas nossas vidas de forma que ele poderia, inclusive, ser confundido com a própria realidade – daí o nome de seu livro, *Realismo capitalista*. “Trata-se mais de uma *atmosfera* penetrante, que condiciona não apenas a produção da cultura, mas também a regulação do trabalho e da educação – agindo como uma espécie de barreira invisível, limitando o pensamento e a ação”, escreve Fisher (2020, e-book). O capitalismo, no seu formato neoliberal, teria se tornado tão hegemônico que qualquer menção a outros modos de organizar a sociedade são vistos como utópicas, quando não apenas ingênuas – ou seja, o oposto dos racionais neoliberais que conseguem ver “a realidade”.

Fisher faz questão de sublinhar, entretanto, que toda realidade social é uma construção, mas é tão mais eficiente quanto se mostra como “natural”, como óbvia, como inevitável. Ele lembra como um dos maiores investimentos de teóricos radicais (“de Brecht a Foucault e Badiou”) foi exatamente “desnaturalizar” essas construções, demonstrando que, por exemplo, as classes sociais não precisam permanecer inalteradas – nem mesmo o formato de classes sociais deve ser necessariamente respeitado. A “política emancipatória”, escreve Fisher (2020, e-book), “deve revelar que o que nos é apresentado como necessário e inevitável é, na verdade, mero acaso, e deve fazer com que o que antes parecia impossível seja agora visto como alcançável”.

Como se sabe, Mark Fisher morreu em 2017, mas deixou a introdução (incompleta) de uma obra em que tenta fazer um contraponto ao realismo capitalista, em que ele sugere, como já havia insinuado na obra anterior, não sobrepujar o capital, posto que, nas condições atuais, não teríamos força para tal, mas mostrar as rachaduras desse sistema, como a obstrução à “capacidade coletiva de produzir, de se

¹ Para ter outro exemplo, ver Sepe Gimbo (2021): “como bem mostrou David Harvey (2014), o neoliberalismo torna-se – em meados da década de 80 – o pensamento único e determinante das práticas governamentais impostas à dita sociedade globalizada” (p. 146).

cuidar e de se divertir” (Fisher: 2018, e-book). A proposta de Fisher, portanto, é dar espaço para outras formas de se organizar como sociedade, mostrar que não estamos condenados a um realismo que briga com a realidade. Ele lembra, inclusive, que o neoliberalismo, o projeto por trás do realismo capitalista, teve como um dos seus objetivos iniciais acabar com todos os experimentos em “socialismo democrático e comunismo libertário que estavam florescendo no fim dos anos 1960 e início dos 1970” – como o governo de Salvador Allende, no Chile, que tentava criar uma alternativa tanto ao capitalismo quanto ao stalinismo (Fisher: 2018, e-book). Não é mera coincidência, portanto, que o neoliberalismo tenha tido sua experiência inicial no mesmo Chile, após o golpe que derrubou um governo eleito democraticamente e matou seu presidente, colocando no poder o ditador Augusto Pinochet. Apenas depois desses testes que o neoliberalismo se espalhou pelo mundo a partir dos governos de Margaret Thatcher, no Reino Unido, e Ronald Reagan, nos EUA.

Além disso, Fisher continua, as experiências da contracultura desses períodos também teriam sido “capturadas” pelo realismo capitalista. Embora haja momentos e episódios nos quais Fisher vai se inspirar (como veremos), essas experiências da contracultura são muitas vezes vistas como “precursoras do ‘novo espírito do capitalismo’” (Fisher: 2018, e-book), principalmente pela apropriação de certos aspectos – como o uso de substâncias psicodélicas – por parte de uma elite da indústria tecnológica associada ao Vale do Silício. Mas não apenas ela: essa elite se transformou numa espécie de vanguarda do neoliberalismo, influenciando todos os demais segmentos. Hoje, práticas “disruptivas”, para usar o jargão do meio, são não apenas aceitas, mas muitas vezes incentivadas por essas empresas. Há uma inversão das pretensões iniciais: se antes tais práticas eram formas de criar alternativas ao mundo em que viviam, agora, elas são vistas como formas de incrementar a produtividade desse mesmo mundo².

Ainda assim, Fisher acredita que vale a pena pesquisar e resgatar certas experiências dos anos 1960-70, mas sem fechar as portas para décadas anteriores, como forma de combater o realismo capitalista. Reviver o espírito de períodos em que se experimentou não apenas com arranjos sociais, mas igualmente com comportamentos e com a liberdade – não uma liberdade individualista, mas que se pensa inserida numa coletividade. Para tanto, ele deu o nome desse novo modo de se organizar de “Acid communism”, Comunismo ácido. Ele sabe que as décadas de 1960-70 também produziram falsos gurus, viagens escapistas, solipsismos vazios, uma forma de pensar alternativas pouco criativas, que em nada ou quase nada combatiam o *modus operandi* do capitalismo. Mas, como contou o filósofo Justin Smith-Ruiu

² E o caso dos psicodélicos é exemplar nesse sentido, como se pode ver nesse artigo da Forbes, que fala da moda entre empresários de consumir alucinógenos para aumentar sua produtividade: <https://www.forbes.com/sites/jackkelly/2020/01/17/silicon-valley-is-micro-dosing-magic-mushrooms-to-boost-their-careers/?sh=1341744c5822>

em artigo na revista *Wired* em 2023 sobre sua experiência com cogumelos mágicos, não devemos aceitar que o uso de psicodélicos, para citar apenas o caso que nos cabe aqui, repita os erros das gerações anteriores, quando foram literalmente criadas seitas, com estruturas fortemente hierarquizadas, alto grau de obediência e capacidade de autonomia quase nula – um arranjo que carrega certos paralelos com dogmas da organização empresarial nos dias de hoje (mesmo que não verbalizados). “O grande erro dos antigos gurus psicodélicos foi confundir o modo de percepção que as drogas lhes proporcionavam com uma espécie de revelação, o que na verdade é apenas trocar um dogmatismo, o do ‘realismo’ do senso comum, por outro” (Smith-Ruiu: 2023).

