

Psicodelia e o Exterior: A Farmácia do Xamã

Psychedelia and the Outside: The Shaman's Pharmacy

Moysés PINTO NETO

Doutor em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do
RS com estágio-sanduíche no Centre for Research in
Modern European Philosophy, Londres – Inglaterra.
E-mail: moysespintoneto@gmail.com

RESUMO:

Nesse ensaio busco apresentar o sentido de *psicodelia* como algo que extrapola dimensões mentais, questionando justamente o caráter “psi” – também trazido sob a forma de *alteração da consciência* – como elemento central para pensar a experiência envolvida. Para tanto, em primeiro lugar saliento a vocação ascética da filosofia – de Platão a Descartes – a partir das posições críticas de Nietzsche, Jacques Derrida e Denise Ferreira da Silva. A busca da “transparência” envolve uma consciência pura e, por isso, a repulsa ao *pharmakon*. No entanto, jamais foi possível realizar a “consciência” sem o auxílio de artefatos “externos”: a escritura, ou o *pharmakon*, é o termo que atravessa as oposições entre puro e impuro. A partir disso, contraste a experiência xamânica com a experiência psicodélica, apresentando um contraponto comparativo a partir da antropologia simétrica e da espectrologia que nos permite pensar o xamanismo – pensado a partir de *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Enquanto os brancos “só sonham consigo mesmos”, o xamã traça uma aliança com as “plantas mestras” a fim de desencadear uma viagem para o Exterior, e não para uma interioridade recalcada, mística ou alucinatória.

PALAVRAS-CHAVE: Psicodelia. Xamanismo. Simetrização. Espectrologia. Exterior.

ABSTRACT:

In this essay I seek to present the meaning of psychedelia as something that goes beyond mental dimensions, questioning precisely the “psi” character – also brought in the form of *altered consciousness* – as a central element for thinking about the experience involved. To this end, firstly I highlight the ascetic vocation of philosophy – from Plato to Descartes – based on the critical positions of Nietzsche, Jacques Derrida and Denise Ferreira da Silva. The search for “transparency” involves a pure consciousness and, therefore, a repulsion towards *pharmakon*. However, it has never been possible to achieve “consciousness” without the help of “external” artefacts: writing, or *pharmakon*, is the term that crosses the oppositions between pure and impure. After, I contrast the shamanic experience with the psychedelic experience, presenting a comparative counterpoint based on symmetrical anthropology and spectrology that allows us to think about shamanism – thought from *The Falling Sky*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert. While

white people “only dream about themselves”, the shaman forms an alliance with the “master plants” in order to trigger a journey towards the Exterior, and not towards a repressed, mystical or hallucinatory interiority.

KEYWORDS: Psychedelia. Shamanism. Symmetrization. Spectrology. Exterior.

1.

Gostaria de explicar a ela que, há anos, coleto narrativas sobre as presenças múltiplas que podem habitar um mesmo corpo – para subverter o conceito de identidade unívoca, uniforme e unidimensional.
(Nastassja Martin, Escute as Feras, 39).

“Apreendido como mistura e impureza, o pharmakon também age como o arrombamento e a agressão, ele ameaça uma pureza e uma segurança interiores”. (Derrida, A Farmácia de Platão, 77).

“O campo de imanência não é interior ao eu, mas também não vem de um eu exterior ou de um não-eu. Ele é antes como o Fora absoluto que não conhece mais os Eu, porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram.
(Deleuze & Guattari, Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, 18).

“Todos os seguidores avançados dos caminhos dos Entéógenos são unânimes em considerar as experiências, alcançadas através de sua utilização ritual, como tão ou mais reais do que a ‘realidade’ mesma”.
(Mello, A nova autora de uma antiga manhã, 134).

O presente texto tem um caráter ensaístico e busca fazer jus ao importante problema colocado pelo dossiê do qual participa: que relações são possíveis entre filosofia e psicodelia? Para começar, já propõe um experimento de *forma*: em vez de simplesmente expor seus pontos de modo linear e claro, como manda o protocolo “científico” que a filosofia acadêmica costuma exigir, ele desenrola um novelo de questões suscitando problemas na história da filosofia desde a perspectiva farmacológica. Assim, a primeira pergunta que busca responder é: a filosofia sempre buscou purificar-se do uso de substâncias que transformassem a experiência do pensar, sentir, perceber? A partir de uma análise que vai de Platão a Kant, procura responder ao problema e apresentar como Derrida e Silva pensaram essas relações de modo alternativo à tradição. Sua segunda questão é: a expressão “psicodélica”, cujo prefixo “psi” marca um pertencimento a uma certa tradição filosófica e cultural, dá conta das mais diferentes experiências – em especial a xamânica – de transformação mediante transformação farmacológica da sensibilidade e dos conceitos que delas emergem?

Desde Platão, o filósofo não se contenta com a sua sensibilidade para se relacionar com o mundo. As ideias nascem em contraponto ao mundo fenomênico, repleto de enganos, comparando-se ao acesso racional que se passa para além dos corpos, no plano imaterial das formas perfeitas. O exercício filosófico é uma espécie de *ascese* do corpo, no caso racionalista de Platão, uma ascese que envolve a ascensão da alma até as ideias puras, encontrando, finalmente, a verdade. “Parece-te, portanto – replicou Sócrates –, que os desejos de um filósofo não têm por objeto o corpo e que, ao contrário, trabalha para afastar-se dele dentro do possível, a fim de se ocupar apenas da alma?” (Platão, 1999, p. 125). “O corpo”, diz ainda Sócrates em *Fédon*, “nunca nos conduz a algum pensamento sensato” (idem, p. 127). E, para finalizar,

enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser que afastando-nos do corpo e tendo relação com ele apenas o estritamente necessário, sem deixar que nos atinja com sua corrupção natural, e conservando-nos puros de todas as imundícies até que o deus venha nos libertar (Platão, 1999, p. 128).

O cristianismo medieval por óbvio encontrou solo fértil no platonismo, convertendo a ascese racional em repressão da “carne” e colocando o divino no lugar das ideias puras (Escohotado, 2017 [1989], p. 420). Mais expressamente que em Platão, o divino é *transcendente*, se situa no além-mundo que não se confunde com este mundo, cheio de pecados, tentações e idolatrias. A utilização de enteógenos é associada à bruxaria e ao erotismo, carregando fortes tintas de misoginia. Aqui, a ascese identifica-se à santidade, não por acaso tornando santos os principais filósofos escolásticos, como no óbvio caso de Santo Agostino e São Tomás de Aquino, mas também Santo Anselmo e Santo Alberto Magno. A postura da Igreja acerca dos enteógenos, através da Inquisição, nunca deixou dúvida. Sua repressão das formas indígenas de vida, baseadas no xamanismo, estava ligada à evangelização dos povos originários. Segundo Pollan (2018, p. 119), “Um dos primeiros padres que Cortés levou ao México para cristianizar os astecas declarou que os cogumelos eram a carne ‘do demônio que eles adoravam’, e [...] com essa comida amarga eles recebiam em comunhão seu deus cruel”. Escohotado (2017, pp. 168-199) traz diversos depoimentos de inquisidores e jesuítas que percorreram as Américas e destacaram as práticas “idolátricas”, “supersticiosas” e “demoníacas” dos indígenas no uso de plantas enteógenas.