A princípio, Fisher quer produzir o que Herbert Marcuse, filósofo alemão radicado nos EUA após a Segunda Guerra Mundial, chamou de “a Grande Recusa”. Marcuse se referia principalmente à arte, que faria um “protesto contra o que é” (Marcuse: 1973, 75), num movimento que poderia até ser visto como romântico, de achar que a arte estaria acima ou além da realidade – mas não é isso que nem Marcuse nem Fisher têm em mente: “A Grande Recusa rejeitou não apenas o realismo capitalista, mas o ‘realismo’ como tal”, escreve Fisher (2018, e-book). No texto *The Aesthetic Dimension* (1979, 36), Marcuse “escreveu que há um ‘conflito inerente entre a arte e o realismo político’. A arte era uma alienação positiva, uma ‘negação racional’ da ordem existente das coisas” (Fisher: 2018, e-book). A arte, assim, funcionaria como um “alterador” da realidade, porque não a aceitaria pronta, como algo natural. Não deve ser coincidência Marcuse ter usado o surrealismo, com suas escavações do inconsciente, projeções de outras dimensões e imaginações de outras realidades, como elemento paradigmático. Para que haja uma forte e frutífera conexão entre “o povo” e as artes, Marcuse (1979, 36) acrescenta, seria preciso que “os homens e as mulheres administrados pelo capitalismo monopolista desaprendam a linguagem, os conceitos e as imagens dessa administração, que experimentem a dimensão da mudança qualitativa, que recuperem sua subjetividade, sua interioridade”. Ou seja, não aceitem a realidade como ela é – não aceitem, enfim, o realismo capitalista.

A escolha de Fisher pela expressão Comunismo ácido tem um lado de “provocação” e outro de “promessa”, um tipo de “piada”, mas com um “propósito muito sério”, como ele diz (2018, e-book). A ideia é resgatar um horizonte que outrora parecia inevitável, mas que hoje soa tão distante que não é possível enxergá-lo: “a convergência da consciência de classe, da conscientização socialista-feminista e da consciência psicodélica, a fusão de novos movimentos sociais com um projeto comunista, uma estetização sem precedentes da vida cotidiana” (Fisher: 2018, e-book). Ele lembra e reforça que, embora hoje, em um momento de neoliberalismo exacerbado com tintas fascistas, tal confluência pareça *irreal*, em outros tempos, essa junção de forças políticas se apresentava praticamente ao alcance das mãos. É essa sensação de materialidade, essa certeza iminente, que ele quer reviver. Não para transformar tal

imaginação num ideal, que acabaria por se tornar uma versão comunista do paraíso, mas para saber que outra realidade é possível. “Mark entendia a psicodelia literalmente”, opina o também teórico inglês Matt Colquhoun, amigo de Fisher e responsável por organizar parte do seu espólio. “Portanto, ‘psycho-’, que significa mente, ‘- delia’, do grego delos, que (...) significa manifestar” (Tesoro: 2022)³. Só que, em vez de exclusivamente promover uma alucinação, processo comumente associado à psicodelia, transformar os sonhos em realidade, em *outra realidade*, seguindo um ideal bem tradicionalmente marxista de que já estaríamos fartos de interpretações do, ou de alucinações sobre o, mundo. Agora – e é sempre *agora* – é preciso mudá-lo.

Por isso que a escolha pela expressão Comunismo ácido não é aleatória. Ela tem uma relação direta com a psicodelia – ácido, como é sabido, é uma gíria para o LSD –, o que Fisher reforça ao lembrar que a principal “característica do psicodélico é a questão da consciência e sua relação com o que é experimentado como realidade” (2018, e-book). Se a nossa percepção das dimensões de tempo e espaço podem ser modificadas, questiona Fisher, não seriam as categorias que usamos para lidar com a realidade algo plástico? Não no sentido individual ou “egóico”, que acabaria por desaguar num relativismo e voluntarismo inocente, e que por sua vez abasteceria o próprio realismo capitalista, tão necessitado dessa postura de “hedonismo niilista”, como escreve Fisher logo no primeiro parágrafo do *Realismo capitalista* (2020, e-book). A sugestão de Fisher passaria, então, pela força dos psicodélicos em mostrar um outro ângulo da realidade, que fugisse do realismo capitalista e permitisse enxergar suas engrenagens, “os sistemas de poder, exploração e rituais”, expondo, assim, que essa mente alterada, essa manifestação da mente, era “mais, e não menos” lúcida “do que a consciência comum” (Fisher: 2018, e-book). Além disso, ele acrescenta à guisa de provocação: “quão sólida era, afinal, a ‘realidade’ da qual os estados psicodélicos fugiam? O estado de consciência suscetível ao espetáculo não se assemelhava mais à sonambulância do que ao estado de alerta ou consciência?” (Fisher: 2018, e-book). O uso de psicodélicos, Fisher insinua, fez com que todos se perguntassem não apenas sobre a realidade – o que já seria, no mínimo, uma questão metafísica sobre a qual filósofos e cientistas se debruçam –, mas também produziu uma discussão existencial, um remédio contra o niilismo, sobre se a vida que se vivia valia a pena. Em uma frase, os psicodélicos popularizaram essa discussão metafísica, uma “democratização da neurologia mesma”, expandiram o conhecimento do “papel do cérebro na produção daquilo que era experimentado como realidade” (Fisher: 2018, e-book). A psicodelia, continua Fisher, foi além do próprio ato de tomar drogas:

³ O psiquiatra Humphry Osmond foi quem cunhou o termo “psychedelic” em 1956 em uma correspondência com o autor Aldous Huxley. Num artigo publicado no ano seguinte, Osmond explicou a escolha do termo por significar “a manifestação da mente” (“mind-manifesting”) (Sjöstedt-Hughes: 2023).

ela entrou na cultura de massa, da música pop aos filmes, chegando até a TV, fazendo com que a realidade, como a conhecíamos, fosse colocada sempre em questão. Em seu âmbito geral, sua intenção é clara: fazer com que o homem saia outro, que a humanidade se modifique, que a realidade seja alterada. “Uma nova humanidade, uma nova visão, um novo pensamento, um novo amor: essa é a promessa do comunismo ácido”, resume Fisher (2018, e-book).