Apesar da sua importância liberatória em relação à mediação da Igreja, a Reforma Protestante apenas *endureceu* ainda mais a ascese católica (Escohotado, 2017, p. 478). Lutero, com o conceito de vocação (*Beruf*), aproxima o cristianismo da atividade secular. Com o tempo, “a conduta de vida monástica é encarada não só como evidentemente sem valor para a justificação perante Deus, mas também como produto de uma egoística falta de amor que se esquiva aos deveres do mundo” (Weber, 2004, 73). Das teses de Lutero ao Calvinismo, a ética do trabalho impõe um regime de forte restrições aos prazeres

sensuais, estabelecendo uma rigorosa disciplina que culmina, por exemplo, na Lei Seca dos Estados Unidos e na atual política de drogas. Weber lembra que “Afiml, a ascese sexual no puritanismo se se distingue em grau, não em princípio, da ascese monástica e, pelo fato de abarcar também a vida conjugal, o alcance daquela é maior do que o desta.” (Weber, 2004, 144). Ou ainda outro exemplo enfatizando o contraste:

a teatro, para o puritano, era condenável e, com a estrita exclusão do erótico e da nudez do âmbito do possível {de encenar}, as concepções mais radicais não tiveram como se firmar na dramaturgia, como nas artes. Os conceitos de *idle talk* {conversa mole}, *superfluities* {superfluidades}, *vain ostentation* {ostentação vã} – todas designações de um comportamento irracional, sem finalidade e por conseguinte não ascético, e que ainda por cima não servia à glória de Deus, mas à do homem – lá estavam, ao alcance da mão, para enaltecer decisivamente a sóbria adequação dos meios aos fins em detrimento de todo recurso a motivos artísticos. Mais do que nunca isso se verificava quando se tratava da ornamentação direta da pessoa, por exemplo, dos trajes. Essa poderosa tendência para a uniformização do estilo de vida, que hoje vai lado a lado com o interesse capitalista na *standardization* da produção, tinha seu fundamento ideal na rejeição da "divinização da criatura" (Weber, 2004, p. 154).

2. Por outro lado, no campo da filosofia moderna, o pensamento de René Descartes instaura um novo momento. O *Discurso do Método* já começa afirmando aquilo que seria uma faculdade (contrária a qualquer psicodelia), a mais bem distribuída no mundo: o bom senso. Ao situar a preparação para resolver seu problema, Descartes (1973[1641], p. 42) narra ter se isolado em um quartel, “onde, não encontrando nenhuma freqüentação que me distraísse, e não tendo, além disso, por felicidade, quais solitudes ou paixões que me perturbassem, permanecia o dia inteiro sozinho em um quarto onde dispunha de todo vagar para me entreter com os meus pensamentos”. Portanto, trata-se de um ambiente solitário e sóbrio, capaz de permitir que os pensamentos não sejam nublados pelo sono, o sonho ou a embriaguez. O primeiro princípio do método de Descartes, aliás, destaca o papel central que a consciência sóbria desempenha. Segundo ele,

jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e *de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito*, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” (idem p. 45, grifei).

Já não é possível partir de noções dogmáticas, tudo é colocado em dúvida. Sob o regime da dúvida hiperbólica, temos que enfrentar os desafios da loucura (“*a não ser que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres...*”), do sonho (“*devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília*”) e do Gênio Maligno (“*quem poderá me assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma*

terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo?). Mas, ao final, algo sobrevive: o Eu e, com ele, a consciência. Se eu duvido, a mínima afirmação possível é que, ao fazer isso, penso; se penso, existo.

Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que essa proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (Descartes 1973[1641], p. 101).

Em Descartes, portanto, o Eu se afirma como consciência ou, na terminologia específica, “coisa pensante”: “eu, isto é, meu espírito – a única coisa que considero atualmente como eu próprio” (Descartes 1973[1641], p. 119). Ao fazer isso, o filósofo, na descendência de Platão, separa a alma da vontade e do desejo, da emoção e da sensibilidade. Na sua ascese radical, o Eu que coincide consigo mesmo fica reduzido a *res cogitans*: “noto que não pertence necessariamente nenhuma coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa” (idem, 142). Segue: “encontro em mim faculdades de pensar totalmente particulares e distintas de mim, das faculdades de imaginar e sentir” (idem). Somente na plena transparência, na clareza, o sujeito se revela a si próprio. A verdade, em suma, está na clareza: “já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (idem, p. 108). Longe das emoções, dos afetos, das paixões, das sensações: apenas o Eu puro e claro, transparente a si e imaterial.

Depois da ruptura cartesiana com a Escolástica e a introdução da filosofia do sujeito, talvez o mais célebre filósofo a incorporar o puritanismo da filosofia protestante na sua ética tenha sido Immanuel Kant. Sua noção da razão prática baseada no dever envolve diretamente a repressão dos desejos em prol da autonomia racional. *Ser livre é poder não fazer o que eu quero*. Na sua visão rigorosíssima, mesmo uma ação conforme a razão, se baseada na concupiscência, não se justifica. “Todos os princípios práticos que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade”, diz o Teorema I da *Crítica da Razão Prática*, “são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (Kant, 2002[1788], p. 36). Na versão kantiana da ascese, a conduta reta ocorre aquém da experiência fideísta, que é colocada no campo exterior (especulativo e regulador) do pensamento crítico, mas pelo meio mais modesto da consciência racional, faculdade humana que a emancipação iluminista haveria de universalizar. Assim, a ascese é transformada em *legislação racional*: “se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode

representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria”, diz o Teorema III, “mas segundo a forma” (idem, p. 45). Com isso, a conduta moral é traduzida na *liberdade humana*, independência “da lei natural dos fenômenos”. “Logo”, continua Kant, “uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre” (idem, p. 48). Nas suas palavras:

Esta santidade da vontade é, todavia, uma ideia prática que necessariamente tem de servir como arquétipo, cuja aproximação infinita é a única coisa que compete a todos os seres racionais finitos e que a lei moral pura, que por isso mesmo se chama santa, lhe mantém constante e corretamente ante os olhos (Kant, 2002, p. 55).