Terceira parte – Metafísicas

Em artigo sobre as possíveis vantagens de se acrescentar o pensamento da metafísica em tratamentos psicológicos que se utilizam de psicodélicos, o filósofo Peter Sjöstedt-Hughes (2023) faz uma pequena tabela não exaustiva em que mostra diversos modos de se pensar a realidade. Entre as possibilidades anotadas por Sjöstedt-Hughes estão: fisicalismo, idealismo, dualismo, monismo, transcendente, pampsiquismo e teísmo. A metafísica, para o filósofo, “diz respeito à natureza fundamental da realidade”, explorando a relação da mente “com a matéria, com o cosmos, com a natureza do espaço, do tempo e causalidade, do si [*self*] e da identidade, do possível e do eterno, da natureza da existência mesma” (Sjöstedt-Hughes: 2023). Ela tenta dar conta desse sistema a partir de um encadeamento lógico – sempre uma lógica interna e imanente a cada uma dessas formas de se pensar a realidade –, deixando em segundo plano a avaliação de dados empíricos, a revelação ou mesmo a intuição. Não que a empiria, a revelação ou a intuição não possam exercer um papel no sistema metafísico completo – e muitas vezes são fundamentais quando, para citar um caso, atuam como um disparador – mas que o sistema só se desenvolve e se completa a partir dessa conexão entre os elementos que são, dentro desse nexos interno, correlacionados. Entre os modos metafísicos apresentados, explica Sjöstedt-Hughes, o fisicalismo sugere que é apenas a matéria que existe, nada além dela. O idealismo percorre um caminho oposto propondo a própria mente como o fundamento para a existência – em outras palavras, a realidade só aconteceria, em último caso, dentro da nossa própria cabeça. O dualismo da substância admite ambas condições: o idealismo e o fisicalismo aconteceriam concomitantemente, como complementos. O realismo transcendente diria que a existência é algo que transcende mente e matéria. O monismo neutro acredita que aquilo que sustenta toda a nossa realidade se baseia numa incorporação da mente com a matéria. Um exemplo é o panteísmo de Baruch Espinosa, em que mente e matéria são idênticos, pois são expressões de uma realidade ainda mais extrema, que o filósofo judeu-português-holandês chamou de Deus ou Natureza. O panteísmo está relacionado com o pampsiquismo, que defende que mentes estão presentes de forma ubíqua, por toda a natureza. Isto é, todos os entes teriam mente, intenção, vontade, uma vida interna. Todos os seres seriam animados, não haveria nada inerte, nenhum ser poderia ser visto como um mero objeto ou uma coisa. São todos, em algum momento,

sujeitos, com uma mirada sobre o mundo e o fato de não enxergarmos essa perspectiva não significaria que ela não exista, mas que deveríamos aprender a entendê-la. Uma variação do pampsiquismo é o animismo, presente em culturas ameríndias – mas não apenas: Sjöstedt-Hughes recorda a possibilidade de ver tal modo de entender a realidade também no xintoísmo do extremo-orientes.

Não apenas povos não-ocidentais buscariam a explicação para a realidade além do fisicalismo. Além do já mencionado Espinosa, com o seu panteísmo, Sjöstedt-Hughes (2023) cita outros filósofos intrinsecamente associados à tradição ocidental, como é caso de Immanuel Kant e o seu idealismo transcendental – em que “tempo e espaço não são reais, mas meras projeções de nossas mentes” (Sjöstedt-Hughes: 2023) – e o filósofo e matemático Alfred North Whitehead, com a sua proposta de exaltação ou conexão com a natureza, por meio de uma metafísica pampsiquista.

Não seria possível, Sjöstedt-Hughes frisa, evitar a metafísica. Sempre estaríamos optando por algum tipo de explicação da realidade, mesmo que não percebêssemos. “Mesmo o fisicalismo é, ironicamente, uma posição metafísica e não deve ser adotado sem a devida cautela”, argumenta Sjöstedt-Hughes (2023). Ou seja, todos vivemos a partir de uma forma de interpretar a realidade; não há um fora, algo neutro, objetivo ou isento. Não é possível observar o mundo de cima, numa perspectiva holística e totalizadora. Quando se pensa que vivemos em uma realidade exclusiva e *verdadeira*, e que as demais formas de interpretar a realidades são *falsas*, como acontece com a tradição baseada meramente na razão, desmascarada por Nietzsche, estamos apenas praticando um exercício de egocentrismo. Procedimento bastante similar com o adotado por aqueles que dizem que o capitalismo em sua versão neoliberalismo é a única forma na atualidade de organizar economicamente a sociedade, como vimos com o realismo capitalista, combatido por Fisher. Como se a incapacidade de admitir ou enxergar outros modos de existência tornassem esses modos inferiores ou, pior, simplesmente os impedissem de existir. Processo que retorna diretamente, no mínimo, ao colonialismo, quando homens brancos europeus chegavam em Américas, Ásia e África e discutiam se os habitantes dessas terras, por terem hábitos, comportamentos e tons de pele diferentes, poderiam ser considerados parte da humanidade⁴.

Sempre que um personagem se coloca no centro (do mundo, da realidade, da existência...) e vê como inferiores ou menores aqueles que não compartilham dos mesmos códigos, esse personagem estaria praticando tal preconceito. Além disso, ao não enxergar que estamos sempre exercendo uma perspectiva interessada sobre o mundo ao adotarmos uma metafísica, ou ao escolhermos um modo de organização

⁴ Para ter uma perspectiva mais aprofundada do tema e ver como o racismo foi estudado por Foucault como estratégia do que ele chamou de biopoder em sua *História da Sexualidade 1. A vontade de saber*, ver Castelo Branco: 2021.

socioeconômica, ou ao optarmos por um viés político, acabamos por reverberar a postura hegemônica daqueles que se veem como centro. Como disse Whitehead, “se você não se aprofundar na metafísica, você assume uma metafísica acrítica” (Whitehead apud Sjöstedt-Hughes: 2023). Modos diferentes de entendimento da existência não necessariamente devem ser considerados *a priori* inferiores. “Só é possível julgar um ponto de vista e sua experiência como delirantes se soubermos o que é a realidade”, argumenta Sjöstedt-Hughes (2023). E saber o que é a realidade em sua totalidade soa no mínimo como um exercício de megalomania – ou um processo de controle e repressão, tal como sugere a noção de “maioria”, como explicaram Deleuze e Guattari.