Naturalmente, Platão, Escolástica, Protestantismo, Kant: a leitura aqui é nietzschiana, traçando uma linhagem de ascetas que desprezam a sensibilidade em nome de ideias superiores, da razão à santidade, cuja ética depende de uma ideia de pureza que, fazendo inclusive a associação cabível com o fenômeno político-religioso específico, poderíamos denominar *puritanismo*.

3. Jacques Derrida mostra, em *A Farmácia de Platão* (2005[1972]), que a filosofia, ao reprimir a escritura, esteve sempre em busca de uma presença plena da coisa a si própria. Derrida investiga a passagem de *Fedro* em que o mito de Theuth, o deus que leva ao Rei a grande descoberta da escrita. Ele acompanha como Sócrates (de Platão) narra a recepção à invenção, salientando o caráter derivado, artificial e externo da escritura, dependendo da autorização do Rei (que também é o Pai, o Sol, o *logos* e o Capital), para que possa produzir seus efeitos (idem, p. 26). Pelo seu caráter artificial, de significante do significante (fônico), a escritura se afastaria mais um grau da verdade, correndo o risco de corromper ou infectar a memória do dentro (a escritura gera uma memória artificial, *hypomnética*, enquanto a alma gera a memória natural, *mneme*). Por isso, a escritura, enquanto *droga*, é recusada pelo Rei (idem, pp. 47-49; 56-57).

Em um dos mais perfeitos exemplos da desconstrução, Derrida mostra, contudo, que, toda vez que se tenta exorcizar a escritura como algo da ordem inferior, colocando-a como suplemento da fala, utiliza-se de imagens escriturais: (a) o próprio Sócrates é chamado por Platão de *pharmakeus*, que joga um feitiço contra o feitiço sofista (“É porque o *logos* é um *pharmakon* mais eficaz. Assim o denomina Górgias. Enquanto *pharmakon*, o *logos* é ao mesmo tempo bom e mau ...”; “O *pharmakon* socrático também age como veneno, um tóxico, uma picada de víbora”) (Derrida 2005, p. 61); (b) a *dialética*, que se contrapõe à corrupção do erro, é espécie de *antídoto* (“O contra-encantamento, o exorcismo, o antídoto é a *dialética*”) (idem, p. 69); (c) a escritura

é filha “bastarda” e, portanto, “irmã” da legítima fala (“*A escritura, o fora-da-lei, o filho perdido*”) (idem, p. 98); ou ainda (d) Sócrates caracteriza o *logos* como inscrição na alma, em clara metáfora de caráter gráfico para aquilo que justamente buscaria excluir tal condição (*A ‘metáfora’ escritural intervém, pois, cada vez que a diferença e a relação são irreduzíveis, cada vez que a alteridade introduz a determinação e põe um sistema em circulação*) (idem, pp. 118). Sua conclusão, por isso, é de que as oposições não se sustentam, tratando-se da mesma economia sob variações. Ao longo do diálogo, a oposição entre o *logos* vivo, presente a si, próximo do Pai, de um lado, e a escritura morta, suplementar e perigosa, de outro, aos poucos, conforme a necessidade de explicitação do argumento vai aumentando, passa à oposição entre duas escrituras, mostrando como Platão *precisa* fazer uso daquilo que ele desejaria reprimir em um discurso hibridamente político, jurídico, moral, epistemológico e ontológico sobre o puro e o impuro, cidadão e estrangeiro, fala e escrita, vivo e morto, pai e filho.

Derrida, então, rearticula a escritura como *pharmakon*, isto é, lugar de passagem entre opostos que, enquanto ambivalência, é mais antigo que a própria oposição entre fala e escritura. O fenômeno da contaminação do *logos* pelos parasitas – seu envenenamento pelo espaço da diferença – é apenas uma ilusão do próprio ponto de vista do *logos* (“do Sol”). Na realidade, a diferença vem primeiro. A ideia de “contaminação” ou “corrupção” faz parte do “platonismo”, que poderíamos definir como a ordem filosófica e epistêmica do *logos* (e da dialética) como antídoto, como força inscrita na *economia geral* do *pharmakon*: “*pensado nessa reversibilidade original, o pharmakon é o mesmo precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) como suplemento. Ou como diferença. Como escritura*” (Derrida, 2005, p. 122, tradução alterada).

Durante a Baixa Idade Média, sob a perseguição implacável que se prolongou e intensificou durante a Modernidade na caça às bruxas – e com elas todo seu conhecimento popular farmacológico e as “superstições” correspondentes –, a partir do ano 1000 d.C., com a profusão de revoltas populares e retomadas das relações com o descobrimento do mundo clássico, Escohotado (2017, p. 214) considera que foi necessária uma nova ofensiva com consequências ainda piores que na Alta Idade Média, “pois não é possível *combater uma magia senão em nome de outra*, que simplesmente se apoia nos poderes da intimidação” (tradução e grifo meus). Jamais teria florescido tanto ódio à “carne”, com a valorização da mortificação e do sofrimento e o desprezo inclusive de tecnologias de redução da dor, como a analgesia. Podemos pensar aqui em tecnologias do corpo enquanto parte do modelo da santidade, constituído sob uma forma perversa que pressupunha uma inversão simétrica da “viagem” e do “prazer luxurioso” que serão associados às bruxas em seus “voos noturnos” (Roudinesco, 2008, pp. 16-21; Ginzburg, 2012; Federici, 2017).

Aliás, em seu belíssimo *Sob o efeito de plantas*, Michael Pollan (2023) nos mostra como a era do Iluminismo consiste não na abstinência da consciência clara e transparente a si na sua sobriedade, mas em um troca de regime farmacológico: da utilização do álcool como substância esterilizadora para o café e o chá, recém chegados à Europa, enquanto drogas da produtividade. Assim, a era da consciência e da clareza é também a era da cafeína. Pollan chega a dizer: “Não é exagero dizer que a chegada da cafeína mudou... tudo”. Ela produziu uma mudança no “clima mental, aguçando mentes enevoadas pelo álcool, libertando as pessoas dos ritmos naturais do corpo e do sol, tornando assim possíveis novos tipos de trabalho e também, indiscutivelmente, novos tipos de pensamento” (Pollan, 2023, p. 130). Já no mundo árabe, o café substituíra a tolerância relativa com o vinho no islamismo, produzindo pontos de encontro onde circulavam as notícias e conversas do dia. Na França, chegaram a se tornar sinônimos de sedição. “A multidão que acabou invadindo a Bastilha”, diz Pollan (idem, p. 138), “estivera reunida no Café de Foy, estimulada pela eloquência do jornalista político Camille Desmoulins e intoxicada não pelo álcool, mas pela cafeína”.

Ou seja, repete-se aqui o que se passava na *Farmácia de Platão*: a busca da consciência clara e plenamente presente a si, *pura*, faz uso da farmacologia como meio para alcançar esse estado. Entre os chineses e indianos, por exemplo, formavam-se proibições invertidas: elogio ao ópio e desprezo ao álcool, no primeiro caso, e vice-versa, no segundo (Escohotado, 2017, pp. 72, 83-85). O que Derrida (1967, p. 19) apresenta como *escritura*, portanto, é associável às tecnologias do corpo, inclusive farmacológicas, que se inscrevem como materialidades e desbancam a busca da plena presença nas idealidades puras; no caso moderno, na ideia de Consciência.

4. Poderíamos opor ao mito do Espírito (puro/puritano) eurocêntrico, com sua longa linhagem que passa por tantos e sob variações como Platão, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger até Stiegler, outra forma de pensar essa relação que seria o *xamanismo*. Aqui nos deslocamos da primeira questão – o intelecto “puro”, e, portanto, sóbrio –, para uma segunda: de que modo a grade conceitual tradicional dá conta da experiência desencadeada pelo *pharmakon*, inclusive com a forma mais simples da “alteração da consciência”?

Aqui, faríamos uma extrapolação da operação que Derrida costumava levar a cabo, levando os textos até seu próprio limite e com isso abrindo frestas na clausura metafísica, não para pensar outras

metafísicas, mas, como diz Viveiros de Castro, a metafísica dos outros (Viveiros de Castro, 2015; Bensusan, 2021). Nesse caso, não estaríamos mais no interior de um discurso desconstrutivo que, desde dentro dos textos, perturba a própria oposição dentro-fora, mas efetivamente buscando *traduzir* outras filosofias de modo comparativo e simétrico. Bruno Latour define, a partir de Michel Callon, o princípio da simetria generalizada da seguinte forma: "o antropólogo deve estar situado no ponto médio, de onde pode acompanhar, ao mesmo tempo, a atribuição de propriedades não humanas e de propriedades humanas" (Latour, 2009, p. 95). A simetrização, assim, não significa equivalência, mas a possibilidade de deslocar a própria fronteira entre natureza e cultura segundo outros parâmetros que não os modernos, permitindo assim ao Outro desempenhar o papel de agência no texto, e não de objeto, representação (cultural) ou um problemático "Outro inacessível". No caso, de quais propriedades estaríamos falando? Ora, parece que, no caso da psicodelia, estamos falando em termos da nossa metafísica da divisão entre "interno" (mente, cérebro) e "externo" (realidade, alucinação). Por isso, o prefixo *psi* parece ser onipresente. Mas, no caso do xamanismo, considerando a simetrização, de que estaríamos falando?

Ora, quando lemos acerca das experiências xamânicas, em geral há uma partilha entre o humano e não-humano que não se dirige *para dentro*, mas para o exterior. "Os brancos dormem muito, mas só sonham consigo mesmos", diz a frase já muito conhecida de Davi Kopenawa em *A Queda do Céu* e destacada por Viveiros de Castro (2015, p. 37) no prefácio do livro, *O Recado da Mata*. O sonho, assim como o transe, o delírio, a ficção e a fantasia, habita uma zona espectral que é decisiva para o xamanismo. No entanto, poderíamos dizer que nossa tendência, enquanto brancos, é *interiorizar a viagem*, fazer uma experiência psico-náutica que nos remete para dentro de nós mesmos, já que, como disse Davi, só sonhamos com nós mesmos¹: "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?'" (Kopenawa & Albert, 2015, p. 112). Os limites da filosofia transcendental aparecem aqui como experiência dita *transcendental*, no duplo sentido de transcendência (Strathern, 2009), às vezes mística (em forma quase coloquial), ou mesmo no mais técnico próximo de Kant e seus sucessores, limitado ao "mundo" (Valentim, 2018, p. 236).

Curiosamente, enquanto escrevia o texto citei Davi Kopenawa na sua frase sobre o sonho dos brancos, mas não recordava que o trecho que imediatamente me vem à cabeça agora – e que fui buscar

¹ "Jamais acreditei sentir algo, estando acordado, que não pudesse, também, algumas vezes, acreditar sentir, ao estar dormindo; e como não creio que as coisas que me parece que sinto ao dormir procedam de quaisquer objetos existentes, não via por que devia ter antes essa crença que sinto ao estar acordado" (Descartes, 1973, p. 141).

– era precisamente uma passagem em que Viveiros de Castro menciona, em outro lugar, a mesma frase do xamã yanomami para seguir:

quando um xamã mostra uma flecha mágica extraída de um doente, um médium é possuído por um deus, um feiticeiro constrói laboriosamente um boneco de vodou, só vemos uma coisa: Sociedade (crença, poder, fetichismo). Em outras palavras, só vemos a nós mesmos (Viveiros de Castro, 2014, tradução minha).

Em outros termos, o quão a sério podemos tomar a narrativa xamânica?

Vejamos o que narra Albert Hoffmann, o sintetizador do LSD, na descrição contida no livro de Marcelo Leite (2021, p. 280), sobre a psilocibina:

1958, Hofmann publicaria na revista científica *Experientia* as estruturas químicas de duas substâncias ativas, psilocibina e psilocina, notavelmente relacionadas com a do LSD, desfazendo o mistério que cultos sincréticos de curandeiros mexicanos atribuíam a cogumelos brotados do chão nos locais em que o sangue ou lágrimas de Cristo haviam caído:

Assim, com o isolamento e a síntese dos princípios ativos, realizou-se a desmistificação dos cogumelos mágicos. Os compostos cujos efeitos maravilhosos levaram os índios a acreditar por milênios que um deus residia nos cogumelos tiveram suas estruturas químicas elucidadas e podiam ser produzidos sinteticamente em frascos.

Prepondera, no caso, o enfoque neurológico:

Ben Sessa, em seu livro *The Psychedelic Renaissance*, afirma que, como neurocientista (e, caberia acrescentar, na condição do primeiro ser humano a receber uma injeção de psilocibina num experimento científico), está mais interessado no fato simples e bem estabelecido de que drogas psicodélicas fornecidas ao cérebro no mínimo produzem a sensação de haver algum deus por aí (ou dentro de nós) (Leite, 2021, p. 324).

Michael Pollan (2018, p. 302) depara-se com os mesmos dilemas. Ao definir consciência, procura estabelecer um sentido forte para o termo, mais do que a mera presença em um ambiente:

Quando falam de consciência, neurocientistas, filósofos e psicólogos estão se referindo ao sentido inconfundível que temos de que somos, ou possuímos, um eu que tem experiências”. Um “Eu” claro e distinto, como o sujeito cartesiano? A viagem psicodélica teria o poder de, com as quedas na atividade do modo padrão nas redes neurais, produzir uma sensação subjetiva de “dissolução do ego”, descrita por um dos pacientes como assim: “Eu existia apenas como ideia ou conceito (...). Eu não sabia onde eu acabava e onde começava o ambiente ao meu redor (Idem, 313-314).