Sem representar necessariamente uma realidade estatística ou numérica, a noção de maioria é associada aos traços de dominação de um grupo sobre o outro. Deleuze e Guattari (1980, 133) explicam que mesmo que o “homem” não exista em maior número no mundo que os mosquitos (e as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais...), eles podem ser considerados a “maioria”: “porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante”. É o não-marcado, aquele que se vê como o padrão para todos os demais, a origem, o modelo. A maioria, dessa forma, é associada ao homem, branco, hétero, cis, habitante das cidades, e por aí vai. No nosso caso aqui, a maioria seria o homem que se pensa como o único possuidor da razão, que, por isso, acredita no fisicalismo como a única chave possível para decodificar o mundo, e crê no neoliberalismo como modo exclusivo de organização socioeconômico. O problema é que, como os dois pensadores franceses disseram e repetiram, a maioria não existe. Quando compreendida no padrão analítico, a maioria nunca tem um rosto, nunca é um alguém, é sempre um Ninguém (Deleuze; Guattari: 1980, 134). Ninguém conseguiria se manter na maioria, esse formato fixo, essa imutabilidade-imobilidade, de forma tão incorruptiva a todo momento. Mesmo que se estabeleça um formato, um padrão a se comportar, um modelo a seguir, sempre em algum instante, quando não é possível se controlar, um determinado comportamento fora do planejado pode aparecer. Por isso que Sjöstedt-Hughes critica quem aponta o dedo para o outro-diferente para dizer que a maneira de entender a realidade do outro é a errada, porque tal comportamento tenta forjar essa maioria que se confundiria com a verdade, enquanto os demais estariam no erro, no falso, na ilusão. Quando, por exemplo, outros elementos contradizem a realidade de quem apenas acredita no fisicalismo, cuja física poderia ser, mesmo que hipoteticamente, compreendida na sua totalidade por um racionalismo instrumental, esse homem racional da maioria parece querer dizer: pior para a realidade. O argumento deste personagem tende a ser que a razão *ainda* não teria dado conta de tal novo experimento, mas que seria uma questão de tempo para que isso acontecesse – numa desculpa tão aberta que poderia ser usada, em condições semelhantes, podemos supor, por qualquer variedade metafísica.

Por seu turno, quando Nietzsche combate a razão como aquilo que subjazeria toda a nossa realidade, ele não está abandonando a mente e dando um salto da fé, num procedimento parecido com o que aconteceu com Kierkegaard, que chegou a sugerir que deveríamos, como regra de comportamento, passar de um estágio ético da existência para um religioso. Foi Nietzsche quem falou sobre a morte de Deus, expressão polissêmica, mas que pode ser lida aqui como a incapacidade da religião monoteísta cristã de dar conta de toda a complexidade da vida, que sempre se mostra com seus fluxos de força e suas vontades de poder, optando apenas por um processo de domesticação dessa energia pulsional. Nietzsche não queria apenas inverter a escala de forças, em que a razão, que até então era hegemônica no modo de interpretação do mundo, deveria ser totalmente descartada, numa defesa do irracionalismo, mas pensar que a razão seria apenas uma das ferramentas que possuímos para a decodificação da realidade. Ou seja, quando Nietzsche advoga pelo fim da razão como modo exclusivo de pensar o mundo, ele está combatendo esse pensamento de “maioria” e demonstrando que se há algo que se pode perceber da realidade é que ela não pode ser compreendida como uma unidade, mas que está sempre em processo de transformação, de vir a ser, de devir.

Um dos atalhos para se quebrar essa preponderância da razão, ou usando o termo utilizado por Sjöstedt-Hughes e aproveitando para fazer uma aproximação de conceitos, da mente sobre a natureza, seja pelo meio do fisicalismo (que nada mais é que uma versão positivista da ciência) ou, pior, de um idealismo, em que a matéria se subordina à mente, seria com o uso de psicodélicos. Como diz o psicólogo John Buchanan (2022), os “psicodélicos são particularmente eficazes para desafiar as ideias estabelecidas sobre a realidade, pois muitas vezes transcendem seus supostos limites”. Os psicodélicos estariam presentes, por exemplo, no entendimento do dualismo substancial, em que se imagina que a alma seja separada do corpo, como acontece com a metempsicose, em que a alma sobreviveria ao corpo, para entrar em outro corpo. Mas esse não seria a única forma de transformação de perspectiva proporcionada pelos psicodélicos. Haveria, lembra Sjöstedt-Hughes (2023), citando um artigo científico sobre exatamente as alterações na percepção da realidade após o consumo de psicodélicos, “mudança metafísica geral do fisicalismo para o pampsiquismo por meio de psicodélicos, mostrando assim também como o pampsiquismo aparece comumente na experiência psicodélica”. Nas culturas ameríndias, para citar outro exemplo, o animismo geralmente fica mais evidente a partir do consumo de substâncias de caráter psicodélico como a ayahuasca ou semelhantes, caso da yãkoana, presente em rituais dos yanomami, povo que fica na fronteira entre o que hoje se chama Brasil e Venezuela. No caso dos yanomami, os psicodélicos funcionam como pontes que atravessam modos metafísicos, impedindo que a posição da maioria se cristalize, sempre se abrindo para o outro, para a alteridade.