Aqui temos então um deslocamento para uma perspectiva mais fenomenológica. Mas essa experiência é sempre marcada por sua *subjetividade*, e por isso mesmo os experimentos mais interessantes,

como o de Robin Carhart-Harris, envolvem uma redescritção da atividade cerebral fundada na “consciência” – baseada no hábito e na imaginação – para contemplar as possibilidades abertas dos psicodélicos, que vão do “ouro de tolo” até o “ouro genuíno”. Segundo Pollan, Carhart-Harris teria “pouca paciência para o tipo de ‘pensamento mágico’ e de ‘metafísica’ que nutrem seus acólitos”. Na sua visão, segue Pollan, “as formas de consciência que os psicodélicos liberam são regressões a um modo de cognição ‘mais primitivo’”. Assim,

Com Freud, acredita que a perda do eu, e o sentimento de unidade, característicos da experiência mística – sejam ocasionados pela química ou pela religião – nos devolvem à condição psicológica da criança no peito da mãe, um estágio em que ainda não desenvolvemos a percepção de nós mesmos como indivíduos separados e limitados (Pollan, 2018, pp. 323-324).

Aqui estamos no território típico do pensamento positivista, do qual Freud foi próximo, ao qualificar os selvagens, loucos e crianças na mesma condição primitiva em relação a um progresso conquistado pela espécie que, por acaso, corresponde às sociedades modernas.

Mas também do outro lado, dos místicos, que reforçam a dimensão fenomenológica, podem existir ressonâncias dos mesmos sonhos consigo mesmos. Ocorre, por exemplo, com muitas das aproximações do uso de enteógenos com a “psicologia transpessoal” de inspiração junguiana, havendo a busca para o despertar de um “Eu Superior, o Eu Divino, nossa verdadeira e última identidade, uma Realidade cósmica e transcendente, imortal e espiritual” (Mello, 2015, p. 53). A própria luta pela denominação enteógeno – que hoje é utilizada como dissociação entre “alucinógenos”, “psicodélicos”, “drogas” e todas as outras nomenclaturas possíveis em quadros modernos dessas substâncias e, de outro lado, a ideia de plantas sagradas – carrega o “deus dentro”, destacando o caráter *interior* da experiência (idem, p. 56). Mesmo que haja a ressonância mais coletiva, com a ideia de transpessoalidade, ainda tudo é pensado em uma imbricação comandada pelo psíquico:

Tudo se passa como se o indivíduo, de maneira relativamente independente de mestre exterior, fosse educado espiritualmente por suas experiências diretas que, ao menos em parte, são, conforme nos ensina Jung, provenientes de Si-mesmo, do Homem de dois milhões de anos, do Homem Cósmico que habita nossa psique. Poderíamos dizer mesmo que esse Eu Divino é o que há de mais real em nossa personalidade e, portanto, em nossas vidas (Mello, 2015, p. 69).

Um giro estranho: depois de nos aventurarmos no inconsciente com a experiência radical da psicanálise, voltamos ao Eu, agora expandido, divino, mas ainda assim imortal e imaterial, como a *res cogitans* cartesiana que sobrevive aos “exteriores” do seu corpo e das suas sensações. Mesmo ventilando a

possibilidade de contatos com “*seres de outras dimensões*”, segue o autor mais tarde a afirmar a “expansão da consciência”:

Independente de se a aprendizagem é proveniente da própria psique, de dimensões interiores mais conscientes e amplas que nosso estreito ego ou se provém de seres exteriores, com percepção mais avançada que a nossa ou não, o fato é que tais Plantas Sagradas promovem expansão de consciência e trazem percepções e experiências bem organizadas de novos horizontes e níveis superiores, eficazes, de estruturação psíquica (Mello, 2015, p. 74).

O próprio Timothy Leary (1964), grande estrela da aventura psicodélica nos anos 60, define a experiência assim na primeira frase do seu livro: “Uma experiência psicodélica é uma jornada para novos reinos da consciência”.

Mas será que as citações atribuídas à indígena Maria Sabina – que apresentou os cogumelos ao banqueiro e micologista amador Gordon Wasson (Leite, 2021, p. 174) – ao dizer que “*existe um mundo mais além do nosso, um mundo remoto, próximo e invisível. E é aí onde vive Deus, onde vivem os mortos, os espíritos e os santos, um mundo em que tudo já aconteceu e onde tudo se sabe*” (Mello, 2015) corresponde a esse interior profundo, a esse Eu Divino, cósmico e transcendente? Tradução cultural, redução natural, experiência esotérica. Talvez aqui estejamos diante de um problema de tradução, mas não apenas tradução interlinguística, e sim *tradução ontológica* (Viveiros de Castro, 2015, p. 84-88). O que o “outro mundo” diz, aqui, pode ser distinto da ideia baseada na transcendência, na Unidade Original, a natureza profunda. Compare-se a experiência mística e a indígena da floresta:

Guardemo-nos também de tomar, por simples contraste, o lema como solidário àquele que constituiria a ‘outra tonalidade’ do princípio da razão, expressa por Silesius, poeta místico contemporâneo de Leibniz (Heidegger, 1997d: 56-57): se a rosa floresce ‘sem por-quê’ [ohne Warum], a ‘terra-floresta’ (uribi a), por sua vez, ‘cuida de si mesma e pergunta a quem a vê’... À diferença da rosa de Silesius, que configura os ‘fundamentos abissais’ da existência humana (1997d: 57-58), a floresta responde efetivamente a outrem, mesmo que seja para sucumbir à sua apropriação fundamental pelo Ser (Valentim, 2018, p. 256).

Ou seja, que a experiência enteogênica possa resultar na “unidade mística” postulada, é absolutamente possível, mas apenas isso: *possível*. Por outro lado, que “aqueles que não sonham apenas consigo mesmos” compartilhem *as mesmas* experiências, não parece tão certo.

5. Se a floresta é povoada pelas mais diversas alteridades, o que o moderno procura é a *clareira* (*Lichtung*). Impossível não correlacionar esse espaço com a *clareza* buscada pelo pensamento cartesiano. Descartes (1978) afirmava entre as máximas do seu método o manter-se firme e resoluto, “imitando nisso os viajantes que, vendo-se extraviados nalguma floresta, não devem errar volteando, ora para um lado, ora para o outro, nem menos ainda deter-se num sítio, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado...”. Mas Davi Kopenawa (2015, p. 75) pensa diferente: “O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras (...) Eles não conhecem de fato as coisas da floresta”. Contra a clareira ocidental, a “floresta de cristal” indígena, repleta de duplos em dimensões paralelas, acessíveis mediante encontros espectrais que atravessam mundos feitos “de imagens [que] exprimem uma cosmopolítica muitíssimo complexa, na qual todos os agentes se confrontam na condição de duplos sobrenaturais, que se refletem e ‘interceptam’ mutuamente” (Valentim, 2018, p. 254). “Não pensem que a floresta é vazia”, diz Kopenawa (2015, p. 118), “embora os brancos não os vejam, vivem nelas multidões de espíritos, tantos quantos animais de caça.”²

A transcendência, reino da pureza da alma descontaminada das imundícies terrestres, cria o *além-mundo* que historiadores e filósofos associam ao platonismo e ao cristianismo. Na Modernidade, existe uma *interiorização da transcendência*, que é incorporada ao sujeito a partir de Descartes. Mesmo em Hegel, quando se fala de Espírito Objetivo e, depois, Absoluto, há uma reconciliação entre exterior e interior na qual os termos coincidem ao final. Ou seja, a transcendência em Hegel *exterioriza-se a partir de dentro*, fazendo com que Espírito e Natureza se encontrem na sua obra final: razão e realidade, o Mesmo. “Quando todos os produtos da *poesis humana* – instituições sociais e produtos culturais – são reconhecidos como sendo também produtos do Espírito”, diz Denise Ferreira da Silva, “enfim, quando a autoconsciência reconhece sua profunda intimidade com a força transcendental produtiva, ela alcança o momento da transparência” (Silva, 2020, p. 194). Nada mais previsível, por isso, que essa virada para dentro, para a interioridade. Eles apenas se reencontram consigo mesmos.

No caso xamânico, não é com a transcendência o encontro, mas com o Exterior. O que era apresentado como fenômeno psíquico pode ser o paradigma também da realidade mesma *no seu outro lado* (“é o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho” (Viveiros de Castro, 2015, p. 173)). Ali onde o

² “Omama, quem nos criou, falava em língua yanomami. A forma como ele fez, para mim está certa e as palavras em nossa língua são claras, os discursos *bereamu* são claros, assim como os diálogos cerimoniais das festas, que eu também entendo. Existem também os cantos xamânicos. De todos estes, só os cantos xamânicos são muito difíceis. Vocês *napëpë* não compreendem aquelas palavras. Os xamãs falam yanomami, mas elas usam uma linguagem muito complexa! São nessas palavras difíceis que os xamãs pegam de verdade o rastro de *në ropë*, outros Yanomami não pegam o rastro dele” (Kopenawa, 2023, p. 340).

moderno deseja a consciência “clara” e, para alcançá-la, precisa “purificar”, o xamã, no intuito de “subjetivar” o Outro (idem, pp. 50-51), reconhece também que a aliança com a “planta mestra” é necessária para alcançar o estado que permitir acessar outras dimensões.

É verdade que os xapiri às vezes nos apavoram. Podem nos deixar como mortos, desabados no chão e reduzidos ao estado de fantasmas. Mas não se deve achar que nos maltratam à toa. Querem apenas enfraquecer nossa consciência, pois se fôssemos apenas vivos, como a gente comum, eles não poderiam endireitar nosso pensamento. Sem virar outro, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem (Kopenawa & Albert, 2015, p. 141).

Assim como a escrita foi condição necessária para o *logos*, nos termos da *Farmácia de Platão*, também o xamã usa suas tecnologias, imbricado na “aliança demoníaca” com a alteridade vegetal, acessando o lado sobrenatural dos espíritos da floresta mediante seu uso – *Farmácia do xamã*³.

6. Venho sustentando há algum tempo (Pinto Neto, 2015 e 2020) que, em Derrida, a psicanálise não ocupa apenas o espaço “psi”. Na verdade, quando defrontado com as circunstâncias particulares em que a psicanálise opera, Derrida não hesita em dizer que “a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia” (Derrida, 1967b, p. 293). Afinal, é nítida a similaridade entre uma análise do recalçamento, em termos psicanalíticos, e a repressão logocêntrica em seus pares dualistas (corpo/alma, homem/mulher, nacional/estrangeiro, sério/irônico etc.). Contudo, o que limita a associação é justamente a noção de que o conceito crucial introduzido por Freud – o inconsciente – ainda está nos limites de uma metafísica da presença, mais especificamente na sua referência à *consciência* (idem, p. 295). Trata-se, agora, de extrapolar esse espaço: o inconsciente enquanto abertura não é uma dimensão “mental” (exclusiva dos humanos, irreduzível à biologia), mas, tomando a expressão de Catherine Malabou, um “esquema-motor” que permite pensar o real.

Ou seja, o inconsciente que Freud “descobre” não é apenas uma estrutura psíquica, sendo isso mero resíduo da “época cartesiana” (que pensa a presença como sujeito), mas a estrutura do “real”. Essa transposição pode parecer complicada, e é: trata-se de pensar a condição de finitude originária *afirmativamente*, isto é, como *dyferença*, e para isso o modelo do inconsciente fornece uma fluidez capaz de escapar da clausura da tradição. O que a experiência revela na sua inconsistência espectral é que o próprio

³ O termo “Farmácia do Xamã” foi soprado por Eduardo Viveiros de Castro em conversa sobre o tema aqui discutido, em interação de rede social. Sua formulação aqui, no entanto, é de minha plena responsabilidade. A coincidência com o vocabulário de Bruno Latour (1996) em *Jamais fomos modernos*, com a ideia de “purificação” e “híbridos”, é intencional.

real não se submete a uma ordem eterna e transcendente, sendo antes efeito do turbilhão diferencial enquanto economia determinada. Do ponto de vista da economia geral, o real é apenas um sonho que endureceu. A ausência de barreiras que dividam entre interior e exterior na perspectiva indígena (Tupinambá, 2023; Kopenawa & Albert, 2015; Shiratori, 2013; Papá, Takuá & Kerexu, 2023; Martin, 2021) sobre os sonhos mostrou-se uma possibilidade de conversa cósmica interessante, uma vez que permite a circulação imanente entre mundos sem aprisioná-los sob os limites impostos pelo cartesianismo e seus sucessores.