Quarta parte – Os yanomami e a yãkoana

Em rituais bem específicos, os yanomami utilizam a yãkoana, um pó feito a partir da resina da parte interna da casca de uma árvore (*Virola spp*) com sementes de *Anadenanthera peregrina*, misturada a folhas secas e pulverizadas (de *maxara bana*), além de cinzas de cascas de outras árvores (*ama hi* e *amatha hi*), para potencializar seu resultado. A yãkoana contém DMT (dimetiltriptamina), um alcaloide alucinógeno presente também na ayahuasca, que tem estrutura química próxima da serotonina e age se fixando em seus receptores. “Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do LSD”, explica o antropólogo Bruce Albert na obra *Queda do céu* (Kopenawa; Albert: 2015, e-book), em que ele anota e descreve a cosmologia do povo yanomami a partir dos relatos do xamã Davi Kopenawa. O xamanismo yanomami consiste em, após “beber” yãkoana (é o termo correspondente em português do verbo usado por eles, embora a ingestão do pó seja feita pelo nariz, após um ministrante assoprar o pó na narina do xamã via um longo tubo), ter contato com os *xapiripë* (que é o plural de *xapiri*), espíritos, ou imagens espirituais de animais, pedras, fenômenos climáticos, de, em resumo, todos os entes da floresta, que se mostram em formato humanoide, tamanho diminuto, luminosos, brilhantes e com pinturas corporais. “Praticar o xamanismo é *xapirimuu*, ‘agir em espírito’, tornar-se xamã é *xapiripruu*, ‘tornar-se espírito’”, explica Albert (Kopenawa; Albert: 2015, e-book), dando a conotação de transformação, de mutação, de, enfim, devir, que marca todo o ritual, que o caracteriza como uma abertura à alteridade. Ao beberem a yãkoana, os yanomami entram “em estado de fantasma” e tornam-se “outro” (Kopenawa; Albert: 2015, e-book). A expressão yanomami *poremuu* (traduzida por “estado de fantasma”) não é exclusiva do uso da yãkoana, também podendo ser usada para os sonhos, a dor e a doença, “durante os quais a imagem corpórea/essência vital (*utupë*) se vê deslocada e/ou afetada”, explica Albert (Kopenawa; Albert: 2015, e-book). Nesses estados em que a consciência está sensibilizada, o “fantasma” que todas as pessoas carregam em si assume o controle das decisões. “‘Tornar-se outro’ (literalmente ‘assumir valor de outro’) refere-se primeiramente a esse processo” (Kopenawa; Albert: 2015, e-book).

Nem todos os yanomami veem os *xapiripë*, apenas os xamãs iniciados por xamãs mais experientes os enxergam. Há um longo procedimento para se tornar xamã, que envolve ser escolhido pelos próprios *xapiripë*, o consumo regular da yãkoana, práticas alimentícias e sexuais bem próprias, além de isolamento. Nem todo consumo da yãkoana produz a quebra da fisicalidade e a instauração de uma nova possibilidade de enxergar a realidade – é preciso estar preparado para ela. A yãkoana é a porta de entrada para outro tipo de horizonte metafísico, outra forma de se portar no mundo, que para os yanomami quer dizer ser xamã. Não que aqueles que não veem os *xapiripë* não compartilhem do que estamos chamando aqui de animismo yanomami, mas a eles não está acessível enxergar os espíritos, tornar-se outro, “morrer” (termo que também é usado pelos yanomami no contato com os *xapiripë*). “A despeito de serem invisíveis aos

homens comuns, [os xapiripê] são completamente visíveis na sua verdadeira forma humana aos xamãs” (Lutaif; Modernell: 2023), só assim que seria possível acessar o “verdadeiro conhecimento sobre os vários aspectos da floresta”: Os xamãs “assumiriam, durante o transe, qualidades semelhantes às dos espíritos, tornando-se ao mesmo tempo humanos e não-humanos, vivendo em estado polimorfo” (Lutaif; Modernell: 2023). Já os não-iniciados que tomam yãkoana em festas acabam por não ver nada, nem mesmo os objetos físicos, como a casa onde moram e seus outros moradores (Kopenawa; Albert: 2015, e-book). A yãkoana abre os olhos para aqueles que podem ver, mas fecha os dos não-iniciados. Ela é uma porta de entrada, mas só para quem pode abri-la. O alucinógeno não é o mesmo para todas as pessoas, mostrando uma relação entre o alucinógeno e aquele que vai consumi-lo, numa postura que mostra que a yãkoana também teria agência.

A yãkoana também tem efeitos fora do estado de transe, como narra Kopenawa sobre a primeira vez que conseguiu matar uma anta, animal de difícil caça, de acordo com os seus relatos: a realização desta operação teria sido causada pela ingestão do alucinógeno (Kopenawa; Albert: 2015, e-book). Desta forma, a yãkoana não age apenas como o portal de entrada para a dimensão dos espíritos, mas atuaria ainda igualmente na região, ou nos momentos em que eles não seriam vistos diretamente. Isso dá azo para supor que, no animismo yanomami, não haveria exatamente uma divisão da realidade, entre o mundo físico e o mundo dos espíritos, numa relação que repetiria a hierarquia comum em outras metafísicas, entre um mundo verdadeiro e outro falso, um mundo maior ou melhor que outro. Entre um ponto e outro há um continuum, funciona o mesmo mundo, em suas diferentes e complexas formas de se apresentar. Para certas partes, certas geografias metafísicas, digamos assim, apenas os xamãs são autorizados a “entrar”. Além disso, ao “‘morrerem’ sob o efeito desse alucinógeno, os xamãs são capazes não apenas de enxergar os espíritos, mas de ver o mundo como eles, ou seja, enxergar os humanos como espectros” (Lutaif; Modernell: 2023). Kopenawa chega a dizer que ele se transforma em um “homem espírito” (Kopenawa; Albert: 2015, e-book). Há, assim, uma troca de perspectiva, uma mudança de estados, uma profunda abertura ao outro, a ser diferente. A relação entre xamãs e xapiripê é de duplo sentido: “os espíritos dependem tanto do xamã para que sejam alimentados com a yãkoana, como o xamã depende da yãkoana para que veja a dança dos espíritos” (Lutaif e Modernell: 2023), o que reforça uma interdependência, uma robusta interrelação de seres que vivem em diferentes partes da geografia metafísica, que, por sua vez, sublinha como a alteridade funciona para os yanomami.