A tese do filósofo Fabian Ludueña Romandini parece ir na mesma direção: da “objetividade” dos espectros, uma vez que o espaço em questão é totalmente independente da subjetividade (Ludueña Romandini, 2016, p. 152). A partir da filosofia do *Outside*, que é entendido como “um limiar onde tem lugar a disjunção no Ser que faz possível conceber um território cuja geografia escapa aos confins tanto da ciência do ente quanto do postulado do Ser como acontecimento primogênito” (idem, p. 185), Ludueña Romandini pensa o espaço espectral como o espaço de indistinção entre material e imaterial, perpassados por um devir reversível entre ambos. Como Derrida fizera laconicamente, ele aproxima a espectrologia do terreno dos sonhos, tomando-os como forma arqui-original ou, nas suas palavras, “o sonhar carrega uma radical saída fora de todo âmbito do interior para ingressar no Afora cósmico cuja via régia é o domínio onírico” (2016, p. 124, tradução livre). “A espectralidade”, diz Valentim (2018, p. 229) em diálogo com Ludueña, “não é, portanto, o atributo exclusivo de uma pessoa ou povo, mas o potencial metamórfico constitutivo de todo agente cósmico, o seu ser-imagem”. Ou, como conta Kopenawa (2015, p. 120): “Quando bebemos *yákoama*, seu poder cai em nós com força, bate de repente na nuca. Então, morremos e logo viramos fantasmas”.

Assim, precisamos separar *dois tipos de espiritualidade* no que caracterizam a viagem dos brancos, *psicodélica*, e a viagem dos indígenas, *xamânica*. Evidentemente, alianças específicas – sintéticas ou orgânicas, variando em relação à “substância” (enteógenos, psicoativos) e contexto (urbano, floresta, hospitalar, religioso, etc.) – são componentes necessários para articular as diferenças. No primeiro caso, as descrições parecem sugerir uma reconciliação mística entre Eu e o Universo por meio de uma “dissolução do ego”⁴ que resulta em uma sensação fusional de plenitude. No segundo, trata-se de uma aventura no *outro lado*, um encontro com os espíritos da floresta em relação aos quais vão se estabelecer relações diplomáticas entre cá e lá (em relação a doenças, fertilidade, destino, guerras etc.). Importante destacar, contudo, que não busco com isso nenhum tipo de essencialização de brancos e indígenas: são

⁴ Não que a “dissolução do ego” seja algo desprezível, sendo até desejável, *necessário*, especialmente considerando o narcisismo constitutivo da civilização ocidental. Como dizem Deleuze e Guattari (1996, p. 11): “Ali onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação”.

categorias etnopolíticas (ou cosmogramáticas, eu diria), não realidades pigmentares, raciais ou até culturais, mas posições, devires (Pinto Neto, 2024). Quando se fala em “brancos”, portanto, estamos no caminho da *antropologia reversa* que nos é devolvida pelos indígenas, alterando nossa autoimagem (Krenak, 2019; Kopenawa & Albert, 2015, pp. 221; Viveiros de Castro, 2016; Valentim, 2018, p. 256).

7. Viveiros de Castro (2015, p. 228) pergunta: “Levar a sério significaria, então, ‘acreditar’ no que dizem os índios, tomar seu pensamento como exprimindo uma verdade sobre o mundo?” Mas a própria ideia de *crença* é circunstanciada. Há uma diferença entre as práticas espirituais que pressupõem a fé (os monoteísmos), de um lado, e aquelas que simplesmente realizam a experiência (os xamanismos), de outro. Separação que remete à divisão de Marshall Sahlins (2022) e Alan Strathern (2009) entre imanentismos e transcendentalismos. O pensamento do nativo, diz Viveiros de Castro (2015, pp. 229, 231), “deve ser tomado – se se quer tomá-lo a sério – como *prática de sentido*”. Mas, é bem dizer, não se trata do sentido apenas na dimensão linguístico-fenomenológica, mas mantendo os valores de outrem “indefinidamente como possíveis – nem desrealizando-os como fantasias dos outros, nem fantasiando-os como atuais para nós”. Nesse processo, é preciso simetrizar experiência e conceito, permitindo que aquele *transforme* este a fim de enriquecer, e não empobrecer, o mundo, como ocorre com os esforços da crítica desmistificadora (ver também Stengers, 2017). Em outros termos, é preciso produzir o movimento de reversão ontoepistemológica, permitindo que a própria prática nativa transforme os conceitos com os quais ela é analisada⁵.

Talvez a tarefa para uma filosofia psicodélica que levasse a sério o esforço de simetriação seja de evitar *psicologizar* a experiência xamânica, compreendendo-a sob a forma *extramundana* ou *sobrenatural* (Valentim, 2018). Castañeda (2013[1968]) descreve seu transe metamórfico durante a ingestão do mescalito sob a supervisão de Don Juan em seu clássico *A Erva do Diabo*. Ele parece ter entrado em um devir-indígena. Na resposta às suas perguntas sobre a “realidade” da experiência, o xamã dom Juan⁶ responde:

⁵ “Vocês nos escutam, mas não acreditam em nossas palavras. Os *napëpë* não pensam assim: ‘As palavras dos Yanomami são verdadeiras. Eles irão explicar o conhecimento deles para nós, irão explicar sobre o modo como viviam seus antepassados, já que eles têm sabedoria. E por que os *napëpë* não pensam dessa forma? Eles não sabem que o lugar do surgimento de *në ropë*, da riqueza das florestas, foi em nossas terras; eles não conhecem, só conhecem suas próprias terras. Portanto, o que essas pessoas sabem é somente sobre si mesmas” (Kopenawa, 2023, p. 334).

⁶ Deleuze e Guattari (1996, 24) afirmam que “no decorrer dos livros de Castañeda, pode acontecer que o leitor comece a duvidar da existência de Don Juan o índio, e de muitas outras coisas. Mas isto não tem qualquer importância. Melhor ainda se estes livros são a exposição de um sincretismo ao invés de uma etnografia, e um protocolo de experiências ao invés de um relatório de iniciação”.

Não fique pensando se você se lembrou ou inventou isso – disse ele. Esses pensamentos são só de homens. Não são de corvos, especialmente daqueles que você viu, pois eles são os emissores de seu destino. Você já é um corvo. Nunca há de modificar isso. De hoje em diante, os corvos lhe contarão, com seu voo, todas as voltas de seu destino. (...) (Castañeda, 2013, p. 215).

E se, em vez de interpretar essa afirmação de modo orientado pela metafísica tradicional, fizéssemos uma torção e passássemos a ler os *homens* como brancos, por exemplo? E se pensássemos nas palavras de Ailton Krenak (2019, p. 69) em relação à sua condição humana: "E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser".