Neste mundo em que todos os entes que o compõem estão vivos, em que todos os elementos da realidade são animados, têm agência, o ser é um tornar-se, em vez de uma identidade fixa, que ignora ou diminui a diferença, a categorizando de falsa ou irreal. “Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos”, fala Davi Kopenawa para Bruce Albert (Kopenawa; Albert: 2015, e-book),

reforçando que haveria um ensimesmamento entre os brancos, o povo da mercadoria, ou *napë* (que originalmente quer dizer apenas “forasteiro, inimigo”), uma forma de reforçar a própria imagem, interromper qualquer tipo de transformação a que estamos a todo o momento sujeitos, para se fixar em uma identidade que seja o reflexo do Mesmo, numa construção idealizada de si, que faz eco com o esforço para a construção do ideal de maioria. Em ambos os casos, tenta-se interromper qualquer tipo de interferência que viria para além das fronteiras daquilo que foi determinado de forma arbitrária como o ente individual (mesmo que uma sociedade), que, para estabelecer esses limites, deve se pensar como total, fechado, final. “[Os Brancos] dormem muito, mas só sonham consigo mesmos”, acusa Kopenawa (Kopenawa; Albert: 2015, e-book). “A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista — sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos — e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia”, acrescenta o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015, e-book), reforçando, em seu texto, o egoísmo dos Brancos. “Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro”, graceja. Ironicamente, Viveiros de Castro relembra, foi exatamente esse tipo de acusação de “projeção narcisista do Ego sobre o mundo”, que os Brancos-modernos-rationais imputavam aos povos animistas. Como se o fato de pensar todos os entes que existem como humanoides fosse apenas uma projeção de si, uma antropomorfização. Mas, ao olhar deles, somos nós que ao entrarmos no “espaço da exterioridade e da verdade — o sonho —, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos” (Viveiros de Castro: 2015, e-book). Isto é, “em lugar de nos abrirmos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos” (Viveiros de Castro: 2015, e-book), continuamos a cultuar nossa imagem e semelhança. O olhar do xamã em que todos os entes assumem uma figura humanoide é um recurso de transfiguração perspectivística: os entes são a princípio obrigatoriamente iguais; enquanto, para os brancos, há o processo de hierarquização dos entes, com, *por coincidência*, o branco-racional-fisicalista no centro, acima dos demais, se colocando numa postura de maioria-maioral.

Do ponto de vista político, das relações com o povo da mercadoria, Kopenawa explica que os yanomami se veem apenas como diferentes, não precisam cultivar a palavra escrita, não têm livros (que eles chamam de “peles de imagens”), “mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos”, e têm contato com sua sabedoria dos antigos por meio deles. Seu objetivo atual é defender o território onde vivem, a floresta, para continuar a viver como os seus antepassados viveram. “Se eles [*os yanomami*] não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!” (Kopenawa; Albert: 2015, e-book).

Mesmo com o processo de aculturação, de homogeneização, com a pressão pelo embranquecimento do seu povo, Kopenawa tenta manter sua postura, reforçando um modo de viver que prioriza a diferença sobre a identidade. Diz que alguns jovens yanomami, influenciados pela força colonizadora dos invasores brancos, já temem tomar a yäkoana e imaginam (“chegam a mentir para si mesmos”, nas palavras de Kopenawa) que um dia se tornariam brancos. Ao refletir mais dedicadamente sobre a coação que seu povo sofre para se tornar napë, o inimigo, Kopenawa faz uma construção que conjura já de início a proposta, insinuando que para tal, seria necessário criar um circuito quase cibernético de feedback positivo: “só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em yanomami” (Kopenawa; Albert: 2015, e-book). Mais que uma mera troca de posição, o que estaria de acordo com os preceitos do que estamos chamando aqui de metafísica yanomami, Kopenawa propõe que ele só poderia virar branco, caso o branco assumisse a diferença como princípio organizador fundamental da própria realidade. A condição, portanto, para se transformar em *outro* seria que o outro não se fixasse em uma certa posição imóvel. Como se dissesse que, para o yanomami, que organiza sua vida a partir do devir, só seria possível se tornar um outro se este outro se transformasse em *outro*. “Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos”, assegura Kopenawa (Kopenawa; Albert: 2015, e-book). A diferença entre os dois modos de encarar o mundo não pode ser vista como desculpa para diminuir as potências daqueles que não compartilham do mesmo projeto da maioria racional-realista: “quando faço dançar meus xapiri, às vezes os brancos me dizem: ‘Não se vê nada! Só se vê você cantando sozinho! Onde é que estão seus espíritos?’. São palavras de ignorantes”, critica Kopenawa (Kopenawa; Albert: 2015, e-book), desaprovando a aversão dos brancos em se deixar tocar por um outro tipo de decodificação da realidade. “A ‘alma’ e seus avatares leigos modernos, a ‘cultura’, a ‘ciência’ e a ‘tecnologia’, não nos isentam nem nos ausentam desse comprometimento não desacoplável com o mundo”, argumenta Viveiros de Castro (2015, e-book). Para os yanomami, continua o antropólogo, o mundo é um “*plenum* anímico”, isto é, um todo que se pensa animado, em que cada ente e a sua totalidade são vistas com vida, e é necessário, para eles, ter uma “relação atenta e cuidadosa” com “a natureza mítica das coisas” – o que os brancos não possuímos, naturalmente. Os brancos estamos preocupados com “as leis inexoráveis da Economia Mundial e o objetivo supremo do Progresso da Pátria” (Viveiros de Castro: 2015, e-book). Dessa forma, a “entropia crescente se transfigura dialeticamente em antropia triunfante”, troça o antropólogo brasileiro, ressaltando as consequências perniciosas de uma sociedade que não pensa em incluir em sua postura diante do mundo outros modos de pensar a realidade, se vendo como a única possível. Essa “gente que, liberta de toda ‘superstição retrógrada’ e de todo ‘animismo primitivo’, só jura pela santíssima trindade do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia modernista” (Viveiros de Castro: 2015, e-book). A razão instrumental dessa metafísica

branca disfarçada de fisicalismo ou de ciência positivista se mostra assim como um dogma fundamentalista que não pode ser desafiado, sob o risco de desabar, tão fragilizada que está sob o manto dessa maioria abstrata criada fantasiosamente. Em outras palavras, poderíamos sugerir que, para combater essa metafísica aprisionante que produz e sustenta o realismo capitalista, deveríamos investir em modos mais plurais de entender o mundo. Talvez o animismo yanomami?

Conclusão

Como vimos neste artigo, até o século XIX, a tradição de pensamento ocidental parecia se sustentar sobre uma metafísica dualista em que haveria um termo mais puro, melhor, superior – dependendo do segmento a que ela se associava a cada momento – ao outro. A dupla Sócrates-Platão imaginava um mundo das ideias, em que não haveria corrupção dos entes nas suas formas perfeitas; e outro, o nosso, em que todas as coisas seriam apenas cópias desse mundo ideal. O mundo ideal só seria acessível por meio da razão, que se colocaria como superior às demais ferramentas de nossa mente para decodificar a realidade. O procedimento se repetiria durante todo o pensamento cristão, com o mundo das ideias sendo substituído pelo paraíso, em que só teríamos acesso caso optássemos por uma vida de asceses gerais, com privações de todos os nossos impulsos mais comuns. E chegaria até Kant, já na modernidade, com a sua inacessível coisa-em-si. Em comum, uma certa negação ou, ao menos, diminuição, das potencialidades dos nossos impulsos mais profundos e uma valorização da razão, como uma soberana que comanda seus súditos, por vezes negociando com outras forças, ora impondo suas determinações. Até o cristianismo teria apostado na razão para conseguir entender seu deus. Nesse contexto, Nietzsche irrompe, não para colocar todas as suas fichas no irracionalismo, mas para dizer que a razão até poderia ser, e deveria ser, um mecanismo para lidar com a realidade, porém torná-la hegemônica é desconsiderar que ela é apenas uma das forças que nos compõe. Com sua conhecida iconoclastia, Nietzsche buscou destruir os dualismos sobre os quais a sociedade ocidental se apoiou durante séculos, milênios até, para abrir um modo mais complexo para se encarar a realidade. Ele queria quebrar a divisão entre bem e mal, de acordo com os critérios morais estabelecidos até então, para sugerir uma existência que aceitasse suas contradições e ambivalências.

Essa metafísica combatida por Nietzsche, entretanto, parece ter se metamorfoseado em um *realismo*, na concretização dos piores pesadelos nietzschianos. Quando ele escreve que com a abolição do mundo “verdadeiro” também teríamos abolido o mundo “aparente” (CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, 6), demonstrando o fim dos dualismos que negavam as forças da vida, ele não poderia imaginar que o argumento poderia servir para a produção de um tipo de realismo que não

permite qualquer possibilidade de diferença, de outro, quando se concebe a realidade, pensando num mundo em que as possibilidades de mudança são vistas como utópicas (no sentido de “inocentes”)⁵.

Como vimos, o teórico Mark Fisher escreveu sobre a forma hegemônica do ocidente se ver e apelidou esse período de realismo capitalista. O capitalismo, desde o fim do século XX até os dias de hoje, se entende não como uma entre tantas possibilidades de organizar econômica e socialmente o mundo, mas como uma realidade, como *a* realidade, em que qualquer outra possibilidade de pensamento seria apenas errada. O capitalismo assume uma figura dogmática contra a qual não se poderia se insurgir. O pensamento neoliberal se torna, assim, uma variedade metafísica, que organiza o modo de se enxergar o que há. Melhor: se torna a única metafísica, sendo as outras apenas “falsidades”. Daí a famosa frase dita e repetida de que é mais fácil pensar o fim do mundo que o fim do capitalismo. Ou seja, ao seguir a toada de abolir a dualidade entre um mundo verdadeiro e outro falso, o neoliberalismo teria, no fundo, apenas continuado o mesmo processo, em que a verdade é o neoliberalismo e o falso é qualquer outro modo de se pensar. Por isso que Fisher sugeriu, como forma outra de se organizar socialmente e, por que não?, de forma metafísica, a existência, o termo *comunismo ácido*. A intenção dele, meio como blague, meio como aposta, era buscar na contracultura dos anos 1960-70 e sua relação com os psicodélicos uma outra forma de encarar o mundo. Promover fissuras na realidade que o realismo capitalista quer impor. Os psicodélicos serviriam como a abertura dos horizontes, para mostrar que outra maneira de encarar o mundo é possível.

Essa é uma certeza presente nos estudiosos da metafísica como disciplina. Como verificamos, Sjöstedt-Hughes (2023) faz um apanhado não exaustivo de metafísicas diferentes reforçando sempre que ao não se pensar como mero detentor de uma entre tantas perspectivas é aceitar de início o formato hegemônico em que estamos sempre mergulhados. Por isso, o realismo capitalista, que poderia ser uma versão do que ele chama de *fisicalismo*, quando se pensa a *fisicalidade* como soberana, por sua vez uma maneira de atualizar o positivismo, é tão frágil. Por isso, o realismo capitalista não permite qualquer pensamento outro, qualquer diferença de entendimento, diminuindo todas as suas críticas. O realismo-racional se pensa como a maioria (Deleuze; Guattari: 1980). Uma maneira de se quebrar essas certezas é sugerida por Sjöstedt-Hughes e corroborada por Buchanan: o uso de psicodélicos.

Um caso exemplar de como os psicodélicos são autorizações para a entrada em novas geografias metafísicas é o do uso da *yãkoana* por parte dos povos yanomami. Vivendo sob a égide do que nós

⁵ Azevedo e Rodrigues Júnior (2022, 4) corroboram: “a modernidade poderia ser vista tanto como desmitologização do imaginário como igualmente um momento de multiplicação de cosmovisões paranoicas, objetivando tornar compreensível e assimilável a hecatombe que se abateu sobre a Europa ocidental”.

Branco chamamos de animismo, que por sua vez seria uma variação do pampsiquismo, os yanomami veem todos os entes como dotados de vida, como tendo perspectivas correspondentes à sua própria. Embora todos os yanomami compartilhem dessa mesma forma de decodificação da realidade, os xamãs são os únicos autorizados a enxergar os xapiripë, os espíritos de tudo o que compõe a floresta, sua morada. Eles precisam passar por ensinamentos e práticas que lhes franqueia a possibilidade de tomar a yãkoana, uma substância psicodélica que os deixa aptos a ver dimensões da realidade que são invisíveis a olhos despreparados. A yãkoana, assim, funciona como um meio, como um transporte para o espaço onde o xapiri aparece, numa relação em que precisa haver uma transformação do xamã. Todo o experimento é permeado pela abertura à diferença, à alteridade, num processo de cooperação, bem diferente ao modo realista-racional-branco, que, como diz o xamã Davi Kopenawa, só sonha, se e quando sonha, consigo mesmo.

Os psicodélicos, assim, são vistos como meios essenciais do que poderíamos chamar de metafísica yanomami, não porque fazem um trabalho sozinho ou agem independentemente de outras ações, mas porque atuam em conjunção com os xamãs, os transportam para dimensões antes invisíveis, que complementam sua realidade. Ao mesmo tempo, a yãkoana é uma ferramenta indispensável para conjurar a hegemonização do pensamento mundial, do seu realismo capitalista, do seu realismo-racional-branco, do seu desejo repressor de maioria, no povo yanomami. Funciona, por fim, como uma lembrança para os brancos de que há outras maneiras de vivermos a vida, existem outras metafísicas além do realismo capitalista, de que a realidade pode ser mais plural. Uma realidade em que todos os seres têm suas próprias dignidades ontológicas, em que não estamos condenados a sermos eternamente o povo da mercadoria.

Há sempre uma tentativa de se criar uma hegemonia das formas de organizar metafisicamente o mundo conhecido. Mas há sempre também maneiras de contra-efetuar tais tentativas. Uma delas é pensar o mundo como abertura para a diferença, conforme propõem os yanomami, que usam a yãkoana como portal de entrada em geografias existenciais não acessíveis a qualquer um. A yãkoana não é a chave para a resolução dos problemas do Ocidente – tal simplificação soaria, na melhor das hipóteses, ingênua –, mas ela aponta que não estamos condenados a aceitar que o mundo precisa ser sempre exclusivamente racional, branco, capitalista, neoliberal, Ocidental.

Referências

ALBERT, Bruce. A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Companhia das Letras: São Paulo, 2015 (e-book).

ANSELL-PEARSON, Keith. "The Gay Science". In: BISHOP, Paul (ed.). *A companion to Friedrich Nietzsche. Life and Works*. Rochester (New York, EUA): Camden House, 2012.

ASTOR, Dorian (Org.). *Dictionnaire Nietzsche*. Robert Laffont : Paris, 2017.

AZEVEDO, J. H. A. ; DE CARVALHO, R. Cultura e Catástrofe no Capitalismo Neoliberal. *Kalagatos*, [S. l.], v. 19, n. 1, p. eK22009, 2022. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/7907>. Acesso em: 28 maio. 2024.

BUCHANAN, John. "What is real(ity)?". In HAUSKELLER, Christine; SJÖSTEDT-HUGHES, Peter (ed.). *Philosophy and psychedelics*. Bloomsbury, Londres: 2022

CARLYGS. "Slavoj Zizek's Speech at Liberty Square." 2011. Acessado em <https://carlygsdrafts.wordpress.com/2011/10/10/slavoj-zizeks-speech-at-libertysquare/>, dia 16 de abril de 2024.

CASTELO BRANCO, G. O racismo no presente histórico: A análise de Michel Foucault. *Kalagatos*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 129–144, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/5628>. Acesso em: 28 maio. 2024.

DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

FISHER, Mark. "Acid communism (unfinished introduction)". In: *k-punk The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016)*. Edited by Darren Ambrose. Foreword by Simon Reynolds. Repeater, Londres: 2018.

FISHER, M. *Realismo Capitalista. É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?*. Tradução de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira
Posfácio de Victor Marques. Autonomia Literária: São Paulo, 2020.

SEPE GIMBO, F. Uma arqueologia do mercado:: Foucault e o neoliberalismo como dispositivo biopolítico. *Kalagatos*, [S. l.], v. 14, n. 2, p. 145–163, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6270>. Acesso em: 28 maio. 2024.

JAMESON, Fredric. "Future city". In: *New Left Review*. Publicado na edição 21, de maio e junho de 2003. Acessado em <https://newleftreview.org/issues/ii21/articles/fredric-jameson-future-city.pdf>, dia 16 de abril de 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio Eduardo Viveiros de Castro. Companhia das Letras: São Paulo, 2015 (e-book).

MARCUSE, Herbert. *The Aesthetic Dimension*. Boston (Massachusetts, EUA): Beacon Press, 1979.

MARCUSE, H. *O homem unidimensional – A ideologia da Sociedade Industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. Zahar editores, Rio de Janeiro: 1973.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das letras: São Paulo, 1998.

NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das letras, São Paulo: 2012. E-book.

SJÖSTEDT-HUGHES, Peter. On the need for metaphysics in psychedelic therapy and research. HYPOTHESIS AND THEORY article. *Front. Psychol.*, 30 March 2023. Sec. Consciousness Research. Volume 14 - 2023 | <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1128589>

SMITH-RUIU, Justin. “This Is a Philosopher on Drugs”. In: *Wired*. Publicado em 7 de março de 2023. Acessado em <https://www.wired.com/story/this-is-a-philosopher-on-drugs/>, dia 1º de abril de 2024.

TESORO, Pepe. “Entrevista de Pepe Teseor con Matt Colquhoun. Sobre Comunismo Ácido, Mark Fisher y otros fantasmas”. In: *Pensamiento al margen*. Revista Digital de Ideas Políticas. Número 15 (2022), pp. 33-43. ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com. Acessado em https://pensamientoalmargen.com/15/05_PaM_Fisher_TESORO.pdf, dia 1 de abril de 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Prefácio – O recado da mata”. In: KOPENAWA, Davi;



PELLI, Ronaldo. Nietzsche, Fisher e yäkoana: Formas de conjurar o realismo-racional-branco por meio de psicodélicos. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 21, n. 2, 2024, eK24031, p. 01-23.

Recebido: 05/2024
Aprovado: 06/2024