Em dos textos que inspirou Valentim, Viveiros de Castro (1998) afirma que a categoria da “sobrenatureza” estaria em declínio na antropologia desde Durkheim. Apesar disso, sua pertinência continuaria fundamental para definir um terceiro tipo de entes intencionais (além de humanos e animais) e um terceiro tipo de contextos relacionais e qualidades fenomenológicas próprias – designadas como “inter-objetividades”. Seguindo Benveniste, o antropólogo nota que, ao lado do “Eu” (“I”), da cultura, e do “Isso” (“it”), da natureza, há uma posição em falta: o *tu*, o outro tomado como sujeito, que ele relaciona com o contexto sobrenatural. Assim, chega na lapidar definição de sobrenatureza como “a forma do Outro enquanto Sujeito”. Ora, isso ocorre na mesma medida em que, na partição ontoepistemológica entre interior (sujeito branco, tempo, autonomia) e exterior (não-branco, espaço, afetabilidade), Silva (2022) marca os quadros modernos como um bloqueio da experiência daquilo que significa *Outra-mente*. O excesso em relação à distribuição ontológica entre natureza e cultura dos modernos exige, por isso, outros arranjos, como a disjunção inclusiva entre usuário e plantas (ou mesmo fármacos, “drogas”), capaz de levá-los a lugares interessantes, ou a diplomacia inter-espécies, capaz de percorrer o “outro lado” a fim de se conectar, sempre em uma trilha de equivocidade, com aquilo que não se deixa reduzir aos seus esquemas.

Ou seja, não se trata apenas do “poder da sugestão” ou outros elementos que poderiam induzir nas consciências ampliadas ou nos egos dissolvidos imagens místicas fusionais ou as profundidades do Eu, mas de um fenômeno de *atualização* de um certo virtual em aberto, que atua a partir da aliança com a planta ou com o psicoativo sintético, e que atualiza um mundo de acordo com o que os corpos podem suportar, transitar, viajar. Que a nossa experiência remeta para “dentro”, e a dos xamãs seja formada de capacidades “de assumir o papel de interlocutores ativos para dialogar com as plantas e outros não-

humanos, podendo escutar e compreender as vozes de diversos seres e conversar com eles” (João, 2023, p. 113), são atualizações possíveis de uma simbiose, uma aliança, que conduz a caminhos diversos. Caminhos que explicam, a quem quiser entender, porque alguns são responsáveis pelo surgimento do Antropoceno, e outros não.

Referências:

- BENSUSAN, Hilan. **Indexicalism: realism and the metaphysics of paradox**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- CASTAÑEDA, Carlos. **A Erva do Diabo: os ensinamentos de Don Juan**. Trad. Luzia da Costa. 36ª. Ed. Rio de Janeiro: Bestseller, 2013.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie**. Paris: Les Editions de minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du seuil, 1967b.
- DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DESCARTES, René. Discurso do Método. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1641].
- DESCARTES, René. Meditações. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1641].
- ESCOHOTADO, Antonio. **Historia General de las Drogas**. ePub r1.2. Titivillus, 2017.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- GINZBURG, Carlo. **História Noturna: decifrando o Sabá**. Trad. Nilson Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- JOÃO, Isaque. Língua vegetal guarani. In: **Antologia afro-indígena**. Org. Felipe Carnevalli et al. São Paulo/Belo Horizonte: PISEAGRAMA/Ubu, 2023.
- LEITE, Marcelo. **Psiconautas: viagens com a ciência psicodélica brasileira**. São Paulo: Fósforo, 2021.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KOPENAWA, D. & ALBERT, B. **A Queda do Céu: palavras de um xamã ianomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- KOPENAWA, Davi. *ně ropě*. In: **Antologia afro-indígena**. Org. Felipe Carnevalli et al. São Paulo/Belo Horizonte: PISEAGRAMA/Ubu, 2023.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LEARY, Timothy. **The Psychedelic Experience**: a manual based on the Tibetan book of the Dead, 1964.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. **Principios de Espectrología: la comunidad de los espectros, II**. Buenos Aires: Miño D'Ávila, 2016.
- MARTIN, Nastassja. **Escute as Feras**. Trad. Camila Boldrini e Daniel Lühmann. São Paulo: editora 34, 2022.
- MELLO, Philippe Bandeira de. **Nova Aurora De Uma Antiga Manhã**: surpreendentes diferenças entre as plantas sagradas e as drogas as propriedades misteriosas dos enteógenos. Createspace Independent Pub, 2015.
- PAPÁ, Carlos; TAKUÁ, Cristine; KEREXU, Ivanildes. Terra sem Males, Depressão, Sonho e Abelhas. **Cadernos Selvagem**. Biosfera: Dantes, 2023.
- PLATÃO. Fédon, ou Da Alma. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- POLLAN, Michael. **Sob efeito de plantas**. Trad. Rogério Galindo. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2023.
- POLLAN, Michael. **Como mudar sua mente**: o que a nova ciência dos psicodélicos pode nos ensinar sobre consciência, morte, vícios, depressão e transcendência. Trad. Rogério Galindo e Rosiane Freitas. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.
- PINTO NETO, Moysés. A estranha instituição da literatura no multiverso dos espectros. **Alea: Estudos Neolatinos** (Impresso), v.17, p.114 - 126, 2015.
- PINTO NETO, Moysés. Do Espírito aos Espectros: ida, volta e reviravolta. **Das Questões**, v.9, p.116 - 136, 2020.
- PINTO NETO, Moysés. Teoria dos Quatro Cosmogramas. **Cadernos IHU Ideias**, ano 22, n. 359, v. 22, 2024.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **A parte obscura de nós mesmos**: uma história dos perversos. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- SAHLINS, Marshall. **The New Science of the Enchanted Universe**: an anthropology of most of humanity. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2022.
- SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal Jamamadi (Médio Purus, AM). **Mana** 25 (1): 159-188, 2019.
- SHIRATORI, Karen. **O Acontecimento Onírico Ameríndio**: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis [Dissertação de Mestrado]. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS-MN, 2013.

- SILVA, Denise Ferreira da. **Homo Modernus**: para uma ideia global de raça. Trad. Jess Oliveira e Pedro Dahner. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- STENGERS, Isabelle. Reativar o Animismo. Trad. Jamille Pinheiro Dias. **Cadernos de Leitura**, 62, 2017. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>.
- STRATHERN, Alan. **Unearthly Powers: religious and political change in world history**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- TUPINAMBÁ, Glicéria. **O território sonha**. In: **Antologia afro-indígena**. Org. Felipe Carnevalli et al. São Paulo/Belo Horizonte: PISEAGRAMA/Ubu, 2023.
- VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandade e Sobrenatureza: ensaio de ontologia fundamental**. Desterro: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da pátria**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>. Acesso em 19.2.2018, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1998), pp. 469-488.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2014. *Who's afraid of the ontological wolves?* Disponível: https://sisu.ut.ee/sites/default/files/biosemio/files/cusas_strathern_lecture_2014.pdf. Acesso em 4.10.2022.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. Trad. José Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



PINTO NETO, Moysés. Psicodelia e o Exterior: A Farmácia do Xamã . *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.2, 2024, eK24029, p. 01-21.

Recebido: 05/2024

Aprovado 06/2024

: