



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA**



**ESTADOS ALTERADOS E ESPAÇOS FIXADOS DE CONSCIÊNCIA:
PSICANÁLISE E PSICODELIA NO OCIDENTE MODERNO**

JOÃO VICTOR FERRAZ MEIRA

**SÃO CRISTÓVÃO
2026**

JOÃO VICTOR FERRAZ MEIRA

**ESTADOS ALTERADOS E ESPAÇOS FIXADOS DE CONSCIÊNCIA:
PSICANÁLISE E PSICODELIA NO OCIDENTE MODERNO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Linha de Pesquisa: Psicanálise e Cultura Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Daniel Menezes Coelho

**SÃO CRISTÓVÃO
2026**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

M499e	Meira, João Victor Ferraz Estados alterados e espaços fixados de consciência: psicanálise e psicodelia no ocidente moderno / João Victor Ferraz Meira ; orientador Daniel Menezes Coelho. – São Cristóvão, SE, 2026. 102 f. Dissertação (mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Sergipe, 2026. 1. Psicologia. 2. Psicanálise. 3. Antropologia. 4. Estados alterados de consciência. I. Coelho, Daniel Menezes, orient. II. Título. CDU 159.964.2
-------	---

AGRADECIMENTOS

Este texto entende que experiências são difíceis de apreender. E experiências não podem existir sem os outros. Fica registrado o meu agradecimento à todos aqueles que, pela sua condição alteritária, me permitiram ser um eu – experiência difícil. Mas, especialmente, àqueles que ofereceram as condições necessárias para que essa experiência pudesse ser apreendida, suportada, nutrida e – vagamente – escrita nas páginas a seguir. À minha mãe, Gardênia, pode me dar a vida (e, como diz a bela canção, *à vida*) com tanta determinação e cuidado. Aos meus tantos bons amigos, tantos quanto seria possível nomear aqui com algum bom-senso e boa parte dos quais estão longe, o que me faz viver de saudade – mas, em especial, à Lucas, por ter sido um dos primeiros e mais importantes interlocutores e incentivadores para as ideias que vieram a se tornar este escrito e à Dannillo, que me ajudou a sustentar com carinho essa aventura que me tirou da Bahia e levou até Sergipe, me deixando longe geograficamente dele, mas perto afetivamente no amor e na admiração. Aos meus novos e, de alguma forma, já tão “experenciados” amigos aqui de Sergipe, que me receberam com amor, alegria e apoio mútuo para enfrentar esses momentos em que as ideias se misturam com o inominável dos afetos e precisamos de tempo, disposição e um pouco de cerveja para atravessar – em especial Polyana, Luara e Igor. Ao meu namorado, Yann, que é *também*, para além de tantas coisas, um dos meus grandes amigos; e ao estranho destino por ter unido nossos caminhos durante um momento tão improvável quanto especial. À minha sogra, Jeanne, pelo apoio e pelo incentivo enérgicos durante esse percurso árduo. Ao meu orientador, Daniel e ao nosso grupo de pesquisa, pelos conselhos, trocas e pelos debates aconchegantes e acalorados sobre essas questões que nos fervem o juízo. E à mais uma miríade de encontros deliciosos e aterrorizantes que compuseram os bastidores desse processo, mas sem os quais o que se apresenta a seguir não seria possível. Enfim, para resumir essa ladainha: ao impossível! Obrigado.

A palavra soa estranha e estrangeira na cabeça dela. *Mito. Mito.* Uma pronúncia errada. Um malapropismo. Memórias passadas adiante por pessoas acenando nas margens da grande partida humana, para longe de todas as outras coisas vivas. Telegramas de despedida escritos por céticos da fuga planejada, que diziam: *Lembre-se disso daqui a milhares de anos, quando, por todos os lados que se puder olhar, você não vir nada além de si mesmo.*

Richard Powers, *A trama das árvores*

[...]
dirão, à distância:
milhares de lobos afundarão na areia movediça
do futuro que deixamos morrer
sufocados
eles procurarão uma nova pele
(a sua pele)
para onde poderão regressar
ao estado de cão
para sempre atormentados
pela lembrança do que um dia foram
lobos sem pele
[...]

Yann Maia, *eu me matarei através de você. no entanto, viverei.*

RESUMO

O presente texto parte da constatação de que a psicanálise contemporânea não tem comparecido ao debate atual sobre a psicodelia (Rundel, 2022), mesmo que as duas sejam técnicas modernas de acesso a registros desconhecidos do psiquismo. Analisando esse cenário, o trabalho propõe pensar o que seriam a psicodelia e as experiências que elas engendram, situando-as no quadro maior das experiências de estado alterados de consciência. Estas, como revela um breve percurso pela história das drogas no Ocidente, foram proscritas e excluídas do campo das possibilidades de realização do sujeito por pelo menos três movimentos distintos, mas articulados (Plant, 2001): (1) o proibicionismo do século XX; (2) a caça às bruxas no quadro maior do epistemicídio e genocídio operado pela colonização (Grosfoguel, 2016) e, (3) o pensamento platônico, que se constituiu como base para uma ontologia hierárquica e classificatória (Butler, 2023). Tomando como base a teorização freudiana, desde sua relação com a cocaína no final do século XIX (Cohen, 2014; Plant, 2001), até seus textos sociais como *O mal-estar na cultura* (Freud, 2023a) e *O futuro de uma ilusão* (Freud, 2023b), os lastros desses três processos se apresentam na constituição de uma teoria psicanalítica que desconsiderou o êxtase, lendo-o como mera ilusão religiosa, e propôs uma técnica sóbria para o tratamento do sofrimento moderno, ao mesmo tempo em que, a partir de uma antropologia evolucionista, interpretou os modos de vida não ocidentais a partir de categorias coloniais e reducionistas, por vezes impedindo outras leituras para a constituição do sujeito e da realidade. Através tanto da psicodelia (Leary, Metzner e Alpert, 2022; Huxley, 1987; Rodrigues, 2014), como de uma mudança paradigmática na antropologia contemporânea (Viveiros de Castro, 2018; Kopenawa e Albert, 2015), o trabalho busca reconsiderar os estados alterados de consciência em sua positividade e produtividade, seguindo, nos rastros das teorizações freudianas, elementos para um outro tipo de antropologia psicanalítica, menos refém das grandes categorias unificadoras do pensamento ocidental, em direção à multiplicidade ontológica do vivente. Assim, o texto busca, a partir desse debate, positivar a psicodelia como uma outra forma de pensar o sofrimento moderno, como também incidir sua potencialidade dentro do discurso psicanalítico, avaliando seus limites e complexidades. Proponho buscar nos rastros da teoria freudiana, em especial sua discussão sobre o animismo (Freud, 1996) e sobre o sentimento de infamiliaridade (Freud, 2019), assim como na psicanálise contemporânea (Klein, 2023; Dunker, 2022; David-Ménard, 2022), oportunidades para avançar o debate. O impossível do inconsciente e suas manifestações surgem como campo de reflexão sobre os estados alterados de consciência como o sonho, o transe e o êxtase, numa tentativa de reaproximar os campos da psicodelia e da psicanálise.

Palavras-chave: psicanálise; psicodelia; antropologia; perspectivismo; estados alterados de consciência.

ABSTRACT

This text begins by noting that contemporary psychoanalysis has been absent from the current debate on psychedelia (Rundel, 2022), even though both are modern techniques for accessing unknown records of the psyche. Analyzing this scenario, the paper proposes to reflect on what psychedelia and the experiences it engenders might be, situating them within the broader framework of altered states of consciousness. These states, as a brief journey through the history of drugs in the West reveals, were proscribed and excluded from the subject's possibilities of realization by at least three distinct but articulated movements (Plant, 2001): (1) 20th-century prohibitionism, (2) the witch hunts within the broader context of epistemicide and genocide operated by colonization (Grosfoguel, 2016), and (3) Platonic thought, which served as the foundation for a hierarchical and classificatory ontology (Butler, 2023). Based on Freudian theorization—from his relationship with cocaine in the late 19th century (Cohen, 2014; Plant, 2001) to his social texts such as *Civilization and Its Discontents* (Freud, 2023a) and *The Future of an Illusion* (Freud, 2023b)—traces of these three processes appear in the constitution of a psychoanalytic theory that disregarded ecstasy, reading it as mere religious illusion, and proposed a sober technique for treating modern suffering. Simultaneously, based on an evolutionary anthropology, it interpreted non-Western ways of life through colonial and reductionist categories, at times precluding other readings for the constitution of the subject and reality. Through both psychedelia (Leary, Metzner, and Alpert, 2022; Huxley, 1987; Rodrigues, 2014) and a paradigmatic shift in contemporary anthropology (Viveiros de Castro, 2018; Kopenawa and Albert, 2013), this work seeks to reconsider altered states of consciousness in their positivity and productivity. Following the traces of Freudian theorizations, it looks for elements of another type of psychoanalytic anthropology, less captive to the large unifying categories of Western thought, moving toward the ontological multiplicity of the living. Thus, the text seeks to frame psychedelia as another way of thinking about modern suffering, while asserting its potentiality within psychoanalytic discourse, assessing its limits and complexities. I propose to search the traces of Freudian theory—especially his discussion on animism (Freud, 1996) and the uncanny (*unheimlich*) (Freud, 2019)—as well as contemporary psychoanalysis (Klein, 2023; Dunker, 2022; David-Ménard, 2022), for opportunities to advance the debate. The 'impossible' of the unconscious and its manifestations emerge as a field of reflection on altered states of consciousness such as dreams, trance, and ecstasy, in an attempt to bridge the fields of psychedelia and psychoanalysis.

Keywords: psychoanalysis; psychedelia; anthropology; perspectivism; altered states of consciousness.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
1.1 Mapa de viagem	13
2 EXPERIÊNCIAS POSSÍVEIS E EXPERIÊNCIAS IMPOSSÍVEIS	18
2.1 Entrar pra dentro, sair pra fora	20
2.2 Fixações, sempre o mesmo	27
2.3 Um sentimento impossível	38
3 VISÕES DE UM MESMO MUNDO OU MUNDOS DE UMA MESMA VISÃO?	45
3.1 Sofrimentos determinados e sofrimentos indeterminados	47
3.2 O sentimento oceânico é um ecossistema em fúria	54
3.3 Freud I: totemismo e tabu	59
3.4 Freud II: animismo e narcisismo	63
3.5 Vozes da floresta I: sonho e experiência	66
3.6 Vozes da floresta II: perspectivismo e alteridade	72
4 INTERLÚDIO POÉTICO-PSICODÉLICO SEGUIDO DE “O INFAMILIAR, A DISSOLUÇÃO E OUTROS OBJETOS ESPANTOSOS”	77
4.1 Freud escuta os espíritos: infamiliar e dissolução	79
4.2 Objetos estranhos e objetos mais estranhos ainda	85
4.3 Vertigens inescapáveis	89
5 CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS	98

1 INTRODUÇÃO

Temos de compor com o mundo tal como ele se desenrola, não com o mundo tal como desejariamos que fosse. Alertas, no entanto, para permanecermos o mais próximos daquilo que pensamos que esse mundo desejaria, experimentando, improvisando, e rogando que o mundo não se irrite com nossos erros.

Vinciane Despret, em *Autobiografia de um polvo*

Devo encontrar uma posição de equilíbrio que permita a coabitação de elementos de mundos divergentes, depositados no fundo do meu corpo sem negociação.

Natassja Martin, em *Escute as feras*

As drogas são objetos curiosos. Elas, ao mesmo tempo em que estão no mundo, acessíveis ao sujeito, têm o poder de alterar a realidade tão profundamente que não só reorganizam radicalmente esse suposto mundo já dado, como transformam o próprio sujeito. Por isso, falamos de “experiências” quando pensamos na ação das drogas. Nesse sentido, no prefácio de *A experiência nos limites*, de Thais Klein (2023, p. 13), Júlio Vertzman nos diz que a experiência “nos convoca a, num mesmo golpe, estarmos no mundo e a nos afastarmos dele, a continuarmos sendo e a deixarmos de ser, a acreditarmos que possuímos a experiência e a nos tornarmos subitamente despossuídos”.

As drogas psicodélicas, produzidas na metade do século XX, acionaram todo um campo epistemológico novo, denominado “ciência psicodélica”, que mobilizou não só cientistas de diversas áreas, mas também médicos e psicólogos clínicos, artistas e filósofos, políticos e pessoas comuns, a experimentarem seus usos e potencialidades. Se o começo do século passado experienciou o abalo da racionalidade cartesiana a partir da descoberta do inconsciente por Freud, as drogas psicodélicas podem ser consideradas um marco que aprofundou a relação do Ocidente com os elementos sutis e opacos — mas constitutivos — da sua psique. Tendo em vista o que foi a contracultura dos anos 1960 e 1970 e as transformações que se seguiram a esse período, podemos dizer que os psicodélicos, efetivamente, alteraram o nosso mundo.

Podemos tomar o exemplo do LSD, que é talvez a droga psicodélica mais famosa dentre todas as outras (como a psilocibina, a mescalina e o DMT), para termos uma dimensão do impacto cultural dos psicodélicos. O poeta Antonio Risério, segundo Júlio Delmanto (2020, p. 77), a considerava a “pedra filosofal” da contracultura, o objeto mágico que acelerou o pensamento de uma juventude que passava a contestar o mundo tal como lhes havia sido dado. Sadie Plant (2001) comenta que o LSD

[...] desafiou todas as noções aceitas de sanidade, normalidade e identidade, se apresentando como uma solução para a loucura e a alienação do que Nuttall [ativista contracultural] definiu como ‘cultura da bomba’, uma era que acreditava estar prestes a desaparecer dentro de uma nuvem de cogumelo e estava preenchida por demandas por uma revolução total (Plant, 2001, p. 134, tradução própria).¹

Longe de determinar o LSD como causa das transformações sociais da metade do século passado, podemos identificar, ainda hoje, os efeitos dessas experimentações: seja pelo imaginário social em torno dos *hippies* e sua promessa de uma Sociedade Alternativa, seja pelo marco cultural de movimentos artísticos como a Tropicália, ou ainda pelo surgimento de tecnologias efetivamente alteradoras da realidade, como nossos computadores e *smartphones*. Steve Jobs, fundador da empresa de tecnologia *Apple*, comentou francamente sobre a influência das doses de LSD das quais fez uso nos anos 1970 para a construção de suas ideias e do que viria a se tornar um verdadeiro império empresarial (Vargas, 2008). Ainda, os chamados Testes do Ácido ou “*Acid Tests*” — experimentações coletivas de LSD que se deram em 1964 nos Estados Unidos da América — influenciaram na forma como experimentamos festivais, festas e *shows* de música hoje em dia, com luzes estroboscópicas e projeções de filmes: todo um aparato multimídia que parece dever sua origem, em partes, à substância (Delmanto, 2020, p. 96).

No entanto, também um medo difuso que paira em torno dessas drogas hoje em dia pode ser lido como efeito do proibicionismo dos anos 1970, conhecido como Guerra às Drogas, que interrompeu boa parte desses movimentos, sob a acusação moral de que os psicodélicos eram perigosos, alucinógenos e demoníacos. Pesquisas em andamento foram interrompidas, usuários foram perseguidos e laboratórios fechados. Atitudes proibicionistas têm esse poder de subtrair furtivamente as drogas do seu papel criador da realidade social, inserindo-as num circuito de troca por contrabando, o que Sadie Plant (2001, p. 92) associa às mensagens do inconsciente, censuradas por uma instância reguladora interna.

Nesse sentido, estudar as drogas é agir como um caçador, como um detetive, ou como um psicanalista. Podemos dizer que todas essas figuras trabalham a partir de sinais, rastros e indícios de um acontecimento que não é mais experienciável como tal e do qual só se pode ter acesso posteriormente às suas marcas (como a marca da pegada de um jaguar na terra). Assim, a reunião desses detalhes reconstrói o evento inacessível: “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas — espias, indícios — que permitem decifrá-la”, afirma Carlo

¹ No original: *LSD challenged all accepted notions of sanity, normality, and identity, presenting itself as a solution to the madness and alienation of what Nuttall defined as ‘bomb culture’, and era that believed it was about to disappear into a mushroom cloud and was filled with demands for total revolution.*

Ginzburg (1989, p. 177), o historiador italiano que propõe a ideia de “saber indiciário” para descrever essa forma intuitiva de conhecimento, em contraposição à lógica racionalista hegemônica, que entende a realidade como transparente e matematizável.

Portanto, o presente trabalho parte da percepção de que muitos elementos atuais da nossa cultura carregam, mais ou menos implicitamente, as marcas da revolução psicodélica do século anterior. Porém, qual seria a surpresa do pesquisador ao descobrir que a própria psicanálise, seu instrumento de caça, está enredada numa série de “contrabandos” da influência das drogas em sua história? A relação de Freud com a cocaína antes da criação da psicanálise, no final do século XIX, e o posterior “esquecimento” desse “episódio” (Cohen, 2014) na história da psicanálise, apontam para isso.

Embora a psicanálise, em especial a americana, tenha participado brevemente das discussões sobre o uso clínico de psicodélicos em torno dos anos 1950 e 1970 (Beserra; Vieira, 2020; Edmundo, 2020), hoje em dia ela não tem comparecido ao debate (Rundel, 2022). Um dos primeiros dados que recolhi para iniciar a problemática da pesquisa foi exatamente essa surpreendente falta de dados, que se revelou na quantidade praticamente nula de artigos que articulam psicanálise e psicodelia. Vi nisso um silêncio mais profundo do que poderia parecer a princípio. O caso do sentimento oceânico — relacionado à experiência religiosa, ao transe e ao êxtase —, conceito ao mesmo tempo desenvolvido e descartado por Freud em *O mal estar na cultura* ([1930] 2023a), pareceu revelar um pouco dessa negligência. Como veremos, trata-se de um pessimismo freudiano que não pode ser subtraído do seu contexto de enunciação (Gabarron-Garcia, 2023), e que tem a ver com o diagnóstico que a psicanálise realiza da natureza do sentimento religioso (calcado no desamparo originário) e do social, como um tipo universal de proibição da satisfação plena das pulsões e da realização plena dos desejos, que remontam ao diagnóstico que a psicanálise faz da modernidade como um todo (Dunker, 2022).

Christian Dunker (2022, p. 273) delimita o diagnóstico de Walter Benjamin da perda da experiência como diagnóstico maior da Modernidade, “entendida alternativamente como incapacidade do sujeito em reconhecer-se em sua própria história particular ou como dificuldade de estabelecer formas sociais universalmente compartilháveis”. Sabendo que a modernidade é um processo histórico indissociável da colonização, cabe entender que tipo de forma de vida moderna é produzida a partir de um apagamento de outras, como as bruxas e povos ameríndios — populações que possuíam e possuem íntima relação com os fungos e plantas que o Ocidente, durante o século XX, sintetizou em laboratório, criando os psicodélicos. É assim que podemos entender que a psicodelia é um tipo de subversão

marcadamente ocidental, que remonta à impossibilitação que suas instituições, epistemologias e formas de organização social operaram em relação aos estados alterados de consciência.

Sadie Plant (2001) articula o saber indiciário de Ginzburg (1989) à busca por uma recomposição da história dos subjugados através dos detalhes que escapam ao discurso hegemônico e o tornam estranho. O saber indiciário, então, seria uma intuição sutil, menor, “uma abertura universal ao movimento, à diferença, à sensação” (Plant, 2001, p. 93, tradução própria).² A dimensão sensorial da experiência psicodélica pode ser afirmada como uma maneira potencial de habitar essa sutileza, permitindo recordar e, assim, escapar por um instante do esquecimento que as nossas formas de consciência ocidental nos impuseram. Nesse sentido, as drogas psicodélicas, que nascem em torno da metade do século XX, foram um movimento incipiente de recordação, logo mais perseguido pela Guerra às Drogas.

Atualmente, pelo menos desde os anos 2000, a ciência psicodélica tem ressurgido com vigor — e repaginada —, depois desse período obscuro de proibicionismo. Chama-se “Renascimento Psicodélico” o movimento atual de retomada das pesquisas clínicas sobre os potenciais usos dessas substâncias, que vêm reafirmando sua qualidade terapêutica. Paralelamente a esse movimento, algumas reformulações no campo da antropologia, que revisitam criticamente seus pressupostos eurocêtricos, evolucionistas e colonialistas, nos permitem questionar a ideia de cultura, de humanidade e ampliar a compreensão sobre as formas de habitar o mundo, ao ponto em que nos damos conta da própria existência de *múltiplos mundos*.

Nesse sentido, este trabalho se iniciou com a percepção de uma proliferação de discursos em torno das drogas psicodélicas, seja de forma explícita, a partir de relatos de cientistas, pesquisadores e profissionais do cuidado comentando seus usos medicinais e curativos, explorando sua história e sua estética; seja de forma mais implícita, no próprio modo como a estética contemporânea parece operar uma certa política alucinatória, nauseante, de imagens vibrantes e sentidos contraditoriamente concatenados. Um exemplo disso são as imagens do filme *Tudo em todo lugar ao mesmo tempo* (2022), que parecem comunicar bem a sensação intensa e despersonalizante que implica o modo de vida no capitalismo tardio. Nele, assistimos à protagonista, Evelyn, que, diante da tarefa burocrática de prestar contas ao imposto de renda, vê sua realidade inteira colapsar, abrindo-lhe brechas para realidades paralelas: aquelas das quais Evelyn “abriu mão” ao realizar as escolhas que a conduziram até ali. Mas o filme escolhe ir mais além, explorando as vidas possíveis caso as escolhas evolutivas da vida na Terra tomassem outro rumo, ao ponto em que a personagem

²No original: “a universal openness to movement, difference, sensation.”

experimenta a subjetividade das pedras. Ao longo do filme descobrimos que essas são “possibilidades negativas”, algo próximo da noção de Judith Butler de “identificação negativa”, que se trata da relação íntima que o sujeito estabelece não só com aquilo que está dentro do seu escopo de realidade, mas, precisamente, com aquilo que está “fora”, ou seja, seu exterior constitutivo (Butler, 2023, p. 18).

A emergência dessas possibilidades (ou dessas realidades paralelas) oferecem, ao mesmo tempo, tanto um enriquecimento subjetivo de Evelyn (ela se torna quase uma super heroína) quanto um aprofundamento nas relações com os outros ao seu redor. O filme é, paradoxalmente, vasto e minúsculo. Temos a sensação de estar experienciando um épico de proporções espetaculares, mas as locações são muito poucas e, para os padrões hollywoodianos, seu custo de produção foi relativamente restrito. Isso porque a arena em que Evelyn digladiava com suas realidades e possibilidades é o espaço constricto da alma moderna, é a angústia mais privativa e, ao mesmo tempo, tão massificada. E a resolução da trama aponta para um modesto resultado, que se baseia no reconhecimento dos outros mais próximos, numa aceitação das escolhas feitas que a levaram até ali e numa sabedoria que permite resolver o dilema burocrático do imposto de renda, assim como os conflitos relacionais do estar com o outro, e, de forma mais ampla, do estar no mundo, sem que o ressentimento absorva tudo em seu buraco negro alucinatório.

Entre o conformismo político e a revolução subjetiva se dá o fechamento do filme. Evelyn não passa a integrar um movimento social que questionará desde as bases as instituições que têm a ver com seu sofrimento, mas existe uma “micropolítica” dos afetos que é reorganizada a partir do momento em que o mundo de Evelyn se abre para tudo aquilo que parecia recusado no seu cotidiano constricto. Algo disso me fez pensar em um processo analítico e na sua potência modesta, me fazendo pensar, inclusive, nos seus limites.

Mais que isso, me fez pensar nesses discursos curiosos que eu vinha percebendo em torno das drogas psicodélicas e suas propostas de cuidado. E, dali em diante, não deixei mais de pensar sobre isso. Diante de mim, passava a considerar a emergência de uma sensibilidade psicodélica muito condizente com o nosso tempo, que articula de modo infinitamente contraditório o modo de produção neoliberal, o império das imagens virtuais, as modulações corporais através de drogas, as utopias e as distopias revolucionárias. Embora Evelyn não tivesse revolucionado o planeta, mas meramente seu mundo e de alguns outros envolvidos na sua vida, restava a questão de que, talvez, coletivamente, este projeto psicodélico-psicanalítico pudesse implicar numa transformação mais expressiva do nosso modo de vida. Por outro lado, sempre parecia que, de uma forma ou de outra, esse sonho

psicanalítico-psicodélico seria apenas mais uma versão do conformismo civilizacional, uma forma de operar uma aceitação à burocracia e ao “jeito como as coisas são”, como forma de viver menos triste e mais resignada. Tudo isso permanece sem resposta. Afinal, o que se descobre é que a psicodelia e a psicanálise estão, ambas, de formas diferenciadas e indiferenciadas, operando nessa linha tênue que parece a marca do mundo em que nascem esses dois saberes ou essas duas técnicas: a Modernidade ocidental. Porém, como tudo que constitui um dentro, há um fora, densamente habitado por figuras estranhas e familiares, e atravessar o espelho com cuidado, pode nos conduzir às brechas dessa vertigem coletiva.

1.1 Mapa de viagem

Para conduzir o leitor por este percurso, dividiremos a discussão em três seções primárias, cada qual desenvolvendo uma parte do caminho. Na seção 2, “Experiência possíveis e experiências impossíveis”, partiremos da questão mais ampla sobre o que são estados alterados de consciência, as técnicas que podem produzi-los e sua característica comum: a dissolução ou “morte” do Eu. A seção 2 trabalha a hipótese de que a história do Ocidente é composta por diversos movimentos de negligência e impossibilitação da experiência desses estados que, de outra forma, são valiosos como forma de acesso a conhecimentos úteis para a vida em outras organizações sociais.

Na seção 2.1, “Entrar para dentro, sair para fora” pensamos a questão da psicodelia como experiência de estado alterado de consciência. A partir da história de descoberta da molécula de LSD (Delmanto, 2020; Rodrigues, 2014), do manual psicodélico escrito nos anos 1960 por Timothy Leary, Ralph Metzner e Richard Alpert (2022) e de escritos dos anos 1950 de Aldous Huxley (1987), investigaremos algumas questões básicas para entender o que se dá numa experiência psicodélica, em especial seu componente vertiginoso (associado às *bad trips*, ou “viagens ruins”) e seu componente extático, associado ao encontro com o sagrado e a iluminação. Todo o percurso do trabalho busca pensar essas ideias por uma chave crítica, entendendo que não se deve encarar as experiências numa lente normativa, mas considerar que o que a psicodelia pode oferecer de mais valioso é a experimentação da diferença. Nesse sentido, a seção 2.1 busca demarcar o caráter de alteridade da experiência psicodélica.

A seção 2.2, “Fixações, sempre o mesmo”, busca aprofundar o contexto moderno em que a descoberta dos psicodélicos se dá, propondo que seu valor está em romper certos padrões que produzem as subjetividades ocidentais. Para isso, investigamos as três maiores razões demarcadas por Sadie Plant (2001) para a dificuldade do Ocidente em habitar esses

estados alterados ou alternativos de consciência: (1) o proibicionismo do início do século XX, que será uma oportunidade para entender a relação ambivalente de Freud com a cocaína (Cohen, 2024); (2) a caça às bruxas, que se desdobrará numa incursão pelo tema do colonialismo; e (3) a filosofia platônica, na qual encontraremos as discussões filosóficas de Judith Butler (2023) para entender a produção do sujeito logocêntrico e seus exteriores constitutivos. Trata-se, neste momento, de investigar como esses processos constituíram formas hegemônicas de produção de subjetividade e de organização social, assim como seus impasses.

Na seção 2.3, “Um sentimento impossível”, veremos o desdobramento dessa impossibilitação dos estados alterados de consciência na psicanálise freudiana (Freud, 2023a; Freud, 2023b), em especial em torno da ideia de “sentimento oceânico”. Analisamos o conceito buscando entender o que ele significa dentro do quadro discursivo maior de *O mal-estar na cultura* (Freud, 2023a), situando-o dentro da crítica de Freud à civilização e seus ideais de plenitude e felicidade. A partir disso, situaremos o próprio texto freudiano no seu contexto de enunciação (Gabarron-Garcia, 2023), entendendo qual perspectiva sobre a leitura da modernidade ele escolhe valorizar, o que nos leva a entender a conceituação — aliada ao descarte — que Freud faz do conceito de sentimento oceânico, tornando-o impossível dentro da teoria psicanalítica.

A seção 3, “Visões de um mesmo mundo ou mundos de uma mesma visão?” propõe aprofundar o que é a Modernidade, tendo em vista as narrativas de sofrimento visíveis e invisíveis que esta engendra, assim como as formas de cuidado que mobiliza (Figueiredo, 2018; Dunker, 2022). A partir do diagnóstico de Walter Benjamin (1987), de que sofremos pela perda da experiência — considerado o diagnóstico maior da Modernidade (Dunker, 2022) —, buscaremos complexificar esse quadro e entender quais estratégias para lidar com o sofrimento são produzidas pela cultura. Ao longo do capítulo, é trabalhada a hipótese de que o Ocidente privilegia narrativas de sofrimento que partem da ideia de que existe apenas um mundo (mononaturalismo) a ser diferentemente representado pelas diferentes culturas (multiculturalismo), enquanto outros povos, como grupos amazônicos ou ameríndios, por valorizarem as experiências não ordinárias de consciência, transmutam nossa forma de ler a realidade quando revelam a existência de muitos mundos — muitas realidades — radicalmente heterogêneos entre si (multinaturalismo) (Viveiros de Castro, 2018; Kopenawa; Albert, 2015; Krenak, 2019). Essa transposição pode oferecer uma base menos normativa para pensar a formação dos sujeitos, privilegiando menos a conformidade ou a relação do sujeito com a lei simbólica (presumidamente paterna) e mais o espaço e o território como formador

da subjetividade e do social. A seção 3 é como o centro nervoso da dissertação, o ponto de chegada da seção 2, que é, por sua vez, o ponto de partida para o caminho porvir — sendo a seção 4 uma pequena parte dele.

Na seção 3.1, “Sofrimentos determinados e sofrimentos indeterminados”, a investigação passa a considerar que, dentro do diagnóstico de Benjamin (1987), existem duas grandes narrativas de sofrimento (Dunker, 2022): na primeira delas, sofremos pelo *excesso de experiências improdutivas de determinação* — ou seja, sofremos por tentar reiteradamente determinar um mundo estranho e heterogêneo, resistente à classificação; na segunda, sofremos pelo *déficit de experiências produtivas de indeterminação* — ou seja, esta heterogeneidade e estranheza não pode ser experimentada de forma produtiva. O que interessa nesta seção é analisar o que esses diagnósticos produzem de narrativas e como capturam a determinação/indeterminação do sofrimento. No primeiro caso, o aspecto da lei simbólica reguladora das trocas sociais é excessivamente determinante do sofrimento, o que faz ler a realidade sempre pela lente da falta ou do excesso. Isso impede pensar que algumas experiências de indeterminação podem ser eficientes, a exemplo das novas terapêuticas com psicodélicos, que identificam um valor de cura para a abertura do sujeito a estados incomuns de estar no mundo. A seção 3.1 busca privilegiar a ideia de indeterminação dentro do quadro diagnóstico psicanalítico, de forma que possamos construir um caminho em que experiências não-ordinárias de consciência possam ser lidas na sua chave positiva e produtiva diante do sofrimento.

A seção 3.2, “O sentimento oceânico é um ecossistema em fúria”, busca usar a discussão anterior para reavaliar o conceito de sentimento oceânico, tentando multiplicá-lo para além da idealização que Freud (2023a) nele enxerga, quando o critica em *O mal-estar na cultura*. A proposta é afirmar que o sentimento oceânico é mais que uma ilusão, quando lido a partir de uma positivação da indeterminação e aliado à psicodelia e às técnicas de alcance dos estados alterados de consciência. O sentimento oceânico de Freud é um tipo de “fora” idealizado a partir da construção de um “dentro”, o que nos serve para criticar as idealizações perigosas do Ocidente. No entanto, durante a experiência, quando essas fronteiras se dissipam, é possível acessar as camadas que foram excluídas da realidade no seu ato de constituição. Isso faz o sentimento oceânico ser mais que uma plenitude extática, mas um ato de reconhecimento da alteridade e da multiplicidade das formas de estar no mundo. Diante disso, torna-se necessário aprender com os povos que sabem habitar essas diferenças, o que abre o caminho para as seções a seguir.

As sessões 3.3 (“Freud I: totemismo e tabu”), 3.4 (“Freud II: animismo e narcisismo”), 3.5 (“Vozes da floresta I: sonho e experiência”) e 3.6 (“Vozes da floresta II: perspectivismo e alteridade”) buscam elucidar alguns conceitos básicos do edifício antropológico freudiano, ao mesmo tempo que criticar suas bases evolucionistas. A partir da leitura aprofundada de *Totem e tabu* (Freud, 1996), analisamos como a ideia da lei e do narcisismo apontam para dois registros diferentes e complementares dentro da antropologia psicanalítica: de um lado o totemismo, como inscrição do sujeito na linhagem e no social; do outro, o animismo, como produção de si através do outro. Muito embora a dimensão da lei, que gira em torno da categoria antropológica do totem, tenha sido sobrevalorizada, a leitura sobre o animismo ainda tem mais a nos dizer, sem prescindir de críticas severas.

Entendendo que o conceito de “animismo” é um conceito colonial, uma leitura rápida e preconceituosa dos dispositivos sociais indígenas, buscaremos, a partir dos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro (2018), Hannah Limulja (2022) e Sidarta Ribeiro (2029), propor uma análise diferente para esse registro, considerando as relações de povos ameríndios, em especial os yanomami (Kopenawa; Albert, 2015), com o sonho, o transe e o êxtase. Assim como sentimento oceânico é muito mais do que parece ser, quando o vemos de perto, o animismo se torna menos uma questão meramente narcísica e identificatória e mais uma experiência de contato radical com a alteridade, sendo o xamã aquele que possui o poder de navegar pelas diferentes perspectivas que se instauram quando do contato com a diferença, a partir dos estados alterados de consciência. Assim, o animismo é um perspectivismo, uma capacidade de habitar diferentes mundos.

A seção 4 é dividida em duas partes. A primeira é um interlúdio poético-psicodélico, baseado numa experiência pessoal com cogumelos mágicos. Busco, a partir dele, começar a pensar a ideia do espaço e do lugar como dimensões importantes para analisar uma experiência. Um espaço e uma materialidade vivos, pregnantes de figuras (Bona, 2025) e objetos, que ao serem mobilizados na experiência psicodélica, apontam para um uso da linguagem menos restringido pelas determinações simbólicas, produzindo, assim, um furo nas fronteiras que nosso modo de vida nos impõe: um tipo de uso poético da linguagem (Perlongher, 2022). Meu interesse está em dar alguns passos iniciais no poder dos objetos-droga psicodélicos de preencher o mundo de caminhos associativos quase infinitos, movimento capturado pela imagem das mandalas — figura psicodélica incontestável.

A partir disso, a seção 4, “O Infamiliar, a dissolução e outros objetos espantosos”, busca trabalhar a ideia dos encontros que instauram e questionam a realidade, produzindo/dissolvendo espaços. A ideia, aqui, é experimentar um tipo de torção produtiva

entre os saberes estudados até então, propondo que as drogas, entendidas como objetos — mas objetos especialmente poderosos —, podem realizar essa comunicação entre heterogêneos. Dimensões espaço-temporais e perspectivas se entrelaçam numa construção complexa e multidimensional a partir dos objetos. O objeto-droga psicodélico guarda sua singularidade estranha e sua força perigosa no fato de ser isso: um objeto de produzir objetos.

Na seção 4.1, “Freud escuta os espíritos: infamiliar e dissolução”, retornaremos brevemente ao capítulo anterior e suas questões antropológicas ao analisar mais detidamente o texto freudiano de 1919, *O Infamiliar* (Freud, 2019). Pensando o texto em questão como um “momento perspectivista” de Freud (Dunker, 2019), proponho considerá-lo como um caminho interessante para pensar a realidade a partir de sua indeterminação de base. Nesse sentido, alguns elementos da ciência psicodélica, em especial sua consideração atenta ao espaço da experiência e seus elementos heterogêneos (Rodrigues, 2014; 2024), surgem como um enriquecimento para o entendimento psicanalítico da própria experiência do infamiliar, assim como o contrário: o infamiliar ajuda a entender a psicodelia.

A seção 4.2, “Objetos estranhos e objetos mais estranhos ainda”, segue com a leitura de Monique David-Ménard (2022) sobre a agência dos objetos na construção tanto psíquica quanto social — e do próprio entrelaçamento problemático que os objetos produzem entre o sujeito e o social, como oportunidade tanto de reconhecimento quanto de desconhecimento. Afirmo que o poder dos objetos-droga psicodélicos reside no ato real de sua ingestão que altera o corpo e o organismo e permitem experiências para além da identidade e das identificações. Através da compreensão dos objetos, o perspectivismo assume um caráter material e localizado.

Na seção 4.3, “Vertigens inescapáveis”, o que se coloca em questão é o caráter transcendental e normativo dos discursos psicodélicos de Leary e seus colegas (2022). A partir das ideias de Néstor Perlongher (2022), de que existe uma incomensurabilidade na experiência de estados alterados de consciência no Ocidente e fora dele, reavaliemos brevemente a revolução psicodélica da segunda metade do século XX, colocando em questão seus impasses, que têm relação com o próprio espaço — social e psíquico — ocidental. A noção freudiana de mal-estar (Freud, 2023a) pode ganhar força crítica quando questiona as promessas de realização plena que alguns discursos psicodélicos carregam, numa sociedade hiperindividualizada e vertiginosa. A seção 4 termina como um convite ao “problema”, como espaço contraditório que deve ser habitado de forma produtiva, para buscarmos as brechas nos discursos hegemônicos que produzem espaços fixados de consciência.

2 EXPERIÊNCIAS POSSÍVEIS E EXPERIÊNCIAS IMPOSSÍVEIS

*All my life is on me now
Hail the pages turning
And the future's on the bound
Hell don't know my fury
(...)*

*I don't know what I'm doing, don't know, should I change my mind?
I can't decide, there's too many variations to consider
No thing I do don't do nothing but bring me more to do
It's true, I do imbue my blue unto myself, I make it bitter
“On The Bound”, Fiona Apple³*

Esta história possui muitos pontos de origem. Talvez esta seja, em si, uma das histórias mais repetitivas da humanidade e este o motor que as engendra: a experiência de ir e voltar do desconhecido e a capacidade de narrá-lo. Chama-se a isto de “viagem” (o deslocar-se de um ponto a outro no espaço físico), mas existe um uso figurado para esses movimentos que implicam num tipo de percurso que se dá mesmo com o corpo imóvel: as viagens por estados alterados de consciência. Afirma-se, assim, a existência de uma outra qualidade do espaço que pode ser percorrida através de imagens, pensamentos, sensações e cuja trajetória pode ter o mesmo valor de sabedoria e de narrativa que as viagens comuns carregam.

As técnicas disponíveis para alcançar essas regiões desconhecidas da consciência são múltiplas: vão desde o ioga e a meditação, a hipnose e certas técnicas de hiperventilação, passando por experiências quase-morte (Campolina, 2021), até o uso de drogas psicoativas de diversos tipos – há, inclusive, quem afirme que a transferência que sustenta o processo psicanalítico seja uma espécie de alteração leve da consciência, de leve transe (Perlongher, 2022. p. 70). Estudos neurocientíficos abordam a similaridade neurológica entre alguns desses estados, como no uso de altas doses de substâncias psicodélicas (como a psilocibina, extraída de uma variedade de cogumelos), no estado de sono REM [*Rapid Eye Movement* ou “Movimento Rápido dos Olhos”] e os estágios iniciais de um quadro psicótico (Carhart-Harris *et al.*, 2014). Essa vasta rede fenomenológica parece girar em torno de um elemento comum: a dissolução de certos padrões, sejam eles comportamentais, neurológicos, linguísticos, sociais etc. Padrões que, cada qual à sua maneira, asseguram ao sujeito um senso de identidade, fazem-no um Eu.

³ “Toda a minha vida está em mim agora / Saudações às páginas que viram / E o futuro está prestes à chegar / O inferno não conhece a minha fúria / (...) / Eu não sei o que eu estou fazendo, não sei, devo mudar de ideia? / Não consigo decidir, existem muitas variações a considerar / Nada do que eu faço faz nada além de me trazer mais coisas a fazer / É verdade, eu imbue minha tristeza em mim mesma, eu a torno amarga” (tradução própria).

Podemos pensar que Sigmund Freud, o médico austríaco inventor da psicanálise, estudou uma série de outros fenômenos que correspondem a estados em que a integridade do Eu é questionada. Em *Psicologia das massas e análise do Eu*, ele trata da formação de massas, através do duplo movimento de identificação do sujeito ao líder e aos membros da coletividade, o que permite ao indivíduo “perder o sentimento de sua delimitação individual” (Freud, [1921] 2023c, p. 155); em *O mal-estar na cultura*, Freud sugere ao menos duas experiências em que o sentimento de si perde sua consistência: o enamoramento e a patologia (Freud, [1930] 2023a, p. 308); em *A interpretação dos sonhos*, a atenção conferida aos processos oníricos revelam mecanismos inconscientes que só chegam à consciência como resto ou fragmento (Freud, [1900] 2019); em *O infamiliar* as experiências estéticas, mas também os encontros fortuitos do cotidiano, trazem à tona conteúdos e relações que passam ao largo do Eu e provocam fortes abalos em sua organização (Freud, [1919] 2019). Tudo isso podendo ser condensado na ideia de que “uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (Freud, [1914] 2010a, p. x) e que, mais ainda, essa unidade pode ser não mais que uma “aparência” ou mesmo um “engodo”, nada mais que uma “fachada” exterior para articulações psíquicas muito mais estranhas (Freud, 2023a, p. 307-308). Temos, assim, uma miríade de processos que, em sua diversidade, se articulam nesta característica comum: a de estarem muito além da identidade.

Assim como os meios, também as intenções e finalidades dessas viagens por estados alterados de consciência, além daquilo que lá se encontra, é múltiplo e, às vezes, imprevisível. Esse deslocamento subjetivo carrega uma qualidade indissociável de indeterminação. Entre a dor e o prazer, entre o encontrar-se e o perder-se, o familiar e o infamiliar, uma viagem sempre pode ser analisada a partir do nível de transformação que opera naquele que viaja. Às vezes a errância é tamanha e o terreno tão diferente que a transformação pode se parecer com a completa dissolução, ou mesmo com a morte. Se um Eu precisa ser produzido e se essa produção é vital para a vida cotidiana, essas viagens têm o poder de desfazê-lo de tal forma que chamamos essa situação de “morte do Eu”.

No entanto, a pergunta que resta é óbvia: se não é um indivíduo ou um Eu que realiza o percurso, quem ou o que o faz? Responder a essa pergunta seria dar conta do difícil problema da consciência (o que é, “onde” se localiza), o que está para além de qualquer ciência atual, quem dirá do presente trabalho. Gostaria de passar ao largo dessa questão, cujo caminho deveria nos conduzir a discussões quase infinitas, embora queira me referir a *isso* que realiza a viagem pelo nome de “sujeito”. Trabalharemos com algumas pistas para essa noção, a exemplo de uma definição dada por outro psicanalista (desta vez francês), Jacques

Lacan. Tomando como base a descoberta de Freud do inconsciente como um “sujeito desconhecido do eu” (Lacan, [1954-1955] 2010, p. 65), Lacan, em seu seminário sobre *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, esboça uma definição de subjetividade como “um sistema organizado de símbolos que almeja cobrir a totalidade de uma experiência, animá-la, dar-lhe sentido” (Lacan, 2010, p. 61). O sujeito, portanto, estaria presente na própria tentativa de narrar a experiência e seria como que a base linguística para esse ato narrativo.

Pensando também junto à filósofa norte-americana Judith Butler, podemos abordar o sujeito como “uma categoria linguística, um lugar-tenente, uma estrutura em formação” (Butler, 2022, p. 19). Nesse sentido, apesar de não abrir o espaço de discussão – certamente necessário – sobre o que é, enfim, o “sujeito”, basta, para a atual finalidade do trabalho, pensá-lo como distinto do Eu. Pensamos o sujeito como o que sobrevive à morte do Eu e que retorna para contar a história. “Contar a história”: é sobre isso que gostaria que a ênfase recaísse; isto é, sobre o processo narrativo que se articula ao sistema simbólico de enunciação e permite que aquele cuja forma foi dissolvida possa integrar essa experiência “pós-morte” numa narrativa: “o sujeito é a ocasião linguística para o indivíduo atingir e reproduzir a inteligibilidade, a condição linguística de sua existência e ação”. (Lacan, 2022, p. 19).

Essa separação entre Eu e sujeito recai numa separação clássica no campo psicanalítico: a separação entre o pensamento onírico (ou a experiência do sonho “em si”) e o conteúdo manifesto, que é a sua tradução em discurso. Somente o sonhador tem acesso à experiência do sonho como tal, embora ele mesmo tenha dificuldade de reencontrá-la após acordar, restando-lhe a tentativa reiterada de constituir uma história sempre precária daquilo que se passou. O sujeito é a operação transversal entre esses dois registros (o sonho e a vigília), o que permite que eles se comuniquem e que o inapreensível da experiência seja esboçado em palavras direcionadas a outro alguém.

Podemos pensar a existência como um acontecimento entre a vida e a morte, que se situa num além dos eventos narráveis e das biografias (Campolina, 2024), o que permite que a morte de um Eu (biográfico) não seja o fim da história. Tudo isso para nós, sujeitos narrativos, aparece como uma impossibilidade. Porém, não quer dizer que o impossível não seja real.

2.1 Entrar pra dentro, sair pra fora

“Vertigem” pode ser um nome dado para essa experiência radical. Sobre essa palavra, uma *Large Language Model* (ou Modelo de Linguagem em Larga Escala) do *Google* –

popularmente batizada de Inteligência Artificial (IA) –, me conta dela tudo o que preciso saber: “vertigem” provém do latim “*vertigo*”, junto ao sufixo “-inis”, que significa “girar em torno de si mesmo”, como um rodamoinho. Nesse sentido, “vertigem” carrega um sentido corporal importante, próximo da ideia de náusea, ou mesmo de mal-estar, no que diz respeito à intensidade sensorial de se ver diante de um estado anormal, de sentir o mundo e a si mesmo de maneira diferente.

Entre o si mesmo (sujeito) e o mundo existe um componente de indeterminação importante que compreende essas experiências vertiginosas. Não à toa, Thais Klein (2013) define “experiência” a partir da corporeidade, do tempo e do sentido. Para a psicanalista, a experiência deve ser compreendida menos como algo que se possui, ou que pertence a alguém (seja ao registro do mundo, seja do sujeito), e mais como um acontecimento rítmico que estabelece ou mesmo dificulta uma relação entre coisas e, assim, produz o sujeito *com* o mundo no seu processo de desvelamento. A experiência, “ao mesmo tempo que engendra limites, é constituída por um processo de diferenciações e indiferenciações que não comporta limites mais bem definidos” (Klein, 2023, p. 69). Ela acontece, assim, num campo simultâneo e radicalmente heterogêneo de elementos que estabelecem relações harmônicas, mas também conflituosas entre si. Limites são propostos e questionados, as formas se articulam e desarticulam. Apreender uma experiência, seja ela qual for, carrega em si a iminência da vertigem.

Existe ainda outra palavra que circunda o campo semântico da vertigem, mas que parece apontar para uma outra direção. “Êxtase”, me explica a mais recente IA do *Google*, deriva do grego “*ἔκστασις*”, que significa “estar fora de si” e se relaciona à transes religiosos, elevação, saída da experiência comum, experiência de externalização de si. Como aponta Nestor Perlongher, “no êxtase, o indivíduo escapa, em certa medida, de suas condições existenciais” (Perlongher, 2022, p. 19), o que nos faz pensar que o êxtase é como que uma das faces da vertigem, e vice-versa. Por outro lado, parece que a perda de forma, na vertigem e no êxtase, segue vetores em direções diametralmente opostas: o primeiro aponta intensamente para dentro e o segundo eternamente para fora. O êxtase parece carregar um sentido mais próximo daquilo que Freud se referia, na abertura de *O mal-estar na cultura*, como “sentimento oceânico”, e definiu pela “sensação de ‘eternidade’, um sentimento como o de alguma coisa sem fronteiras, sem barreiras, ‘oceânico’, por assim dizer” (Freud, 2023a, p. 306).

Quero sustentar, no entanto, que esses sentidos podem facilmente se confundir, uma vez que o infinito, em sua face molecular e cósmica, produz imagens similares. É

exatamente o dentro e o fora que se confundem na vertigem e no êxtase. Em 1943, uma viagem desse tipo se eternizou em muitas das paixões ocidentais.

Albert Hofmann, químico suíço funcionário da farmacêutica Sandoz, vinha buscando, há alguns anos, um agente químico estimulante para o sistema nervoso central. Como informa Eduardo Viana Vargas, o século XX, em especial a década de 1940, testemunhou a produção de inúmeras e incontáveis novas drogas medicamentosas, fenômeno que se reporta aos desenvolvimentos da química no século XIX (Vargas, 2008, p. 51). Esse período foi marcado por uma atitude exploradora, autoexperimental e intuitiva (Rodrigues, 2014, p. 21), sendo Hofmann o caso paradigmático deste momento.

Já em 1938, o químico havia sintetizado o LSD-25 (a vigésima quinta versão da dietilamida do ácido lisérgico) a partir de um fungo que ataca o trigo, chamado *Claviceps purpurea* ou “esporão do centeio”. Por conta da forma como os pães eram fabricados na Idade Média, o consumo desse fungo era comum e corrente, sendo responsável por uma doença igualmente famosa chamada “ergotismo” ou “fogo de Santo Antônio” (Delmanto, 2020, p. 78). Os doentes podiam apresentar gangrenas nas extremidades do corpo e até mesmo morrer, já outros experimentavam delírios fervorosos.

Hofmann, no entanto, só foi experimentar um pouco desse delírio medieval anos depois, quando pressentiu que havia mais no LSD-25 do que ele havia percebido. Em 16 de abril de 1943 Hofmann teve um contato acidental com baixíssimas quantidades do composto, o que foi suficiente para que experimentasse uma leve vertigem inquietante e desagradável, “caracterizada por uma imaginação extremamente estimulada” (Hofmann *apud* Delmanto, 2020, p. 79). Três dias depois, em 19 de abril, às 16h20 (horário, hoje, popularmente relacionado ao uso de maconha), Hoffman ingeriu uma dose maior – ainda considerada baixíssima, em termos quantitativos – e reagiu com mais uma dose de vertigem, ansiedade, vontade de rir e dificuldade de se comunicar. Hofmann pede a um assistente que o leve para casa e assim acontece “um dos mais fantásticos passeios de bicicleta de que se tem notícia” (Rodrigues, 2014, p. 62), momento em que Hoffman descreve distorções perceptuais, espaço-temporais e narcísicas de todo tipo, para enfim acordar, no dia seguinte, renovado. O resto é história. Hoffman se entusiasmou com os potenciais de sua descoberta e deu início, junto à Sandoz, à disseminação da novidade.

O uso de substâncias que alteram a consciência não é novidade na história humana. Podemos considerar, inclusive, o uso de drogas como um traço antropológico comum às culturas, de forma geral, assim como também são comuns e vastas suas proibições. Na próxima seção, investigaremos mais a fundo alguns elementos que tornaram difícil – em

algumas circunstâncias, impossível – para o Ocidente moderno experimentar e positivar estados alterados de consciência, mas, por enquanto, basta pensar que a descoberta do LSD-25 abre o caminho para um novo e mais aprofundado debate sobre outras formas de estar no mundo, contraposto a uma longa história de recusa. Como afirma Sadie Plant (2001), o século XX se inicia com esforços puritanos de sobriedade, em especial nos EUA e em torno do álcool – que continuou com a Guerra às Drogas, encabeçada também pelos estadunidenses, já então compreendendo uma rede muito mais vasta de substâncias –, mas, entre os anos 1940 e 1970, as drogas psicodélicas formaram uma onda cultural que inundou as brechas do ocidente e transformou radicalmente tudo o que veio antes e depois.

Não é à toa que o LSD, que pode ser considerado como uma das principais moléculas desse período, tenha sido produzido em laboratório. Apesar da presença de plantas de poder, rituais xamânicos e tratamentos de cura de diversos tipos presentes em sociedades pré-modernas e nos exemplares sobreviventes de sociedades tradicionais, foi preciso que o Ocidente produzisse, em seus próprios termos, um alcalóide (dissociado das formas de vida a que estava integrado, como plantas e fungos) para levar a sério as limitações de sua própria racionalidade cartesiana e experimentar o radical valor não só científico, como filosófico, estético e político da exploração de outros modos de consciência.

Num nível individual, podemos pensar que essas substâncias agem como “chaves químicas” (Rodrigues, 2014, p. 76) que oportunizam a abertura e incitam a produção de novas relações entre sujeito e mundo – no sentido dado por Thais Klein (2023), produzem experiências. Coletivamente, o LSD foi uma chave cultural que desencadeou experimentos científicos acerca de suas propriedades terapêuticas já no final da década de 1940. O isolamento de outros alcalóides, como a psilocina e psilocibina, extraída de cogumelos alucinógenos – e uma infinidade de outras moléculas – foram os passos seguintes dessa investida. Além disso, podemos situar as investigações militares encabeçadas pela Agência Central de Inteligência (CIA) estadunidense, um dos maiores consumidores de LSD no período e os movimentos contraculturais em diversas partes do globo, ao longo dos anos 60 e 70; enfim, toda uma atitude experimental (a própria integração da ideia de experiência no campo político – “o pessoal é político”) reformulou a subjetividade da segunda metade do século XX (Delmanto, 2020).

Aldous Huxley foi um dos principais nomes que, no auge dessa primeira onda psicodélica no Ocidente, cartografou esse espaço sensorial, afetivo e intelectual para onde se viaja sob efeito de substâncias psicodélicas. Dois de seus ensaios, “As portas da percepção”, de 1954 e “Céu e inferno” de 1956, escritos a partir de autoexperimentações com mescalina

(um alcalóide extraído do cacto peiote, de uso tradicional no México e nos Estados Unidos), se tornaram incontornáveis na literatura sobre o tema. A leitura de Huxley sobre as experiências celestiais e/ou infernais que se pode vivenciar durante o transe remetem à frágil dualidade entre vertigem e êxtase que estou propondo aqui.

“Antípodas” são pontos diametralmente opostos no globo terrestre e “antípodas da mente” foi o nome cunhado por Huxley para descrever as regiões desconhecidas que a experiência visionária lhe dava acesso: “nos antípodas da mente estamos quase por completo livres da linguagem, fora do sistema de raciocínio conceitual” (Huxley, 1987, p. 88). A ideia de Huxley era produzir uma noção de tal forma avessa a qualquer princípio de identidade do sujeito consigo mesmo, com sua história e entorno, que pudesse explicar a potência de sua experiência, como também daqueles que puderam lhe narrar as suas: “Quase nunca o visionário vê algo que lhe recorde do seu passado. Ele não se lembra de cenas, pessoas ou objetos, nem tampouco as inventa. Apenas contempla uma nova criação” (Huxley, 1987, p. 92). E mais:

A matéria-prima de tal criação lhe é fornecida pelas experiências visuais da vida cotidiana, mas a moldagem desse material em formas é obra de alguém que certamente não será o indivíduo que inicialmente as experimentara ou que posteriormente delas se havia recordado e sobre elas refletido (Huxley, 1987, p. 92).

No entanto, esse acesso ao *outro mundo* não necessariamente conduz à plenitude extática do sentimento oceânico, como também pode produzir o sentimento inverso: intensificar a individualização.

[...] o visionário negativo sente-se preso a um corpo que parece tornar-se cada vez mais denso, mais comprimido, até que acaba por sentir-se reduzido à condição de torturada consciência de um aglutinado da matéria compacta, não maior que uma pedra que pudesse ser contida entre as mãos (Huxley, 1987, p. 123).

O que fica patente, diante do exposto, é que a psicodelia produz *outros mundos*, assim como *outros sujeitos*. Uma viagem boa ou uma viagem ruim (*bad trip*), parece, portanto, ter a ver com a possibilidade de se experimentar ou não essa diferença, de despir-se da forma cotidiana e determinada de estar no mundo e habitar uma nova forma, mais indeterminada. De um lado temos a abertura em sua forma plena, o esgarçamento relaxado da atenção para *isso* que aparece diante do sujeito e, do outro, a recusa a deixar-se invadir por aquilo que provoca estranhamento, engendrando uma sensação de paranoia e fechamento da experiência. Apesar disso, não há um caminho correto ou mesmo adequado, mas o incentivo para que a

experiência seja atravessada a partir do que ela produz, a partir do que acontece. Para Huxley, a experiência visionária seria capaz de conduzir o sujeito aos antípodas da mente, ou seja, para as regiões e seres que habitam o *outro lado* da mente, o outro lado do Eu, como se o estado ordinário de consciência fosse um tipo de versão reduzida do estar no mundo, pequena brecha que só se apresenta a partir da recusa de uma série de outros elementos e processos que, por outro lado, a sustentam enquanto tal.

Sabe-se que foi o próprio escritor, em trocas de correspondências com o psiquiatra canadense Humphry Osmond, em 1956, que cunhou o termo psicodélico, juntando as palavras gregas “*psyche*” (mente/alma) e “*délos*” (revelar), para propor uma classe de substâncias que “revelariam a mente” ou a “alma”. A ideia era distanciar os psicodélicos da ideia de psicose ou de psicopatia, tendo os colegas inclusive desenvolvido um *slogan*: “Para contemplar o inferno, ou fazer um vôo angélico, basta tomar uma dose de psicodélico”. A atitude de Huxley era marcadamente epistemológica e incentivou uma vasta rede de curiosos, dentre pesquisadores, filósofos e artistas, a experimentar seus próprios percursos psicodélicos:

“É assim que precisamos ver”, fiquei dizendo enquanto olhava para as minhas calças ou relanceava os olhos pelos livros recamados de jóias nas estantes e pelos pés de minha cadeira infinitamente mais que van goghiana. “É assim que precisamos ver as coisas: tal como elas realmente são!” (Huxley, 1987, p. 37).

Seus esforços não foram os únicos. Escrito em 1962, *A experiência psicodélica* é um manual criado pelos então professores da Universidade de Harvard, Timothy Leary, Ralph Metzner e Richard Alpert – antes da expulsão dos três pelas práticas e pesquisas que realizavam com substâncias psicodélicas no *campus*. Como o próprio título informa, o livro busca estabelecer algumas diretrizes (inspiradas no *Livro tibetano dos mortos*) para a experiência de estados alterados de consciência mediante o uso de psicodélicos. Mobilizados por uma crítica ao que seria um apego ocidental à “lógica externalizante, silogística, exata e experimental”, os psicólogos tomam como modelo o guia tibetano para pensar junto ao que eles veem como uma filosofia e psicologia oriental: “poética, indeterminista, experiencial, voltada para dentro, aberta, vagamente evolucionária” (Leary; Metzner; Alpert, 2022, p. 56).

Para além de um certo fetichismo pelo “Oriente” que esse texto (e muito do existencialismo psicodélico da década de 1960) performa, podemos entender que os autores estavam em busca de uma linguagem, a princípio ausente no ocidente moderno, para dar conta desse estado vertiginoso ou extático – como se a bússola e o relógio ocidentais fossem inúteis nesse espaço-tempo heterogêneo e infamiliar que é a experiência psicodélica. A ideia

do manual era ajudar a conduzir o viajante e o seu guia a tirar melhor proveito do estado de iluminação que se poderia alcançar através do uso da substância, um estado de iluminação muito próximo ou mesmo idêntico àquele alcançado por meio da meditação aprofundada e bem conduzida. Trata-se, segundo os autores, do “estado da mente divina do Buda” (Leary; Metzner; Alpert, 2022, p. 66), que é a primeira das três etapas da viagem psicodélicas descritas no manual; um tipo de acesso à semente cósmica primordial, ao “Vazio” – o “antes” ou o “depois” de toda a criação do Universo. Essa “Clara-Luz” também é descrita como um “êxtase do não jogo” (Leary; Metzner; Alpert, 2022, p. 79), uma experiência de pura negatividade, um abandono completo do “ter” como condição plena do “ser”.

No prefácio de 2007 ao manual, Daniel Pinchbeck (2022) comenta um ponto crucial que diferencia a cosmologia budista da metafísica do indivíduo que os autores desenvolvem no livro: “Enquanto o budismo reconhece a ‘bondade fundamental’ de nossa natureza humana essencial, obscurecida pelo carma, os autores do manual parecem presos a uma concepção puritana de indivíduo, maculada pelo pecado” (Pinchbeck, 2022, p. 22). É dentro desse enquadramento “puritano” que aparece inserida a ideia do desapego aos jogos egóticos, do “abrir mão” que opera o acesso à mente celestial, ao verdadeiro ser. Por isso, sustento que o manual supõe um abandono do “ter” em direção ao “ser”. Nesse sentido, se “possui” um Eu – em certo sentido, uma ideia próxima da concepção lacaniana de que “o eu é um objeto” imaginário (Lacan, 2010, p. 66) – e a ilusão é acreditar “ser” um Eu.

Essa ilusão é orquestrada a partir de “jogos”, definidos como “sequências comportamentais definidas por papéis, regras, rituais, objetivos, estratégias, valores, linguagem, locais característicos de espaço-tempo e padrões característicos de movimento” (Leary, Metzner e Alpert, 2022, p. 38); ou seja, tudo aquilo que engendra e permite uma “forma” estabelecida para o ser, que se torna sua a partir de uma cristalização e um apego identitário: um *ego* ou um Eu. Assim, esse espaço-tempo ideal almejado pelo livro incita o que podemos denominar de uma “perda”, “dissolução” ou mesmo “morte do Eu”, dessa forma fixa de jogo individual. Trata-se – e essa é a experiência que importa para o presente trabalho – de uma experiência radical de não Eu, uma *experiência radical de alteridade*.

Retornaremos ao manual mais à frente, inclusive contrapondo sua forma de abordar essa despersonalização a partir de outros referenciais culturais e teóricos, mas o que gostaria de afirmar com este percurso inicial é que esse algo ou alguém que, na vertigem e no êxtase, viaja para outros universos de experiência, não é algo como um Eu bem definido. É a desorganização dessa estrutura, desse jogo, que abre a possibilidade para a experiência psicodélica que aqui importa. O desenrolar deste trabalho opera em cima dessa ideia.

2.2 Fixações, sempre o mesmo

Para desfazer os jogos, é preciso entender, ao menos um pouco, como foram produzidos. Como não falamos de um ponto de vista único e universal, precisamos situar o debate para propor um espaço de trocas onde diversas perspectivas coexistam, mesmo que problematicamente. A psicodelia é um fenômeno ocidental. E o ponto de virada para o qual ela aponta tem a ver com sua (confusa) sobredeterminação histórica. Experiências não são nem apenas individuais, nem tampouco puramente coletivas. É sempre numa linha tênue entre o individual e o coletivo que elas se desdobram.

Nesse sentido, o livro *Writing on drugs*, de Sadie Plant (2001), pode ser lido como um esforço de captura das tentativas do Ocidente em balbuciar experiências não-ordinárias, especialmente aquelas produzidas em torno das drogas⁴. Entre livros jamais escritos, poemas jamais concluídos e narcoses mortíferas – além de doces esperanças pelo Paraíso – o Ocidente, na grande narrativa de Plant (2001), parece enredado num mecanismo entorpecente que incita a busca e impede a transformação. O início dessa investigação é o final do século XVIII, com as explorações literárias e psicológicas em torno do ópio, e, a partir daí, segue com os desdobramentos do uso de haxixe, da planta de coca (e da cocaína), das plantas sagradas e das drogas psicodélicas sintéticas, por escritores, cientistas, filósofos, políticos etc.

Sabemos que as drogas são múltiplas em seus tipos, efeitos, contextos de uso e finalidade, mas existe algo de repetitivo na interação humana com essas poderosas moléculas: “seus efeitos no sistema nervoso humano parecem se repetir onde quer que ocorram. Quando as drogas mudam seus usuários, elas mudam tudo” (Plant, 2001, p. 3, tradução própria).⁵ Podemos pensar que, assim como o sonho – tal como analisado por Freud –, a experiência psicodélica engloba tanto a experiência do sonho “em si” quanto o relato que se faz dele (havendo aí uma questão importante de tradução de um registro a outro), e pode ser assim dividida: a viagem “em si” e a sua tradução em discurso (Carneiro, 2021, p. 23-24). Porém, como apontou Freud sobre a experiência onírica, esses “sonhos” psicodélicos restam como enigmas após o véu da consciência, que foi brevemente suspenso pela ação da substância, volta a recobrir o terreno psíquico, impondo um trabalho de decifração que impulsiona e frustra o relato, muitas vezes operando um tipo de repetição mortífera, embora carregue o

⁴ O título “*Writing on drugs*” explora uma ambiguidade do inglês: “*writing*” pode ser verbo ou substantivo, e “*on drugs*” pode indicar tanto um estado (estar sob efeito de drogas), quanto um tema sobre o qual se discorre, permitindo as leituras “Escrevendo drogada” e “Escrito(s) sobre drogas”, ambiguidade perdida no português.

⁵ No original: “*Their effects on the human nervous system seem to repeat themselves wherever they occur. When drugs change their users, they change everything.*”

poder de transformar continuamente a realidade. As drogas sempre recomeçam o debate quando não o interrompem fatalmente.

Assim, existe um caráter de impossibilidade intrínseco nessas experiências. São difíceis de comunicar e impõem limites à linguagem comum. No entanto, ainda a partir de Plant (2001), podemos pensar que existe uma impossibilidade de caráter histórico (em sua política, epistemologia e ideologia) que parece produzir uma certa sensação de clausura e vertigem neste lado geopolítico do globo, contra a qual se defronta a busca por estados alterados de consciência, a busca por uma “saída de si mesmo” – por êxtase. A autora destaca três movimentos diferentes que participam deste entrave: (1) o proibicionismo puritano do final do século XIX e começo do século XX; (2) a caça às bruxas entre os séculos XV e XVIII; e (3) os desenvolvimentos da filosofia platônica na Antiguidade Clássica.

Como já esboçado previamente, o primeiro ponto se refere aos efeitos da cultura puritana protestante dos Estados Unidos, responsável por uma série de proibições ao uso e venda de álcool, mas também do ópio, da maconha e seus derivados no início do século XX. Devemos compreender o proibicionismo como uma prática moral e política que suprime a autonomia do uso e delega ao Estado o papel de reprimir o consumo e a comercialização de determinadas substâncias. Uma das principais características dessa primeira onda proibicionista do século XX, segundo Thiago Rodrigues (2008, p. 93), é “a defesa do uso legal sob estrito controle para uso médico, e a ilegalidade para qualquer outra forma de uso (recreativos, hedonistas etc.)”. Como afirma Henrique Carneiro (2008, p. 66), tudo isso segue uma transformação histórica nas práticas de cuidado de si, que, se na época greco-latina reconhecia o uso de certas substâncias como elemento importante de uma gestão de si mesmo, encontra no modelo cristão a renúncia como paradigma da saúde, pensada “como salvação da alma, onde o uso de fármacos é condenado”.

A secularização do cuidado em saúde, com as revoluções liberais do final do século XVIII, delegou a certos setores dietéticos, como a alimentação e as formas de exercício físico, uma autonomia de escolha para cada indivíduo, mas produziu também um horizonte heterônomo em que as drogas passaram a ser assunto de medicina e de polícia. Só assim podemos entender o século XX como um espaço-tempo propício para a aceleração de uma “explosão terapêutica” e uma “invasão farmacêutica” (Vargas, 2008, p. 51), ao mesmo tempo em que regulou, como nunca antes visto, o uso de drogas. Vejamos brevemente o caso paradigmático de Freud com a cocaína como exemplo desse processo.

Em finais do século XIX, antes da invenção da psicanálise, Freud já tentava desenvolver, mediante os dispositivos disponíveis no seu tempo, técnicas de cuidado médico.

Estudante de medicina em Viena, Freud ficou sabendo de um produto, chamado cocaína, que apontava para essa possibilidade. A cocaína foi sintetizada pela primeira vez entre as décadas de 1850 e 1860, extraída de uma planta chamada “coca”, de uso corrente e tradicional nos planaltos da América do Sul, em especial na Bolívia e no Peru. A colonização das Américas propiciou os primeiros contatos europeus com essa planta considerada sagrada pelos habitantes da região, cujo uso estava referido a um contexto cultural e religioso amplo e cujas propriedades auxiliavam materialmente nas necessidades cotidianas dos habitantes, que se utilizavam dos efeitos da coca para resistir às exigentes caminhadas pelas altas regiões montanhosas. Os primeiros europeus a usarem a substância tiveram uma impressão leve e benigna da planta – “seus usuários não eram transformados, mas meramente fortalecidos e melhorados” (Plant, 2001, p. 62, tradução própria)⁶ –, porém a coca foi inserida numa relação discursiva ambivalente: foi inicialmente banida pela sua “influência demoníaca”, mas logo se mostrou lucrativa para a coroa e para a igreja espanhola, a partir da cobrança de um dízimo do valor da colheita aos nativos.

Com a sintetização da coca em cocaína, o final do século XIX europeu passou a considerar os potenciais usos médicos da substância, ao que se seguiu uma verdadeira panaceia, sendo a cocaína indicada como cura para constipações, insônia, impotência etc. A cocaína se tornou um meio de adequação aparentemente eficaz da população ao processo desenfreado de industrialização do ocidente. Afinal de contas, seus efeitos incluíam disposição ao trabalho e prazer intenso – apesar de poder provocar um certo isolamento dentro de si acompanhado de alucinações (Plant, 2001). Foi dentro desse enquadramento que o jovem Sigmund Freud se voltou com curiosidade para a droga, se tornando um dos primeiros a defender seu uso (médico, claro), publicamente. O jornalista David Cohen (2014, p. 20) situa Freud como um dos precursores da definição de um paradigma ainda vigente, que separa as drogas boas das ruins. As drogas boas são essas prescritas pelas suas propriedades médicas e as ruins, aquelas proscritas pela sua associação ao tráfico ilegal. Se, hoje, a cocaína entra no rol das drogas más, não era o caso nesse momento.

Além de fazer uso pessoal da substância, em pelo menos três artigos escritos nesse tempo – artigos que, segundo Plant (2001), teriam dado a notoriedade e dinheiro necessários para que Freud pudesse se casar com Martha Bernays –, Freud defendeu abertamente suas propriedades estimulantes como meios de tratamento para uma série de quadros médicos e psicológicos, chegando a sugerir, de forma pioneira, seu uso como anestésico cirúrgico (o que teria se comprovado verdadeiro através dos estudos de um amigo de Freud, Carl Koller). O

⁶ No original: “*Its users were not transformed but merely strengthened and improved.*”

jovem austríaco, inclusive, receitou a um adorado professor de medicina seu, Ernst Fleischl, o uso de cocaína para o tratamento de sua adicção à morfina, um opiáceo que produzia um efeito oposto ao da cocaína: amortecia, fazia descansar, trazia silêncio no crescente mundo das máquinas industriais. A morte por *overdose* de Fleischl em 1891 foi um verdadeiro escândalo, que teria colocado em questão a própria reputação de Freud, este que passaria a remanejar publicamente sua posição em relação à cocaína, alternando para uma postura mais comedida inicialmente, para depois se distanciar completamente da discussão. A essa altura, a questão da cocaína já passava a levantar desconfiança pública e, já no começo do século XX, seu uso estava proibido.

O que se torna importante, nesse percurso, é pensarmos o lugar que a cocaína produziu no quadro de formulações técnicas, teóricas e terapêuticas que Freud desenvolveu, pensando seu lastro na própria psicanálise, que viria em seguida. David Cohen (2014, p. 26) sugere que foi a auto experimentação de Freud com a cocaína que “forçou-o a aprender as técnicas da auto-observação”, o que teria desembocado na autoanálise necessária para os seus desenvolvimento sobre os sonhos, no início do século XX. Indo mais além, para Sadie Plant (2001) os efeitos “positivos” da cocaína no próprio Freud lhe deram pistas do que ele buscaria realizar nos seus pacientes através da psicanálise, conclusão que ela tira de cartas que ele enviava para sua esposa:

A droga havia aliviado suas ansiedades, resgatando-o daquilo que às vezes eram depressões incapacitantes e lhe deu um gosto do que ele chamou de “a euforia normal da pessoa saudável”, que tanto o havia iludido no passado; ela introduziu a ele a possibilidade de sentir-se “simplesmente normal”. Freud elogiava a cocaína menos pelos seus efeitos positivos do que pela sua capacidade de remover os negativos: seu humor, sugeria ele, “deve-se não tanto à estimulação direta, mas ao desaparecimento de elementos no estado geral de bem-estar que causam depressão”. E quando se dedicou à psicanálise, foram precisamente estes os resultados que procurou. A cocaína tinha-lhe mostrado que tais estados eram possíveis, e agora ele iria explorá-los com a sua própria terapia. [...] A análise era o “êxtase natural” de Freud, uma cura sem drogas para a ansiedade, um meio não invasivo de atingir a euforia normal da cocaína (Plant, 2001, p. 81, tradução própria).⁷

⁷ No original: “The drug had relieved his anxieties, rescuing him from what were sometimes crippling depressions and giving him a taste of what he called ‘the normal euphoria of the healthy person’, which had eluded him so often in the past; it had introduced him to the possibility of feeling ‘simply normal.’ Freud praises it less for its positive effects than for its ability to remove negatives: its mood, he suggested, is ‘due not so much to direct stimulation as to the disappearance of elements in one’s general state of well-being which cause depression.’ And when he moved into psychoanalysis, these were precisely the results he sought. Cocaine had shown him that such states were possible, and now he would pursue them with his own therapy. (...) Analysis was Freud’s ‘natural’ high, a drug-free cure for anxiety, a noninvasive means of attaining the normal euphoria of cocaine.”

Seguindo esse raciocínio, é de se pensar o que seria uma psicanálise cuja técnica e teoria fosse pensada a partir de outras drogas, como, por exemplo, os psicodélicos. De qualquer forma, o que nos resta, hoje, é um severo apagamento e diminuição dessa influência de Freud com a cocaína na história da psicanálise. Os escritos de Freud sobre a cocaína, por exemplo, até hoje não fazem parte do conteúdo de suas *Obras Completas*, que, por outro lado, incluem uma série de textos pré-psicanalíticos. David Cohen (2014), estudando as cartas que, segundo ele, Freud fez de tudo para eliminar, sugere que o uso de cocaína por Freud durou para muito além do que seu principal biógrafo, Ernest Jones, demarcou. Jones teria situado o fim do “episódio da cocaína” em 1887, quando Freud teria interrompido seu consumo com facilidade, embora arquivos indiquem que o psicanalista teria seguido com o uso de doses “modestas” por pelo menos mais quinze anos, em momentos nos quais se sentia estressado (Cohen, 2014, p. 151). Seja como for, os esforços de Freud por uma terapia “sóbria” se inserem muito bem no contexto histórico de escalada do proibicionismo no Ocidente do começo do século XX.

Podemos, ainda, voltar mais no tempo e pensar que o Ocidente já orquestrava esse cenário (onde os estados alterados de consciência são tornados tabu, em nome de um jogo subjetivo prescrito), a partir da caça às bruxas, que se inicia no período da Baixa Idade Média, entre os séculos XI e XV, mas que se aprofunda no contexto da colonização, ao longo do desenvolvimento do Estados Modernos, entre os séculos XVI e XVII (Grosfoguel, 2016, p. 42). É importante pensar que boa parte dos arquivos disponíveis sobre as bruxas e a bruxaria foram escritos não por elas, mas pelos oficiais da Inquisição e carregam seus pontos de vista. Existe todo um imaginário fantástico criado em torno delas e de seus supostos poderes sobrenaturais, mas tudo indica que as bruxas eram muito mais que isso: simples conhecedoras dos usos ancestrais de plantas, fungos etc.

Muitas bruxas trabalhavam como parteiras e utilizavam em suas técnicas um fungo já mencionado aqui, a *Claviceps purpúrea* ou o esporão do centeio, do qual se extraiu o alcalóide LSD. Plant (2001) as situa numa zona marginal, entre a geração da vida e o conhecimento sobre a morte, algo que comunica uma ideia central no xamanismo ameríndio tal como descrito pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2018): o xamã está morto. Isso quer dizer que o xamanismo extrai seu saber prático e mítico sobre a vida através de derivas cosmológicas orquestradas a partir de técnicas ancestrais relacionadas ao transe, ao êxtase e ao sonho – todos estas formas atenuadas, cotidianas e necessárias de morte (Limulja, 2022, p. 143).

Foi no contexto de desenvolvimento das forças capitalistas através do processo de colonização que, tanto as bruxas, quanto as formas de vida dos nativos americanos foram massacradas, junto aos seus saberes (Grosfoguel, 2016). O ponto comum entre esses dois registros é, portanto, o homem branco europeu como força dominadora que buscou apagar outros modos de estar, em prol de si mesmo como único ponto de vista, ou única perspectiva legítima. De antemão, vale dizer que não se trata de sobrepor duas culturas inscritas em registros históricos e geográficos tão distintos, como se fossem duas representações da mesma coisa, mas, a partir de sua própria diferença, estabelecer um tipo de tradução perspectiva que leva em consideração o conhecimento sobre o além-vida e a própria experiência da morte como elemento presente nessas duas produções culturais: a bruxaria e o pensamento ameríndio.

O discurso organiza, produz e leva adiante modos de subjetivação, e as disputas de poder que, de um lado, apagam e, de outro, legitimam determinados saberes e modos de organização social, impedem e/ou prolongam formas de estar no mundo. Existe um componente corporal, psicológico e fisiológico, que possibilita o acesso a estados alterados de consciência, mas, de acordo com Néstor Perlongher (2022, p. 32), esse não é o único fator, nem mesmo o mais determinante: para ele existe um elemento cultural “e uma aprendizagem interativa que desenvolve todo um saber em relação aos efeitos da substância, um saber sem o qual os efeitos podem não ser percebidos, e isso equivale praticamente a que os efeitos não existam”.

O estado alterado ou alternativo de consciência depende, portanto, de uma divisão, de uma capacidade de perceber que existem alternativas, ou seja, de um outro que reconhece e diferencia os estados. Parece que o caso da caça às bruxas (e da colonização, como um todo) é paradigmático de uma impossibilidade das alternativas de consciência, engendrando um modo único de estar no mundo, sendo esse o modo definido pelo cristianismo asceta, masculinista e europeu. As bruxas queimadas vivas nas fogueiras cristãs levaram consigo sabedorias xamânicas ancestrais, conhecimentos orais e toda uma forma de vida comunal (Grosfoguel, 2016) que, de uma forma ou de outra, como hoje se especula, era alimentada pelas experiências vivas de estados alterados de consciência, alcançadas a partir de alcalóides presentes nos seus óleos e “poções mágicas” (Plant, 2001, p. 95-97).

Unindo as ideias de Thais Klein (2023) e de Timothy Leary (2022), poderíamos pensar que a colonização prescreveu um tipo específico de experiência (tipos específicos e controlados de sujeito e de mundo) ou formas de jogo determinadas e as sobrepôs hierarquicamente a muitas outras. Ainda: que o resgate dessas formas de vida, seja a partir dos

exemplares sobreviventes de sociedades indígenas tradicionais, seja a partir das comunidades neopagãs de bruxas americanas (Stengers, 2017), por exemplo, representam formas de contraposição à lógica hegemônica e classificatória do pensamento ocidental. Trata-se de fazer pontes, de tecer “relações que transformam uma divisão em um contraste ativo, com poder de afetar, de produzir pensamento e sentimento” (Stengers, 2017, p. 2). Ao transformar a divisão em contraste, permitimos que a diferença siga existindo enquanto tal – em sua forma produtiva –, na esperança de que inflamem algum tipo de transformação.

Retornando ao tema da morte, aprendemos com Michel Foucault (2005) que a morte representa um limite ao biopoder e à biopolítica, formas de governo que se articulam ao desenvolvimento dos Estados Modernos. O biopoder é uma forma de condução política dos comportamentos na direção de um utilitarismo social, para o trabalho produtivo. O biopoder tem a ver com a disciplina, com o corpo e com o detalhe – com o individual – e, por isso, é descrito como uma anátomo-política; enquanto isso, a biopolítica é sua contraface global, populacional e estatística (Foucault, 2005). A biopolítica integra o biopoder, pensando o indivíduo a partir da biologia, como ser vivo e como espécie. Para Foucault (2005, p. 296), “a manifestação desse poder aparece concretamente nessa famosa desqualificação progressiva da morte”, que se demonstra, no Ocidente, a partir de uma desapareição dos rituais funerários públicos e sua progressiva privatização. Isso quer dizer que as sociedades ocidentais, no decurso dos desenvolvimentos da modernidade, silenciaram a sabedoria popular sobre a morte porque esta não permitia o exercício ativo do poder produtivo. Um poder que se esforça por criar tecnologias para a vida, para torná-la cada vez mais útil na produção de capital, encontra, na morte, o seu limite.

Isso remete ao diagnóstico fatal da modernidade feito por Walter Benjamin (1987), que postulou a *perda da experiência* como marca maior do modo de vida moderno. Em “O narrador”, de 1936, o crítico alemão reflete sobre como os desenvolvimentos técnicos em larga escala (relógios e armas de guerra), mas também os desenvolvimentos da imprensa e a própria forma romance, produziram um cenário de progressiva dessubjetivação e individualização, no qual as artes de narrar, vinculadas à tradição oral e caracterizadas por uma temporalidade dilatada, entraram em profunda e irreparável crise. Esse espaço-tempo acelerado e desumano impede a experiência na medida em que a informação se sobrepõe à imaginação e a urgência toma conta da capacidade de narrar e escutar histórias:

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece

enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido (Benjamin, 1987, p. 205).

Tudo se passa como se um modo específico de dissolução de si, necessário para a experiência narrativa, estivesse ausente. Porém, isso ainda não é tudo. Benjamin traz a transformação da relação social com a morte como um ponto fulcral dessa transformação. Após realizar um comentário muito similar ao de Michel Foucault, sobre a privatização dos rituais funerários, Benjamin (1987) diz:

[...] é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e, sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível. Assim como no interior do agonizante desfilam inúmeras imagens – visões de si mesmo, nas quais ele se havia encontrado sem se dar conta disso –, assim o inesquecível aflora de repente em seus gestos e olhares, conferindo a tudo o que lhe diz respeito aquela autoridade que mesmo um pobre-diabo possui ao morrer, para os vivos em seu redor. Na origem da narrativa está essa autoridade (Benjamin, 1987, p. 207-208).

Poderíamos dizer que a autoridade de um xamã também está vinculada à morte, ou melhor, está vinculada à sua capacidade de morrer. Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015), xamã e líder político do povo yanomami, nos conta que, desde a sua infância, experienciava sonos inquietos, nos quais chorava e gritava durante a noite, e esse foi o sinal necessário para que seu padrasto entendesse que ele se tornaria um xamã. Seu padrasto dizia: “os espíritos olham esse menino e ele se comporta como um fantasma. Por isso geme e fala durante o sono” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 94). Se sonhar, para o povo yanomami, significa morrer por um tempo, a intensidade dos sonhos de Kopenawa apontavam para uma capacidade do seu espírito de se deslocar por regiões muito longínquas e ameaçadoras, habilidade central para a formação de um xamã: realizar longas viagens. Só que “a distância não é mensurada pelo intervalo entre dois pontos no espaço; trata-se, sobretudo, do acesso a diferentes níveis de realidade” (Limulja, 2022, p. 99).

Falaremos mais sobre isso no próximo capítulo, ao analisar mais frontalmente a questão do sonho e da experiência entre os yanomami, mas o que importa nesse momento é que: (1) o xamanismo está associado à capacidade de habitar espaços alterados de consciência e (2) que o ocidente moderno demarca a morte (num sentido, agora, mais amplo) como limite intransponível. Assim, podemos entender melhor o que Sadie Plant (2001, p. 100, tradução própria) diz quando afirma que: “Se os caçadores de bruxas traçaram as linhas divisórias entre a vida e a morte e puseram fim às viagens de retorno às extremidades da zona fronteira do

além-vida, esses parâmetros foram confirmados e consolidados pelas instituições do Estado moderno”.⁸

Porém, precisamos percorrer um percurso ainda mais longo. Chegamos, no limite das nossas forças narrativas, ao terceiro e último ponto destacado pela autora para explicar esse enrijecimento dos modos de estar do Ocidente: a filosofia platônica. Já é lugar comum descrevê-la como um momento de ruptura radical do conceito de “alma” em relação ao conceito de “corpo” no pensamento ocidental (Le Breton, 2013, p. 13), assim como é comum traçar, nessa operação, a base para o pensamento dicotômico e hierarquizante (pois, no Ocidente, trata-se sempre de dividir para sobrepor), que se desdobrou numa série de outros binarismos: espírito e matéria, sujeito e objeto, forma e conteúdo, masculino e feminino, cultura e natureza, e assim por diante. Platão teria sido responsável por um tipo de codificação da racionalidade da qual temos dificuldade em escapar. Na verdade, poderíamos dizer que a própria ideia de “Um” possível escape (e o “um” com inicial maiúscula não é desproposital) seja, enfim, uma dessas narrativas platônicas que se incrustou em nossas subjetividades.

Como se sabe, para Platão a verdade não se esconde no nosso mundo material, mas o determina. Tudo o que percebemos e sentimos não é nada mais que o simulacro de um mundo superior, onde formas puras representam-se a si mesmas numa transparência absoluta, enquanto aqui somos limitados pelas aparências e inundados pelo engano em toda parte. Não precisamos de muito mais para associar isso com uma ideia corriqueira entre viajantes psicodélicos, a de que “estamos numa simulação” ou que “precisamos sair da *matrix*”, ou seja, de que este mundo é uma mentira. Bom, certamente Platão não estava falando de usar drogas para transcender e acessar a verdade, pois seu método envolvia um uso depurado e lógico do pensamento, não o êxtase – mas Sadie Plant (2001) nos leva a questionar se isso não teria origens bem parecidas com as *trips* ácidas que levam muitos, ainda hoje, a se questionarem se não haveria um mundo superior transcendente e mais verdadeiro que o nosso.

A autora especula, a partir de alguns estudos historiográficos, que Platão teria extraído seu conhecimento filosófico de sua própria experiência nos Mistérios Eleusinos, rituais de iniciação envolvendo uma misteriosa (e potencialmente alucinógena) bebida: *kykeon*. Os Mistérios eram realizados na Antiguidade Clássica por sacerdotisas e direcionados só aos “melhores homens”, aos quais era permitido experienciá-los uma única vez na vida. A autora se pergunta: “Será possível que Platão tenha visto a luz e, na prática, decidido guardar para si

⁸ No original: “If the witch-hunters drew the lines around life and death and put an end to return trips to the outer edges of the life-death border zone, these were parameters confirmed and solidified by the institutions of the modern state.”

o segredo de sua descoberta – e repetição? Negar que o corpo pudesse ser projetado para perceber o infinito no aqui e agora?” (Plant, 2001, p. 104, tradução própria).⁹ Precisamos preservar o caráter extremamente especulativo da questão, para não correr o risco de afirmar imprecisões, mas esse pode ser um tipo de profanação interessante para esvaziarmos a posição transcendental que o pensamento platônico operou nas nossas formas de pensar e estar no mundo, situando-o corporalmente diante das tecnologias que possuía à mão – e que podem tê-lo despossuído.

Essa filosofia desencarnada foi base para a filosofia cristã, onde o Mundo das Formas se tornou o Paraíso e a eternidade se tornou Deus. Os corpos passaram, assim, a ser avaliados pela sua pureza de alma, critério que os aproximava ou distanciava da perfeição. Não foi esse o argumento que legitimou “racionalmente” a colonização e a escravização: de que os indígenas do Novo Mundo não possuíam alma, e, portanto, não eram humanos? (Grosfoguel, 2016)

No capítulo “Corpos que importam”, presente no livro de mesmo nome, Judith Butler (2023) investiga de forma brilhante essa operação discursiva em Platão, analisando de que forma esses binarismos (especialmente os binômios homem/mulher, espírito/matéria) incitam um tipo de uso normativo da linguagem e servem para condicionar a enunciação a determinados corpos – nesse caso, o corpo de Platão e dos filósofos de seu tempo – e proibir a apropriação e a subversão do discurso por outros corpos – animais, mulheres, escravizados. A tática discursiva engendrada é sutil: ela produz uma separação entre representações e impõe a uma delas o caráter de não-coisa indizível, contingente, impossível, vasta e proliferante, ao mesmo tempo em que condiciona a forma possível e necessária de seu aparecimento no discurso, como Outro – como espelho e como excesso. Como espelho, o Outro estabiliza o Eu; como excesso, o ameaça.

Talvez a própria concepção freudiana sobre a “natureza” carregue algo dessa forma discursiva. Em *O futuro de uma ilusão*, de 1927, Freud produz a imagem de uma natureza ameaçadora que se “*opõe a nós*, grandiosa, cruel, inexorável, demonstrando-nos a nossa fraqueza e desamparo, dos quais pensávamos ter escapado pelo trabalho da cultura” (Freud, 2023b, p. 245, grifo próprio). Assim, ao custo de uma porção de renúncias pulsionais, teríamos desenvolvido a cultura para nos afastarmos da natureza e, assim, dominá-la, situá-la no ponto ideal do nosso controle: fazê-la à nossa imagem e semelhança ou melhor, à imagem

⁹ No original: “*Is it possible that Plato saw the light and effectively determined to keep the secret of its discovery – and repetition – to himself? To deny that the body could be engineered to perceive the infinite in the here and now?*”

e semelhança dos nossos desejos sobre ela. O fracasso disso só demonstra o excesso dessa contraparte impossível da cultura – a natureza –, que nos colocaria numa posição eminentemente paranoica e repetitiva de domínio. A natureza em Freud, assim como a materialidade em Platão (articulada ao feminino, tal como analisada por Butler), serve, ao mesmo tempo, como base de inscrição e como perigo para a cultura, para o espírito e para o homem: ela é paradoxalmente muda, em sua incapacidade de produzir significados, e perigosa, por falar sempre aos berros.

Assim, um lado do binômio (“homem”, “espírito”, “cultura”) carregaria o poder de nomear e significar o segundo (“mulher”, “matéria”, “natureza”), de forma a estabilizar esse outro tipo de poder imprevisível decorrente do caráter múltiplo do segundo termo, um tipo de poder, ao mesmo tempo, afirmado e negado, já que só a cultura (nesse caso, masculina e racional) seria verdadeira. É um tipo de operação em que o sujeito delimita a si mesmo mediante a negação do Outro, produzindo um tipo de subjetividade em constante ameaça. Assim, o discurso logocêntrico seria eternamente assombrado por esse Outro, um tipo de discurso que precisa excluir e filtrar a todo tempo a diferença para se manter o mesmo. A racionalidade, portanto, depende de que o Outro encarne o papel que lhe foi dado pela “razão” ela mesma; depende de uma constante estabilização normativa das identidades, de controle.

Curiosamente, Butler aponta que qualquer tentativa de inverter simetricamente os polos de enunciação recairá potencialmente no mesmo erro, exatamente porque o Outro negativamente unificado pelo sujeito platônico não é indivisível, mas múltiplo:

Não há um fora singular, pois as Formas [presentes como tais apenas no mundo ideal de Platão] requerem uma série de exclusões; elas existem e se reproduzem em virtude do que excluem; não sendo o animal, não sendo a mulher, não sendo o escravo; a propriedade das Formas é adquirida por meio da propriedade, das fronteiras nacionais e raciais, do masculinismo e da heterossexualidade compulsória (Butler, 2023, p. 100).

Nesse sentido, não se trata de pensar uma linguagem estritamente feminina contraposta à linguagem estritamente masculina, ou mesmo de abandonar a cultura em direção à natureza, mas pensar que toda estratégia de transcendentalização do discurso funciona de forma a produzir um corpo a partir da exclusão de outros corpos, que permanecerão indizíveis. Ainda, que produzir um corpo para si, nesses termos, é viver assombrado de forma paranóica pelo fantasma da alteridade.

Para evitarmos cair na ideia de que existe uma única alteridade possível e universal a ser experienciada, devemos recordar, junto a Aldous Huxley (1987, p. 92) que, embora os

antípodas da mente estejam potencialmente sempre “lá”, do “do outro lado” do Eu, “a matéria-prima de tal criação lhe é fornecida pelas experiências visuais da vida cotidiana”. O que implica dizer que a alteridade ou o “fora” é uma construção que depende de uma limitação do “dentro”. Só podemos viajar pra “lá”, se estivermos “aqui”, ou seja: toda experiência é contextual e o Outro Mundo, na verdade, “são muitos outros mundos”. Aqui situamos uma das potencialidades críticas da psicodelia, muito além de sua noção como “reveladora da alma”, tão sintomática de um platonismo que busca a verdade em si mesma:

Na medida em que um conjunto de mimeses-reversas emerge daqueles lugares, elas não serão idênticas entre si; se houver uma ocupação e reversão de discurso do mestre, isso se dará em muitos lugares, e as práticas ressignificantes convergirão de maneira que dissipem as suposições de autorreplicação do domínio da razão (Butler, 2023, p. 100).

A psicodelia pode ser crítica se ela instaura a oportunidade de uma troca que faça entender “sair da *matrix*” menos como sinônimo de encontrar a verdade, e mais como meio de testemunhar verdadeiras diferenças. Desse jeito não estamos falando de dissolução do Eu, mas de inflação sintomática do narcisismo – e isso nossa cultura hiperindividualizante sabe muito bem fazer. Seria essa estrutura rígida do sujeito ocidental uma das causas de vertigem, como queda eterna em si mesmo, tal como atestada nas queixas repetidas de solidão e isolamento que ouvimos recorrentemente na clínica? Nesse caso, sofreríamos de uma impossibilidade constante de nos alterarmos a nós mesmos: não haveria estados alterados, ou mesmo alternativas.

2.3 Um sentimento impossível

Embora Sadie Plant (2001) não trate sobre o que seriam as “drogas”, tomando o sentido da palavra como autoevidente, podemos pensar que, para (re)início de conversa, até essa nomeação é difícil de apreender. Sua etimologia é controversa, existindo hipóteses que consideram o latim *drogia*, o irânico *daruk*, o árabe *durâwa* e o celta *druko*, embora o consenso prefira o neerlandês *droghe vate*, uma expressão que significa “barris de coisas secas”. Como demonstra Eduardo Viana Vargas (2008, p. 43), esta escolha situa a emergência do termo “droga” no contexto das Cruzadas – “campanhas militares lançadas contra os árabes em resposta a um apelo de cunho religioso” –, lideradas pela Igreja Católica entre os séculos XI e XIII e que resultou numa apropriação de recursos e mercadorias orientais no mercado ocidental: as especiarias.

Há, nesse processo, uma operação “ilusória”. Em termos freudianos, uma crença seria ilusória “quando, em sua motivação, a realização de desejo passa para o primeiro plano, e, assim fazendo, desistimos de sua relação com a realidade, da mesma forma como a própria ilusão renuncia às suas comprovações” (Freud, 2023b, p. 264). Na base dessa criação anímica que é a ilusão, existiria um desamparo fundante que abre o espaço para a criação de artifícios que sustentariam uma visão de mundo organizada. Daí viria a disposição humana à submissão a ideias e pessoas que podem “suturar” o que, de outra forma, seria da ordem do caos. Decorre disso a projeção do Oriente como paraíso terrestre, como um Outro onírico, utópico e impossível que organiza o Eu ocidental e para onde este se lança na busca por afirmar-se. Afinal, o que essa história ensina é que uma deriva pode servir mais para fins políticos de extermínio da alteridade e menos para abertura à diferença afirmada enquanto tal. Talvez tenhamos, portanto, na base do consumo de drogas no Ocidente, uma operação de violência orquestrada por aqueles que almejavam distinção social a partir do consumo de substâncias “exóticas” e uma desterritorialização mortífera daqueles que iam na direção de obtê-las a partir da ilusão de encontrar a completude – aqueles que, na base inferior da hierarquia política europeia, deliravam mesmo era de fome.

Freud sempre foi cético em relação a essas possibilidades de satisfação plena do desejo: seu pensamento é marcado por um pessimismo resoluto. Em *O mal-estar na cultura*, temos um exemplar incontestável desse posicionamento, texto em que Freud (2023a, p. 320) critica não só a religião e seus mandamentos genéricos, como “amai aos outros como a ti mesmo” e os comunistas que, supostamente, viam no fim da propriedade privada a resolução dos conflitos entre humanos, como também a ideia geral da felicidade como ausência de dor e ganho de prazer. Não parece banal que Freud inicie o texto evocando um sentimento pleno de satisfação e interconexão entre todas as coisas do mundo, o sentimento oceânico, cuja descrição parece emocionar muitos viajantes psicodélicos pela captura poética sensível de Freud de boa parte dos êxtases celestiais que essas substâncias podem produzir.

Já havia mencionado o sentimento oceânico anteriormente, mas cabe reintroduzi-lo para aproveitarmos os detalhes da conceitualização que o psicanalista empreende. A ideia de sentimento oceânico, na verdade, foi “dada” a Freud por um amigo, Romain Rolland, que, após ter lido *O futuro de uma ilusão*, sentiu que o texto deixava de lado “a verdadeira fonte da religiosidade”:

Um sentimento que ele gostaria de chamar de sensação de “eternidade”, um sentimento como o de alguma coisa sem fronteiras, sem barreiras, “oceânico”, por assim dizer. Esse sentimento seria um fato puramente subjetivo e não um artigo de

fé; nenhuma garantia de continuidade pessoal estaria ligada a ele, mas ele seria a fonte da energia religiosa tomada pelas diversas igrejas e sistemas de religião, orientada por determinados canais, e certamente até mesmo neles dissipada. Só em razão desse sentimento oceânico teríamos o direito de nos chamar de religiosos, mesmo se rejeitamos qualquer crença e qualquer ilusão (Freud, 2023a, p. 305-306).

Rolland estaria separando a experiência religiosa em si – universal e abstrata –, dos dispositivos religiosos – localizados e concretos –, sugerindo que, embora existam intersecções entre as partes, elas não estariam subsumidas uma à outra. Assim como podem haver religiosos sem religião, também seriam possíveis religiões sem religiosos. Outro detalhe relacionado é que, nessa sistematização, a experiência religiosa em si é primária em relação aos dispositivos religiosos, que existiriam em função dela, animadas por ela e para dar-lhe corpo, mesmo que, ao cabo de suas transformações, pudessem dela prescindir ou mesmo voltar-se contra ela.

Há quem pense que a história acaba aqui. O sentimento oceânico parece autoevidente, irrepresentável e, exatamente por isso, real. Ele remete às experiências místicas de Santa Teresa D'Ávila, a freira espanhola do século XVI que desenvolveu todo um sistema para explicar à Igreja que suas levitações e transe não eram enganações demoníacas, mas a prova cabal de sua íntima experiência com Deus. Luis Claudio Figueiredo (2007, p. 77) comenta um pouco sobre essa ideia teresiana: “A verdade não é a verdade por correspondência de uma representação, mas de uma presença que age, reúne, solda e dá vida numa união que dissolve e funde irresistivelmente”. Teríamos aqui uma outra descrição muito precisa do que viajantes psicodélicos experimentam no auge da Clara-Luz, como bem queriam Timothy Leary e seus colegas, pois “revelar a alma”, isso que o psicodélico promete fazer, remete a esse contato milagroso, no qual a verdade desponta nua e de toda parte: faz-se finalmente Um. A diferença em relação à concepção religiosa do transe de Santa Teresa talvez seja que a psicodelia (de Leary, Huxley etc.) não se articula a um sistema religioso, mas, tal como Rolland entende, os sistemas religiosos são como derivações discursivas e institucionais da Clara-Luz. Nesse sentido, de alguma forma estamos próximos do Mundo das Ideias platônico.

No entanto, talvez esse seja o ponto em que o problema começa. Freud ataca o sentimento oceânico naquilo que Romain Rolland lhe atribui de mais sublime: sua universalidade. O psicanalista ele mesmo não o reconhecia em si e, de toda forma, julgava “desconfortável” abordar sentimentos cientificamente (Freud, 2023a, p. 306). Em *O futuro de uma ilusão*, texto anterior ao *O mal-estar na cultura*, Freud já atacava a universalidade da experiência religiosa, num trecho que merece ser transposto na íntegra:

Não existe qualquer instância acima da razão. Se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma experiência interior que testemunhe essa verdade, o que fazer com os muitos seres humanos que não possuem uma experiência rara como essa? Podemos exigir de todos os seres humanos que utilizem o dom da razão que possuem, mas não podemos construir uma obrigação válida para todos sobre um motivo que só existe para bem poucos. Se um deles adquiriu uma convicção inabalável sobre a verdade real das doutrinas religiosas a partir de um estado de êxtase que o comoveu profundamente, o que isso significa para o outro? (Freud, 2023b, p. 261)

Que Freud é racionalista não restam dúvidas, e talvez por isso ele tenha preferido pensar que tal sensação de eternidade, na melhor das hipóteses, fosse um tipo de “visão intelectual” entrelaçada por um “matiz afetivo” (Freud, 2023a, p. 307); ou seja, a experiência racional (e emocionante) de entender que se faz parte do mundo: nada de mais, nada de menos – Freud parece considerar quase ingênuo da parte de Rolland conferir-lhe tanto valor. No que concerne à condição primária do sentimento em relação aos dispositivos da religião, para ele não parece lógico que o sentimento oceânico seja fonte de energia para empreendimentos humanos, já que não expressa nenhuma necessidade infantil. Sabemos que, para a Freud, a construção de dispositivos religiosos remete à função protetiva e ao desamparo como condição ontológica básica do humano: “Eu não saberia indicar uma necessidade tão intensa proveniente da infância quanto a de proteção paterna” (Freud, 2023a, p. 316).

Mais tarde aprofundaremos a mítica paterna freudiana, tal como sistematizada em *Totem e tabu*, mas, por enquanto, basta entendermos que, para Freud, a construção de ideais, a eleição de líderes, a devoção a Deus e o próprio respeito às leis que sustentam as trocas sociais, decorrem de uma relação ambivalente entre o amor e o medo diante da autoridade paterna – um tipo de inscrição originária e definitiva no psiquismo. Em *Moisés e o monoteísmo*, segundo Thais Klein (2023, p. 57-58), Freud considera que o desenvolvimento cultural humano, seu “avanço em intelectualidade” (ou espiritualidade), decorre de uma superação ou “abandono” da mãe, como registro inferior da corporeidade e da sensorialidade, em direção ao pai, registro racional superior. A autora situa o pensamento freudiano numa corrente muito mais vasta do pensamento ocidental moderno, que analisa o humano a partir de uma negação do corpo em direção ao “ser”, a alma ou a consciência, numa ruptura radical com o mundo não-humano (antropocentrismo).

Isso remete ao sentimento oceânico, na medida em que este parece estar vinculado a um registro radicalmente sensorial, corporal e pré-reflexivo, tal como o próprio Freud considera, a partir de um outro amigo seu, cuja “insaciável ânsia pelo saber levou às experiências mais incomuns” (Freud, 2023a, p. 316) – no fim descobrimos que uma dessas experiências é apenas a prática de ioga. Para seu amigo, tais práticas promoveriam um

afastamento do “mundo exterior” em direção à atenção às funções corporais, um componente fisiológico que poderia fazer parte de “muitas sabedorias do misticismo” (Freud, 2023a, p. 317). Freud, porém, parece resignado diante da dificuldade em trabalhar com “essas grandezas pouco palpáveis” (Freud, 2023a, p. 316) e, de forma geral, por confiar unicamente na razão como medida justa da análise do humano e do social, em contraposição ao “subjetivismo”, se assim pudermos descrever, dessas experiências religiosas interiores, tão individuais e arbitrárias.

Nesse sentido, por que ainda falar sobre sentimento oceânico para falar de psicodelia? Deveríamos considerar Freud, ou mesmo a psicanálise, incontornáveis para o debate? Logo Freud, que assume repetidamente nada saber sobre o assunto? Isso não seria um tipo de apego desnecessário? Defendo que, exatamente por não considerar Freud a palavra final sobre qualquer coisa, vale a pena buscar o desdobramento dos seus conceitos em outras direções. Acreditar na transparência de um discurso é uma atitude ingênua e até antipsicanalítica, mesmo quando – e especialmente quando – trata-se do discurso do mestre.

O contexto de enunciação de *O mal-estar na cultura* não é um contexto qualquer. Conforme Gabarron-Garcia (2023), devemos lê-lo tendo em vista pelo menos dois processos históricos: a ascensão nazifascista na Europa e os rumos conservadores que tomou a Revolução Socialista Soviética, que teriam ocasionado a dissolução da incipiente, porém promissora, disseminação da psicanálise no Leste Europeu. O autor francês contrapõe este Freud ao Freud de *O futuro de uma ilusão*, seu texto anterior, que levantava incertezas quanto aos efeitos positivos da Revolução. Nesse momento, diante do “grande experimento cultural” soviético, o psicanalista vienense se permitiu um momento de dúvida em relação ao caráter ilusório ou não da emancipação política da propriedade privada: “O que lá está sendo engendrado, pelo fato de estar inconcluso, não pode fornecer para a observação o mesmo material que nos fornece a nossa cultura há muito tempo consolidada” (Freud, 2023b, p. 238). E foi ainda mais longe, considerando pertinentes as reformas civilizacionais que pudessem diminuir o sofrimento humano:

Se justificadamente objetamos, em nosso estado atual de civilização, que ele não preenche nossos requisitos de um sistema de viver, que admite muito sofrimento que se poderia provavelmente evitar; se, de modo implacavelmente crítico buscamos expor as raízes de sua imperfeição, sem dúvida exercemos nosso mero direito, não nos mostramos inimigos da cultura. É lícito esperar que pouco a pouco lhe introduziremos mudanças que satisfaçam melhor as nossas necessidades e escapem a essa crítica (Freud *apud* Gabarrom-Garcia, 2023, p. 98).

No entanto, em 1930, Freud “já não [alimentava] grande esperança quanto ao futuro. [...] O pessimismo declarado de Freud se tingia de nostalgia e desilusão” (Gabarrom-Garcia, 2023, p. 97). Nesse sentido, Freud aprofundou suas teses sobre um inconsciente marcadamente associal, povoado por pulsões agressivas que se opõem frontalmente aos ditames civilizacionais. Como ensina Monique David-Ménard (2022, p. 232), o social em Freud é como uma máquina de inversão pulsional: “adoramos a sujeira e construímos uma sociedade limpa; sonhamos com um gozo absoluto e criamos instituições familiares e sexuais; odiamos nossos semelhantes e edificamos modos de vida comum e partilhada” (p. 232). O sujeito em Freud é confrontado por uma impossibilidade paradoxal: a de fazer coexistir sua satisfação pulsional plena dentro das relações de dependência radical que tem em relação aos outros – pessoas, objetos, instituições. Nessa disjunção se instala o mal-estar, que, como bem indica Christian Dunker (2022, p. 192), não é apenas o contrário de bem-estar, mas do próprio “estar” almejado como espaço não-contraditório de fruição, de ou felicidade, ou de sonho, ou de sentimento oceânico.

Dunker, em seu livro *Mal-estar, sofrimento e sintoma* (2022), comenta que o mal-estar é um conceito existencial que, enquanto tal, carrega a marca de uma dificuldade de expressão, por abarcar sentidos que vão desde o corpo, a doença, a indisposição, o incômodo e o embaraço, passando por toda uma série moral que inclui a aflição coletiva, a vulnerabilidade e o desamparo. De forma geral, o nexos semântico do conceito, entre o moral e o metafísico, o estético e o angustiante, se refere à própria noção do mundo como totalidade, que estaria demarcado como impossibilidade na crítica freudiana à ideia de sentimento oceânico. É como se a própria ideia de existência no mundo estivesse sujeita a um tipo de corte que a divide infinitamente, tornando sua apreensão um esforço repetitivo e angustiante de significação, da qual se desdobra o sofrimento, e que engendra formas específicas de sintoma.

No entanto, ao remeter essa ideia à própria noção de modernidade, como aprofundaremos no capítulo seguinte, percebemos, através de Dunker (2022), que a nostalgia e desilusão freudiana de que fala Gabarrom-Garcia (2023), estão remetidas a um quadro muito maior diz respeito especificamente às formas de vida modernas no Ocidente. Nesse sentido, quero propor que o sentimento oceânico funciona como um Outro da civilização ocidental, seu espaço idealizado de plenitude, um “fora” constituído a partir de uma série de exclusões que produzem um “dentro”, uma dessas exclusões sendo, enfim, a impossibilidade dos estados alternativos ou alterados de consciência. Ao mesmo tempo, tomando a ideia butleriana de que “não há um fora singular” (Butler, 2023, p. 100), proponho que o sentimento oceânico pode ser positivado e desdobrado numa multiplicidade que o transforma

numa série de outras coisas, outras experiências, não mais idealizadas, mas reais na sua contingência, no seu lugar. Concordando com Freud, de que não há como apreender a experiência no mundo enquanto uma totalidade, o que demarca uma abertura produtiva, proponho pensar que não existe apenas um único mundo. Assim, a psicodelia aparece como uma técnica de produção de outros mundos.

3 VISÕES DE UM MESMO MUNDO OU MUNDOS DE UMA MESMA VISÃO?

*You know how they always said
that light was the opposite of darkness?
It's just fire and darkness
[...]
Creating life
[...]
So, those opposites they don't exist
It's just an idea that someone told you
"It Must Change", ANOHNI¹⁰*

Temos agora, diante de nós, um quadro impossível. Pudemos ver que, entre a psicodelia e psicanálise, entre as formas de vida ocidentais e as bruxas ou certos povos ameríndios, não existe comensurabilidade. Tomando o ponto de vista ocidental, conforme pudemos delinear até o momento, certo modo de divisão e hierarquização percorre sua história a partir de um eixo vertical. Trata-se de um vício epistemológico universalizante que produz ontologias – modos de vida – fixadas.

O *cogito* cartesiano desenvolvido como teoria no século XVII, “penso, logo existo”, funciona como um aprofundamento dessa crise, exatamente no marco histórico de desenvolvimento das forças capitalistas e colonizadoras do planeta, processo que conhecemos como Modernidade. Luis Claudio Figueiredo (2018) descreve esse “regime de vida” como projeto de mundo fundado num tensionamento crescente entre a ordem (figura da atividade cultural e institucional) oposta ao caos (registro da natureza, dos fluxos, da diversidade e da variação). Vivemos, no Ocidente, um imperativo da classificação e da identificação dos tipos, espécies e categorias, um mapeamento obsessivo que revela sempre seu oposto: o atípico, o híbrido e o inclassificável, num processo infinito e fracassado que se desdobra em estado permanente de trauma.

Essa condição remete ao diagnóstico maior da Modernidade: a perda de experiência, tal como desenvolvida por Walter Benjamin (Benjamin, 1987; Dunker, 2022). Já comentamos alguns elementos que compõem o quadro proposto por Benjamin (1987) para elaborar a ideia de que as faculdades narrativas estariam em crise no advento da modernidade: (1) o desenvolvimento técnico em larga escala que dividiu o tempo e escalonou a capacidade de ferir e matar, através da massificação dos relógios e das armas de guerra; (2) a invenção da imprensa que sobrepôs a informação à imaginação; (3) a privatização dos rituais funerários, outrora públicos, que subtraiu o lugar da morte como espaço privilegiado para a transmissão

¹⁰ “Sabe como eles sempre disseram que a luz é o contrário da escuridão? / É só fogo e escuridão / (...) / Criando vida / (...) / Portanto, essas oposições não existem / É só uma ideia que alguém te contou” – tradução minha.

de sabedoria; (4) a difusão do romance como forma textual privilegiada, que valoriza a escrita, a psicologia e o comunicável, em detrimento das grandes narrativas que transmitiam, através da oralidade comum, sabedoria e conselhos; e, podemos acrescentar, (5) a divisão social do trabalho, que passou a ser comandada mais pela temporalidade industrial e menos pelo tempo dilatado do trabalho manual e artesanal — espaço-tempo propício para o compartilhamento de narrativas.

Benjamin (1987, p. 204) constrói uma imagem poética para veicular o sentido desta crise: “o tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência”. Certo estado de esvaziamento de si e do mundo é a oportunidade que instaura um espaço-tempo onírico, fluido, estranho e heterogêneo, de onde emerge um sujeito capaz de narrar — a experiência é o artesanato resultante desse processo. Entretanto, narrar depende radicalmente de haver quem escute. É quando entendemos que o sofrimento moderno gira em torno do reconhecimento: como dificuldade e como ânsia, como falta e como excesso. Não podemos narrar, ter experiências, em parte por que nossa temporalidade assusta o tédio, mas também por que nos sentimos dissociados de um registro comum capaz de nos inscrever narrativamente, nomear nossas experiências coletivamente.

Em face desse quadro, a cultura mobiliza diversos artifícios que tentam reconstituir, reconhecer e nomear o estado vago e difuso de mal-estar. É o que Dunker (2022, p. 20) propõe denominar a “razão diagnóstica”, essa “expansão dos atos, raciocínios e estratégias de inserção política, clínica e social do diagnóstico, e sua consequente ‘força de lei’, capaz de gerar coações, interdições, tratamentos e que tais”. A diagnóstica é a trama complexa que sustenta a relação entre mal-estar, sofrimento e sintoma, um tipo de processo que articula instituições, teorias, técnicas e modos de intervenção e permite que sistemas diagnósticos emergjam como estratégia de nomeação, estabelecendo critérios, causas e sentidos para o mal-estar — enquanto sintoma —, o que acaba por visibilizar/invisibilizar certas narrativas de sofrimento.

Isso quer dizer que há uma relativa particularidade na forma como cada agrupamento humano lida com os elementos característicos do mal-estar, tais como definidos por Freud em *O mal-estar na cultura* (2023a) — vulnerabilidade à natureza, precariedade do corpo e incômodo relacional —, a partir de seus elementos discursivos, mitos, ritos, objetos, técnicas e instituições. É por isso que “um sintoma não pode ser separado de seus modos de expressão e de reconhecimento social nem dos mitos que constroem a escolha de seus termos nem das teorias e dos romances dos quais ele retém a forma e o sentido” (Dunker, 2022, p. 31). Acontece que o processo colonizador, cuja forma atual recebe nomes como “globalização”,

impõe a prevalência da razão diagnóstica ocidental, o que exclui as particularidades dos modos de sofrer e lidar com o sofrimento atinentes às formas específicas de vida das comunidades locais, em favor da prática diagnóstica que circula nos dispositivos assistenciais e legais dos projetos civilizacionais do ocidente; trata-se de um processo que se desdobra num projeto ativo de colonização do sofrimento (Dunker, 2022, p. 29). Sistemas diagnósticos inteiros, cujos critérios de correlação entre elementos discursivos, práticas, instrumentos, instituições e territórios diferem radicalmente do nosso, foram e estão sendo progressivamente apagados, num progresso de desterritorialização que cresce na medida em que se prolifera como peste o vício ocidental em fazer funcionar sua máquina de classificação, seu fracasso universalizante inesgotável ou até esgotar o mundo.

Esse movimento expansivo e extrativo está calcado no pressuposto do logocentrismo como verdade transcendental. Essa lógica opera a partir da ideia de que existe um único mundo *diferentemente representado*, o que permitiria a comensurabilidade entre formas diferentes de sofrimento através da linguagem pretensamente neutra pela qual a razão diagnóstica ocidental nomeia sintomas. Ignora-se as formas particulares de nomeação, pressupondo que estas são representantes deslocados, malfeitos e errôneos de uma causalidade que só as figuras do poder-saber tal como configurado pelas instituições ocidentais podem descrever. Isso quando não apaga sistemas inteiros de razão diagnóstica, como o xamanismo ameríndio ou as práticas curativas da bruxaria.

3.1 Sofrimentos determinados e sofrimentos indeterminados

A humanidade é um delinquente. A lei é um capanga.
Richard Powers, em *A trama das árvores*.

A expressão maior do processo descrito acima é, sem dúvidas, o Manual Diagnóstico Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), cuja aspiração por se firmar como código de linguagem comum e como código jurídico pretensamente não teórico de ordenação do campo da psicopatologia (Dunker; Kyrillos Neto, 2011), submete toda alteridade às suas designações. No entanto, também falamos de psicanálise, muito embora precisemos pontuar que esta se diferencie por considerar, como condição do tratamento, a verdade local e parcial do sujeito inscrito socialmente. De forma geral, devemos pensar algumas questões antes de seguir.

Como afirmam Dunker e Kyrillos Neto (2011), o discurso psicopatológico emerge no contexto do final do século XIX, se desenvolvendo a partir de certa hibridização mais ou menos problemática entre medicina, psiquiatria e psicanálise. Ao longo do século XX os

tensionamentos entre saberes, tomados também como experiências de cuidado e formas de disciplina, foram se aprofundando, gerando o atual cenário em que o sistema diagnóstico psiquiátrico referendado pelo DSM se torna hegemônico em relação aos dispositivos psicanalíticos no quadro geral das estratégias institucionais do cuidado em saúde. Segundo os autores, essa “parceria” teria durado até a Segunda Guerra Mundial e, a partir da criação do primeiro DSM, em 1952 — e ao longo das novas versões —, o afastamento teria se tornado progressivo: “Tende-se, dessa forma, a substituir a escuta clínica do sujeito pela pesquisa de anomalias comportamentais que a referência ao conformismo social transforma em sinais de patologia” (Dunker; Kyrillos Neto, 2011, p. 10).

A psicopatologia teria sido subsidiária de certos modelos ocidentais de classificação (integração de conceitos como tipo, quadro e grupo, derivados da antropologia filosófica) e de ordem (integração de conceitos clássicos como evolução, transformação e progresso, derivados da filosofia da história enquanto disciplina). No entanto, a psicanálise freudiana teria sido avessa à sistematização e classificação exaustiva da psicopatologia. Joel Birman (2021) indica haver uma sobreposição de dois modelos distintos dentro da teoria freudiana: (1) fisicalista e mecanicista, que apontaria para uma tentativa de inscrição da psicanálise dentro do discurso científico, marcadamente em suas teorizações metapsicológicas; (2) responsável pela ruptura radical com o modelo médico, que encarava o adoecimento dentro da chave da história, do sentido e da linguagem.

Nesse sentido, a metapsicologia se apresentaria como um esforço de compensação da classificação no interior da psicopatologia psicanalítica, o que permitia um diálogo entre psicanálise e psiquiatria:

O recurso à psicopatologia em psicanálise baseia-se na apresentação de casos que funcionam como modelos ou paradigmas que permitem definir as relações de ordenamento entre os signos patológicos. Dessas relações se pode inferir secundariamente potenciais classificações. Estas devem se ajustar e se submeter à força do ordenamento cujo núcleo é a noção de causalidade (antropologia filosófica) ou de determinação (filosofia da história) (Dunker; Kyrillos Neto, 2011, p. 4).

Assim, o discurso psicanalítico caminha entre a escuta do caso particular e sua sistematização metapsicológica a partir de conceitos como pulsão, desejo, Eu, Isso, Supereu, Outro, Complexo de Édipo etc., na busca por engendrar um edifício teórico capaz de operacionalizar o tratamento de novos casos particulares e, portanto, produzir outras articulações conceituais. Isso permite, de um lado, inscrever o sujeito na sua história, ao mesmo tempo em que o remete às estruturas, configurações ou organizações pré-estabelecidas

— potencialmente abertas ao contexto, ao local e à diferença. Isso depende não só de que tipo de inflexão será valorizada na condução do caso, como também do tipo de recurso que será implementado à teoria: se ao seu caráter determinista — ordenador e classificador — ou à sua abertura para a apreciação da indeterminação e da incerteza como operador de base para a escuta.

Se correlacionarmos o surgimento da psicanálise como técnica interventiva de cuidado ao seu registro histórico, podemos pensar que a sua gramática se insere dentro do quadro da Modernidade e busca nomear suas formas de sofrimento. Nesse sentido, poderíamos pensar que a diagnóstica psicanalítica funciona a partir do entendimento de que a indeterminação da experiência, condição ontológica do humano moderno diante da dissolução das formas de vida totais caracterizadas pelas sociedade pré-modernas, no ato de ser relatada e inscrita num discurso a ser sistematizado por um analista, repetiria certos signos que demarcariam formas específicas de sofrimento na relação do sujeito com o social. Assim como o sonho em si é diferente do seu relato — apenas este analisável —, a experiência seria inapreensível enquanto tal, e sua discursividade seria a chave pela qual o analista poderia encontrar as repetições e sistematizá-las, classificá-las e ordená-las, encontrando, aí, os grandes modelos sociais de sofrimento. No entanto, a psicanálise e seus compromissos políticos, suas vinculações discursivas e suas inscrições históricas no campo da cultura — intimamente, da cultura europeia — acabam por privilegiar, na maior parte das vezes, certas perspectivas sobre a determinação do sofrimento.

Quero dizer que, embora a psicanálise possa, a partir da sua técnica, escutar determinações mais amplas e heterogêneas quanto à racionalidade ocidental, sua teoria está atrelada a certa perspectiva parcial, que se revela quando essas determinações se tornam sempre as mesmas: “você sofre pela falta estrutural”, ou “a mulher sofre da inveja do pênis”, ou “você sofre por não ter alcançado a maturidade genital da sexualidade” etc. Isso porque a “falta estrutural”, a “inveja do pênis” ou a “fase genital” são ideias historicamente determinadas que, ao mesmo tempo em que visibilizam certas narrativas de sofrimento, invisibilizam outras, e podem, nesses atos diagnósticos, submeter toda a heterogeneidade e indeterminação da experiência às formas discursivas hegemônicas, perdendo de vista a multiplicidade que a própria teoria tem o potencial de positivar. Ou seja, a psicanálise precisa ler o próprio inconsciente.

Dunker (2022, p. 219-235), tomando como ponto de partida o diagnóstico benjaminiano da perda de experiência da Modernidade, o desdobra em dois tipos menores que pensam esse “núcleo vazio” e traumático a partir de duas frentes distintas: (1) como *excesso*

de experiências improdutivas de determinação e (2) como déficit de experiências produtivas de indeterminação. No primeiro caso, o sofrimento moderno se refere ao abalo das formas comuns de organização social, em especial pelo decaimento da figura da autoridade centralizadora da lei – seja o líder da comunidade, o pai da família ou mesmo o soberano –, como Outro que articula o lugar do sentido, da linguagem e da experiência. Diante disso, os empreendimentos de reconstituição da experiência seriam, de um lado, reiteradas tentativas de reestabelecimento da ordem (desenvolvendo narrativas de sofrimento de determinação) que, por outro, projetam sempre seu fracasso, instaurando a incerteza e a confusão (produzindo narrativas de sofrimento de indeterminação). As figuras maiores da experiência no primeiro diagnóstico são a “desconfiança, [o] sentimento de solidão e [a] insegurança social” (Dunker, 2011, p. 123). Valoriza-se, nessa chave, as relações insuficientes ou exageradas do sujeito com a lei social e com os limites, entre a falta e o excesso.

O texto do psicanalista brasileiro Hélio Pellegrino “Pacto edípico e pacto social (da gramática do desejo à sem-vergonhice brasileira)”, de 1983, ao meu ver, representa bem o que significa uma diagnóstica que pensa o sofrimento por essa chave. Situando o pai como o primeiro representante da “Lei da Cultura” para a criança, Pellegrino (1983) busca explicar a “sociopatia grave” do “caso brasileiro”, como uma reencenação do dilema edípico em decorrência da falha do pacto social. Se “o Édipo obriga o ser humano a superar a infância, isto é, sua dependência à mãe e ao desejo dela”, a Lei Paterna da castração (tabu do incesto) realiza um “segundo nascimento — a segunda expulsão do paraíso” (Pellegrino, 1983), dessa vez em direção à sociedade e aos seus ordenamentos, como Lei da Cultura:

A Lei existe, não para humilhar e degradar o desejo, mas para estruturá-lo, integrando-o no circuito do intercâmbio cultural. A estrutura edípica representa a gramática elementar do desejo, a partir de suas regras vai ser possível a articulação do discurso desejante. [...] o Édipo deve representar a constrição essencial que vai permitir ao desejo desferir seu vôo (Pellegrino, 1983).

A renúncia ao desejo pleno é paga com a inscrição cultural a partir do nome próprio, que dá acesso às estruturas de parentesco e ao sistema simbólico. Assim, o pacto edípico dá lugar ao pacto social, que pode confirmá-lo ou contradizê-lo, ponto no qual Pellegrino incide sua crítica à civilização tal como ela nos aparece: a partir da forma do capitalismo. O capitalismo se serviria perversamente de um grau a mais de repressão — uma “sobre-repressão” excessiva em relação à renúncia básica exigida filogeneticamente para a formação social. Isso produziria revolta, trazendo à tona a agressividade e o desejo incestuoso que, lá atrás, havia sido desviado de sua meta, em direção ao trabalho comum. A esse cenário

existiriam duas saídas: (1) uma saída revolucionária, que romperia com o pacto social, mas não com o Édipo, reafirmando o contrato com o Pai simbólico na direção de uma sociedade mais justa e bem determinada, a partir de valores mais adequados; (2) uma saída perversa, em direção ao caminho da delinquência pré-edípica e incestuosa, como o autor enxerga ser o caso em muitos exemplos brasileiros que o autor não determina muito bem.

A partir desse quadro, podemos perceber alguns elementos característicos dessa forma diagnóstica psicanalítica, aqui exemplificada pelo texto de Pellegrino. Ela interpreta “um ponto de vista particular” como universal, a saber: o ponto de vista do modo neurótico de estar no mundo, tomado como “modelo e meta da condição de sujeito”, nos enlaces e desenlaces do processo de simbolização e de relação com os objetos (Dunker, 2022, p. 329). Outras estruturas psíquicas, como a psicose e a perversão, são a ela remetidas como déficit de simbolização e de inscrição da Lei Paterna — como modelo da Lei Cultural, nos termos de Pellegrino (1983). Temos de nos atentar, ainda, para a prevalência de certa configuração “teatral” que toma o homem como protagonista da “cena teórica” fundante do social (Rivera, 2023), sendo o “menino” o herói central da jornada edípica.

Apesar de termos, na própria imagem do Édipo, a emergência de três personagens — o filho, a mãe e o pai —, é a perspectiva paterna, como representante da lei, que oferece o modelo identificador ao filho, que deverá se desenvolver à sua imagem e semelhança, sob o risco constante de ser excluído para as zonas abjetas do tecido social. Se a intencionalidade da lei é significar o mundo ao modo da exclusão, separando a utilidade da inutilidade, o aceitável do inaceitável e, em última instância, o normal do anormal, sua perspectiva enxerga a multiplicidade como desordem e a desordem como perigo. O momento pré-edípico, na sua fúria desejante, surge como fragmento perdido de liberdade que retorna como idealização de um “antes” pré-simbólico no qual haveria harmonia entre os sexos. É nessa chave que a alteridade é, ao mesmo tempo, excluída e fetichizada, mantida sob posse do sujeito como objeto secreto e perturbador, projetado sobre o outro como ameaça. É isso que Butler (2023) designa como “o abjeto”:

[...] essa matriz excludente pela qual os sujeitos são formados requer a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são ‘sujeitos’, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘não-vivíveis’ e ‘inabitáveis’ da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para circunscrever o domínio do sujeito. Essa zona de inabitabilidade vai constituir esse lugar de pavorosa identificação contra a qual – e em virtude da qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação por autonomia e vida. Nesse sentido, o sujeito é constituído por meio da força de exclusão e abjeção que produzem um

exterior constitutivo para ele, um exterior abjeto que é, afinal, ‘interior’ ao sujeito como seu próprio repúdio fundacional (Butler, 2023, p. 18).

É por isso que as críticas antipsiquiátricas, decoloniais, pós-coloniais, raciais, de gênero, classe e de sexualidade são essenciais para combater os potenciais “abjetificadores” da psicanálise. Essas teorias, ao positivar os sujeitos que, em face da matriz excludente ocidental, se tornam “quase sujeitos” ou “quase humanos”, revelam que os mitos fundadores da psicanálise, além de extremamente parciais, são insuficientes e politicamente conservadores. Elas suspendem o véu que estabiliza as grandes noções da psicanálise, apresentando regimes de vida que se diferem radicalmente daqueles que seus esquemas pressupõem. Essas ideias se tornam, assim, oportunidades de transformação da psicanálise, ao modo de uma leitura do inconsciente de seus discursos.

No entanto, também podemos prestar atenção no segundo sentido do diagnóstico de Benjamin — o de que sofremos pela falta de experiências realmente produtivas de indeterminação — e ver onde isso nos leva. Aqui, o mal-estar se refere à impossibilidade ou à dificuldade de coabitar espaços heterogêneos de experiência — inclusive se refere à própria impossibilidade de sonhar, como paradigma para a experiência. Se o mundo moderno, por um lado, abriu espaço para a heterogeneidade, por outro, ela não pode ser circunscrita, nem experimentada, daí que as figuras maiores desse diagnóstico aparecem na forma de “inadaptação, sentimento de vazio e valorização da anomia social” (Dunker, 2011, p. 123).

Os pactos sociais, nessa chave, aparecem menos como medida justa ou como ideal regulatório ao qual se deve aspirar e mais como fonte de mal-estar, por revelarem sempre sua parcialidade, mesmo quando se afirmam universais. Por isso que “a origem do sofrimento de indeterminação reside na rejeição patológica da realidade social e na autonomização ou na absolutização de modelos incompletos de liberdade” (Dunker, 2022, p. 227), recaindo numa individualização que repete o gesto determinador. Pellegrino (1983) aponta para esta questão quando afirma o gozo “sobre-repressivo” do regime capitalista contra o qual seria preciso e necessário se opor para construir outra sociedade, mas a perde de vista afirmando uma Lei Paterna mítica que o corrige (Pellegrino, 1983). De alguma forma, a indeterminação em muitas diagnósticas ocidentais é sempre remetida à determinação, pois a estratégia para lidar com o sofrimento moderno — uma estratégia tingida de “nostalgia e desilusão” (Gabarrom-Garcia, 2023, p. 97) —, se torna a aspiração por “um retorno regressivo a uma comunidade onde a determinação da lei seja estável” (Dunker, 2022, p. 226).

Porém, a figura da indeterminação insiste, pois ela representa o solo sobre o qual experiências incertas se agrupam na sua aspiração por reconhecimento. Devemos, portanto,

pensá-las mais do ponto-de-vista de sua produtividade e menos na sua relação com a lei. As duas formas de sofrimento aparecem articuladas: (a) na medida em que exigem reconhecimento e (b) na medida em que a determinação parece sobrevalorizada, mas também (c) na medida em que a indeterminação parece suprimida, o que nos faz pensar que não só o reconhecimento eficaz, mas também o desconhecimento eficiente deve ser levado em consideração na diagnóstica do mal-estar: “sofremos tanto por não conseguir nos tornar indivíduos quanto por só poder imaginar a realização de nossa vida como indivíduos” (Safatle *apud* Dunker, 2022, p. 230).

Assim, se os espaços abjetos são negativados pelo tipo de subjetivação vertical a que somos submetidos, mas permanecem “densamente povoados” (Butler, 2023, p. 18) por subjetividades proliferantes, positivar outras formas de estar no mundo é tentar escapar do fetichismo que identifica alteridade à anomia. Devemos reconhecer a anomia como uma imagem insistente da própria tentativa de universalização e estabilização da Lei, sua capacidade de sempre instaurar estados de exceção no interior mesmo do sujeito, como seu exterior fantasmático.

Assim, podemos pensar que o reconhecimento demandado pelo sofrimento de determinação é a partilha eficaz dos espaços, enquanto a demanda positiva do sofrimento de indeterminação é a produção de espaços eficazes de partilha. No primeiro caso, a indeterminação é vivida como fracasso e como anomia; no segundo, a determinação é sentida como violência e congelamento do viver. Sabemos que o mal-estar se situa na disjunção entre o privado e o público, o individual e o coletivo, nos espaços vazios que se tornam cada vez mais expropriados pelas tecnologias que absorvem sua difusão em forma de consumo, o que torna cada vez mais difícil não apenas se reconhecer de forma eficaz, como também se desconhecer de forma eficiente. Vivemos nessa dupla injunção traumática.

No entanto, parece que as nossas lentes disponíveis para enxergar o sofrimento segue sobrevalorizando o reconhecimento, no que se revela a miríade confusa de diagnósticos e nomeações cada vez mais insólitas para determinar o que se é. Como se estivéssemos constantemente antecipando os limites ao invés de experienciar a abertura desconhecida. Nesse sentido, devemos nos perguntar se a psicanálise não deveria estar um pouco menos preocupada com a interpretação dos sonhos e das experiências e mais com o ato de sonhar e de experienciar. Para isso, é necessário que as fronteiras que demarcam o nosso pensamento ocidental calcado no antropocentrismo, no esquecimento do corpo em direção ao ser, no esquecimento do local em direção à universalidade, sejam suspensas. Sentimos necessidade de espaços alternativos à consciência classificatória ocidental.

3.2 O sentimento oceânico é um ecossistema em fúria

Como comentei ao final da seção 2, o sentimento oceânico pode ser lido como um Outro do Ocidente: a figura prometeica de sua pacificação plena. Em certo sentido, a crítica de Freud se mostra pertinente quando revela que, por trás dessa figura divina, reside um esforço de compensação das condições materiais de sofrimento que a civilização produz sobre os sujeitos. Assim, podemos entender, por exemplo, a relação sintomática que se estabelece no uso de “medidas paliativas”, dentre as quais as substâncias entorpecentes se destacam — ao lado das “distrações poderosas” e das “satisfações substitutivas” —, como forma de suportar os desígnios culturais (Freud, 2023a, p. 318-319).

Néstor Perlongher (2022, p. 29) está, de certa forma, indo ao encontro dessa análise quando afirma a existência de uma “demanda de êxtase” mal-ajambrada na nossa sociedade, decorrente de sua atual configuração desiludida. A própria toxicomania, o uso repetitivo e mortífero de drogas, pode ser pensada como a tentativa de assegurar uma relação plena com o Outro, pensado aqui como a alteridade-enigma que questiona o sujeito sobre sua posição no mundo:

O verdadeiro toxicômano é aquele que está assujeitado ao gozo do Outro, que é adaptado e obediente ao comando do Outro, no sentido de que o Outro o faz de coisa para gozar: sustenta um discurso obliterado, coagulado na nomeação “Sou um toxicômano”, identidade própria que o ancora na versão imaginária que compõe seu discurso, obviamente, sem denotar o sujeito da enunciação (Almeida, 2010, p. 50).

Tudo isso parece conforme à situação moderna, inscrito nas narrativas de sofrimento disponíveis, marcadamente diagnosticadas a partir da ideia de que o nosso sofrimento decorre de um excesso de experiências improdutivas de determinação. O sentimento oceânico, assim, parece uma aposta cruel e arriscada (quase trapaceira) de resolver o que é da ordem do impossível. No entanto, quando nos atentamos para as pesquisas clínicas que, atualmente, têm demonstrado a surpreendente utilidade das drogas psicodélicas para o tratamento de quadros clínicos que vão desde a depressão refratária, passando pelos transtornos de estresse pós-traumático e, enfim, chegando às toxicomanias ou drogadições, podemos pensar que as drogas podem ir além do circuito de prazer/desprazer a que Freud as submeteu em sua leitura.

Se nos damos conta de que a ação das drogas psicodélicas não se restringe ao seus efeitos orgânicos, mas que elas funcionam como “chaves químicas” (Rodrigues, 2014, p. 76) que oportunizam um tipo de abertura do próprio organismo para outros modos de

funcionamento, podemos entender que o efeito terapêutico dos psicodélicos reside na sua capacidade de produzir experiências. É assim que, para além do paradigma da toxicomania, a psicodelia se inscreve em um registro que não pode ser resumido à perspectiva moralizante do uso de drogas como falta — de Deus, de controle, de regras — ou como excesso — de revolta, de gozo, de subversão —, mesmo que as singularidades do caso a caso possam particularizá-las como impasse em torno dos limites ou da lei. Existe no sentimento oceânico um impasse para além do princípio do prazer que não encontra sempre a morte como figura da repetição. Isso porque, apesar de não sabermos, a morte não é só o retorno ao inanimado, como queria o biologismo de Freud (2010c), mas um processo de transformação, que libera do corpo, pensado como identidade, os fluxos represados, transformando-o em outras coisas. Todas essas coisas, por sua vez, se animam e ganham vida, num espaço-tempo tão heterogêneo quanto o sonho, nos fazendo recordar de um tempo em que não só o Eu humano, bem determinado e autorreferido, tinha agência — capacidade de agir —, mas estava enredado numa trama complexa através da qual negociava com alteridades e registros radicalmente vivos e animados.

Não estou dizendo que o Eu seja descartável, até porque o Eu se reintegra ao fim do percurso psicodélico. Estou buscando aprofundar, no lastro de Lacan (2010, p. 66), a ideia do Eu como um objeto imaginário que sobrevive à dissolução. Afinal de contas, o sujeito é capaz de narrar uma experiência mesmo quando o Eu perde sua consistência. Lacan ([1954-1955] 2010, p. 59) nos diz que “o eu, função imaginária, só intervém na vida psíquica como símbolo. Utiliza-se o eu como o Bororo utiliza o papagaio. O Bororo diz [*eu*] *sou um papagaio*, só dizemos [*eu*] *sou um eu*. Isso tudo não tem a menor importância. O importante é a função que isto tem”.

Isso quer dizer que nós, diferentemente dos Bororo, não podemos mais nos identificar com qualquer coisa além do nosso Eu. Como afirma Monique David-Ménard (2022, p. 99), Freud buscou realizar uma genealogia da consciência cartesiana para expandi-la, sem negá-la, postulando o inconsciente não como uma outra cognição para além da racionalidade, um outro conhecimento, mas como um tipo de operação identificadora, “uma relação imediata consigo mesmo na condição de outro”. Acontece que o afastamento das figuras da alteridade do campo do humano na forma do antropocentrismo circunscreveu a trama identificadora moderna às poucas figuras possíveis: nós mesmos, na condição de outro. Vemos aqui que a influência psíquica das organizações sociais está para além de qualquer voluntarismo que poderia simplesmente desfazê-las num ato de reconhecimento de outros regimes de vida. Como a identificação é imediata, não se trata de querer se identificar com os Bororo para

poder se identificar com os papagaios ou qualquer outra forma de vida — ou mesmo buscar usar drogas para se tornar um xamã. Tratar-se-ia, antes, no nosso caso, de experimentar se desconhecer, tal como num processo analítico, para entender quais tipos de identificações estão, ao mesmo tempo, sendo mantidas e recusadas pelo sujeito e pelo social, como David-Ménard (2022) propõe em torno da ideia de propriedade privada.

Segundo a autora, nossas sociedades modernas, através do direito, codificam um uso aparentemente insuspeito da propriedade como dotada de *vontade*. Esse processo decorre da ideia de “posse”, como estabelecimento de um lugar e/ou de um objeto de uso (ser dono de algo) e se efetua a partir da propriedade como ato jurídico que instaura uma relação exclusiva entre vontade do sujeito jurídico e coisa (lugar ou objeto):

A tomada de posse (*Besitznahme*) é o fato de fazer sua, pelo modo como você se serve dela, uma coisa da qual você é juridicamente proprietário: a atribuição de valor a um terreno, a um comércio, a um instrumento, o uso contínuo de alguma coisa. Isso acomoda materialmente uma à outra a vontade e a coisa: habitar uma casa, saber valer-se de um instrumento complexo etc. (David-Ménard, 2022, p. 90-91).

Monique David-Ménard está interessada no *animismo* codificado e excluído pelo “nosso” discurso jurídico ocidental, mas é importante recordar que esse “nós” ocidental só se estabelece a partir de uma identificação negativa e abjetificante com o Outro da colonização: os não-modernos. A própria ideia de “animismo” é uma dessas faces do Outro colonial, uma forma de tentar circunscrevê-lo, a partir de um reducionismo não só epistemológico, como ontológico. Mas vejamos o que é, afinal, “animismo”.

O animismo é um conceito antropológico que remonta ao resgate de Edward Burnett Tylor, antropólogo britânico do século XIX, de um conceito do filósofo, médico e químico alemão do século XVIII, Georg Ernst Stall. Seu uso busca descrever a crença geral em seres espirituais (Dunker e Lopes, 2024) e, na antropologia atual, tem sido usado, junto à ideia de sacrifício e de xamanismo, para descrever os laços sociais de certos grupos amazônicos, como os yanomami, assim como antigas sociedades costeiras, como os tupinambá e os tupiniquim (Dunker, 2022, p. 114).

Como comenta Eduardo Viveiros de Castro, o conceito de animismo é uma generalização dos dispositivos conceituais de povos indígenas (Viveiros de Castro, 2018) pelo ponto-de-vista do colonizador. A nascente antropologia evolucionista no século XIX, em sua busca por comparar processos evolutivos gerais da humanidade, produziu diversas ferramentas, dentre elas o animismo, para teorizar sobre as sociedades “primitivas”. Perceba-se, desde já, que o termo utilizado para nomear essas sociedades indígenas do Novo

Mundo só faz sentido em comparação com o que seria “moderno”, ou seja, a civilização europeia, berço dos intérpretes evolucionistas.

Existe um movimento ambíguo na descrição das sociedades primitivas como animistas, pois este conceito serviu para, ao mesmo tempo, estabelecer o fundamento comum da condição religiosa universal da humanidade, o que aproximaria primitivos e modernos e, também, como elemento de comparação, que estabeleceria suas diferentes formas de expressão, atribuídas ao progresso ou falta de progresso entre sociedades não-modernas e europeus civilizados (Dunker; Lopes, 2024). O discurso teórico, portanto, dispondo da noção de animismo, é um dos métodos pelo qual se produz o Outro da colonização como menos evoluído — animista (Stengers, 2017) —, dada sua crença “ingênua” nos espíritos, enquanto os colonizadores seriam mais evoluídos — racionais —, por disporem de critérios para diferenciar o que seria ou não animado: o que seria ou não humano.

Assim, Monique David-Ménard (2022) — assim como Freud, de certa forma, como pretendo descrever a seguir – nos ajuda a perceber “nossa” própria selvageria, quando nos pensamos tão racionais, “nossa” capacidade de dizer que uma Inteligência Artificial possui intenção, o mercado financeiro possui intenção, enquanto temos dificuldade de entender a intencionalidade de um gato, um cachorro, uma planta ou uma montanha. Mas sugiro pensar que o tipo de transformação que as drogas psicodélicas operam vai ainda mais longe do que revelar “nossa” *matrix* ocidental. As drogas são objetos extremamente mágicos por abrirem camadas infinitas de decodificação e de programação das experiências prescritas. Elas rompem os binarismos do pensamento dedutivo, diluindo as fronteiras — necessárias ao cotidiano —, que delimitam o que é sujeito e o que é objeto, o que é Eu e o que é Outro; elas revelam a multiplicidade ontológica, a multiplicidade das formas de vida possíveis.

Ao comentar o uso de ópio e do haxixe por escritores europeus do século XIX, Sadie Plant (2001) apresenta que sonhos orientais marcaram, com horror e com fascínio, muitas dessas experiências intoxicantes. Os usuários tinham acesso à imagens orientais inscritas na codificação de suas subjetividades européias, cujo processo formativo se deu em oposição à construção de um Outro Mundo Oriental. Como vimos antes, a própria ideia de “drogas” remete à esse passado onde o estabelecimento das fronteiras entre o “aqui” ocidental, se consolidou a partir de um “lá” oriental. A diluição das barreiras pode ir tão longe ao ponto de apresentar ao sujeito alteridades historicamente dissociadas do seu Eu soberano.

Diante de tudo isso, as drogas psicodélicas se revelam como oportunidades pregnantas de sentido para que a psicanálise possa repensar o mal-estar moderno como efeito de um déficit de experiências produtivas de indeterminação. Sua eficiência parece estar muito mais

referida ao espaço que permite (ou não) que essas experiências de desconhecimento sejam reconhecidas, ou seja, possam existir positivamente, do que à mera ação da substância, o que deve nos levar a considerar os espaços na formação das subjetividades. No entanto, entendendo que o espaço é constituído por formas de exclusão, cabe perguntarmos sobre o fora que invade o dentro, bagunçando sua distinção e revelando que aquilo que foi excluído para estabelecer a ordem dominante pode parecer muito diferente de perto, em relação à imagem que criamos de longe.

Assim como o animismo — esse dispositivo conceitual colonial — se desdobra diferentemente quando nos aproximamos de fato dos modos de vida indígenas — que vivem, para nós, sob a alcunha desse “primitivismo” mágico e irracional, como veremos nas próximas sessões —, quero argumentar que também o sentimento oceânico não é uma imagem assim tão simples. Tânia Rivera (2023), ao comentar o conceito, diz que ele foi “denegado” por Freud. Afinal, por que Freud gastaria tantas linhas em um de seus principais textos a conceituar uma experiência que ele, no fim, rejeita? “(...) se lhe parecesse realmente inutilizável e equivocada a ideia de sentimento oceânico, não passaria tanto tempo discutindo-a” (Rivera, 2023, p. 56). A autora realiza sua crítica a Freud no contexto de um trabalho sobre sonhos e arte pensados como meios de transmissão de desejos, onde as fronteiras entre os indivíduos se alteram permitindo uma forma de enlaçamento social diferente da formação das massas, em torno do líder. Estamos na dimensão do contágio e da transmissão, da multiplicidade — da arte ou da magia, se quisermos. Um registro da linguagem que não depende constantemente de leis ou de regulamentos específicos e determinados, mas que se expressa exatamente quando essas leis e regulamentos afrouxam um espaço indeterminado por onde se pode circular. Para entendermos melhor a psicodelia, precisamos aprender com aqueles outros que estão a par da potência mágica e contagiosa das drogas: os “animistas”, que se revelam exímios viajantes por estas regiões de permuta acelerada que são os estados alterados de consciência.

Ao atravessarem as fronteiras, diferentemente de “nós”, que buscamos sempre um território para ocupar e uma alteridade para se apropriar, os “animistas” se revelam *perspectivistas*, pois, no seu imperativo diplomático, entendem que as alteridades são, em si, dignas de respeito e de temor — humanas, afinal —, o que implica numa contaminação arriscada por esses outros:

O xamanismo amazônico, como já se disse, é a continuação da guerra por outros meios. Isso porém nada tem a ver com a violência em si mesma, mas com a comunicação — uma comunicação transversal entre incomunicáveis, uma

comparação perigosa e delicada entre perspectivas onde a posição de humano está em perpétua disputa (Viveiros de Castro, 2018, p. 171).

Nesse sentido, o sentimento oceânico, esta imagem idealizada em Freud, surge como um ecossistema em fúria: não é a garantia da unidade da alma, como deseja o ocidente, que está em questão, mas o agenciamento conflituoso entre diversos pontos-de-vista que não são comensuráveis entre si. É o lugar, como multiplicidade, que incide sua força sobre o Eu. Porém, seguindo o ponto-de-vista ocidental para desdobrá-lo em outros, seguiremos o rastro da antropologia freudiana, para revelar suas potencialidades e insuficiências e pensar, mais que outras imagens do mundo, outros mundos radicalmente heterogêneos ao nosso.

3.3 Freud I: totemismo e tabu

Sabe-se que Freud realiza uma captura psicanalítica do tema do animismo que se desdobra com grande relevância, principalmente, em três de seus trabalhos: *Totem e Tabu*, *O Infamiliar* e *Questão sobre uma visão de mundo*. A teorização freudiana segue o rumo dessa aproximação/afastamento entre primitivos e modernos. Em *Totem e Tabu* ([1913-1914] 1996) Freud lança mão de uma comparação entre os modos de vida indígenas, mais especificamente seus modos de relação com os tabus — como paradoxo perigoso entre o sagrado e o profano — e o totem — como articulador filiativo de cada clã — para pensar os modos neuróticos (modernos) de adoecimento. A figura da criança funciona mais ou menos como um mediador entre essas condições subjetivas e o texto nos propõe pensar como a organização social e religiosa “primitiva”, erigida em torno do totem, incide ainda hoje sobre nossa civilização: “Faz-se neste livro uma tentativa de deduzir o significado original do totemismo dos seus vestígios remanescentes na infância — das insinuações dele que emergem no decorrer do desenvolvimento de nossos próprios filhos” (Freud, 1996, p. 18). Primitivo, infantil e neurótico se contrapõem ao adulto civilizado como um certo ideal normativo que sustenta boa parte do edifício teórico freudiano.

Como dito anteriormente, o totem possui relação com a filiação, ou seja, com a ancestralidade comum de membros de um clã (grupos pertencentes a determinadas tribos), trazendo um contorno social para estes grupos em relação ao seu exterior:

Em primeiro lugar, o totem [representado pela figura de um animal, vegetal ou fenômeno natural] é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos (Freud, 1996, p. 22).

Sendo enigmático, sagrado, o totem exige regras em torno de si. Sendo um animal ou vegetal, não se pode comê-lo, sendo um fenômeno natural, não se pode tirar proveito dele — a não ser em momentos festivos específicos, quando esta restrição é profanada.

Outro fator que situa o totem no nível da organização social é a exogamia que ele sanciona, ou seja, a proibição de relações matrimoniais entre membros de um mesmo clã totêmico (incesto). A violação deste pacto é muitas das vezes, como nos conta Freud, punida com a morte, sendo uma situação que mobiliza todo o clã, como uma espécie de “culpa compartilhada” pelo ato transgressor, exigindo vingança para evitar mau agouro advindo do totem. Toda uma miríade afetiva é produzida em torno dessa proibição, gerando uma ambivalência afetiva intensa dentro das relações sociais:

Para essas pessoas um encontro a sós entre um homem e uma mulher conduz naturalmente a uma intimidade imprópria entre eles. (...) a possibilidade de incesto parece ser uma tentação na fantasia, mobilizada pela ação de laços vinculantes inconscientes (Freud, 1996, p. 30).

Freud mobiliza indiretamente a mítica edipiana para fazer uma correlação entre a infância e o totemismo dessas sociedades, teorizando a neurose como persistência dessa infantilidade primitiva no psiquismo inconsciente do adulto:

A psicanálise nos ensinou que a primeira escolha de objetos para amar feita por um menino é incestuosa e que esses são os objetos proibidos: a mãe e a irmã. Estudamos também a maneira pela qual, à medida que cresce, ele se liberta dessa atração incestuosa. Um neurótico, por outro lado, apresenta invariavelmente um certo grau de infantilismo psíquico (Freud, 1996, p. 35).

Temos, aqui, a articulação entre totem e tabu. É o tabu com seu caráter *infeccioso* que confere poder ao totem e, no limite, a toda figura de autoridade. Esta característica tem a ver com sua transmissibilidade, o que explica a culpa compartilhada vivida pelo grupo diante do ato de profanação.

Para explicitar o mecanismo do tabu, Freud lança mão da ideia de *mana*, o poder mágico que habita diferentemente os seres do universo, sendo alguns portadores de mais e outros de menos *mana*. Os indivíduos especiais, os estados excepcionais e as coisas misteriosas são carregadas de tabu, enquanto os indivíduos comuns, os estados ordinários e as coisas acessíveis possuem carga baixa dessa energia (Freud, 1996, p. 40). Assim, portanto, tabu fala de proibição e de poder, dos limites que não podem ser transpostos sem consequências graves para o corpo social e pessoal, fala da estabilização da autoridade em determinadas figuras e, como a leitura psicanalítica de Freud desvela, do desejo que torna

esses limites fontes de “medos irresistíveis” e de tentações e essas autoridades fontes de constante suspeita ambivalente.

Encontramos, neste ponto, o modelo da neurose obsessiva como vestígio primitivo, na modernidade, dos mecanismos psíquicos evocados pelo tabu: “a base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente” (Freud, 1996, p. 49). Esse conflito permanente e, por isso, contagioso, se desloca pelos diversos horizontes psíquicos, com suas figuras e objetos “impossíveis”, “até que finalmente o mundo inteiro jaz sob um embargo de ‘impossibilidade’” (Freud, 1996, p. 45). Os neuróticos, assim como os primitivos, buscariam se proteger dos próprios desejos associais por meio de rituais paradoxais de sacralização e profanação de certas figuras e relações sociais. Seria, de certa forma, o próprio desejo associal — recalcado — a fonte da vinculação social, ideia que produz o mito do assassinato do pai da horda primeva.

Esse “mito científico”, como Freud o descreve numa carta para Sándor Ferenczi, oscila entre o fato histórico concreto e a realidade psíquica, entre uma “realidade prática tornada inconsciente” e um “fato imaginário que captura algo essencial do real” (Koltai, 2010, p. 21). A pretensa universalidade do Complexo de Édipo estabilizaria essa contradição, tornando o totem, fruto do parricídio original, numa condição humanizadora, quase num “método” de passagem entre a Natureza e a Cultura (Klein; Ferreira; Vertzman, 2023). Mas em que consiste tal mito?

Inspirado pelas ideias de Charles Darwin, de que as primeiras sociedades humanas seriam formadas por grupos ou hordas em torno de um macho mais velho, mais forte e ciumento, Freud constrói uma certa narrativa. O macho, ou pai da horda primeva, dada suas condições físicas, consistiria num tipo de autoridade total que tomaria para si, através da força, todas as mulheres do grupo, expulsando os outros machos, seus filhos. Esses irmãos exilados, em dado momento, reuniriam seus “pequenos poderes” na execução de um assassinato coletivo do pai, instaurando uma espécie de lei menos autoritária e mais democrática. Para estabelecer este novo laço social seria necessário que nenhum dos irmãos acesse ao lugar de poder irrestrito ora operado pelo pai morto, sendo, assim, erigido o totem como função simbólica que demarcaria este impedimento. A culpa seria, portanto, um articulador social necessário à nova configuração grupal, uma culpa que pretensamente impediria a injunção tanto de matar, quanto de praticar o incesto; ou seja, impediria a onipotência. Com o tempo, esta culpa consciente, fruto do ato real de tomada de poder, seria tornada inconsciente, organizando na base as proibições e permissões sociais. A ritualização do sacrifício totêmico seria, portanto, a repetição do assassinato e, além disso, a consolidação

do vínculo entre os irmãos (Birman, 2021, p. 150) através de uma identificação coletiva com o pai. É por isso que o totemismo seguiria constituindo um vínculo inconsciente persistente nos modernos, a diferença é que os primitivos possuiriam, na figura do totem — o animal temido e desejado, ameaçador e protetivo, sagrado e profanado —, um símbolo deslocado do pai morto, mas ainda consciente, enquanto os modernos lidariam com esses conflitos de forma eminentemente psíquica e cada vez mais “soterrada”.

Mais à frente veremos o que seria um mito para autores como Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. Por enquanto, gostaria de evocar a teorização de Judith Butler em torno das grandes narrativas que demarcam a passagem de um estado anterior de natureza para um estado posterior de cultura a partir de uma lei, no presente caso, a lei totêmica. Embora não seja a intenção do texto discutir a fundo suas ideias, é sempre importante lembrar que “‘o antes’ e o ‘depois’ da lei são modos de temporalidade discursiva e *performativamente* instituídos” (Butler, 2019, p. 63 – grifo da autora), e performativamente instituídos por um narrador que já se encontraria pretensamente incluído no depois da lei. A autora parece demonstrar a necessidade de um cuidado político importante a ser tomado diante dessas fantasias míticas, especialmente quando se tornam postulados teóricos sobre a condição humana no mundo, ademais pelas estabilizações inconscientes que ela carrega. Talvez, no caso do presente mito freudiano, sua heterossexualidade compulsória, por exemplo, ou o protagonismo do homem na “cena teórica” fundante do social (Rivera, 2023).

Por outro lado, em leituras como a de Joel Birman (2021, p. 150), a narrativa mítica de Freud em *Totem e Tabu* seria uma descrição política da dissolução do “poder soberano” na passagem para a modernidade, com seus ideais republicanos de igualdade ontológica entre os sujeitos, contraposta à soberania monárquica. Assim, o que parece relevante na fantasia freudiana é sua eficácia descritiva, tanto na leitura do social, quanto do psíquico, ou seja, sua capacidade produtiva na leitura dos impasses diante da lei e dos limites. Essa capacidade é sempre local. Judith Butler se preocupa com uma leitura psicanalítica que leve em consideração a forma como a lei produz tanto aquilo que inclui, como aquilo que exclui – seu “antes” e seu “depois” míticos –, deslocando uma compreensão meramente metafísica do funcionamento da lei simbólica para considerar a espaço-temporalidade própria instaurada pelos seus interditos. Diante de uma certa naturalização da lei simbólica comum ao discurso psicanalítico, que tem a ver com sua escolha histórica pelo dispositivo totêmico como base da subjetivação humana (Dunker, 2022), é importante pontuar os *limites* de tal abordagem. Existe, no entanto, uma outra figura no texto freudiano que parece apontar horizontes diferentes...

3.4 Freud II: animismo e narcisismo

Os “povos primitivos”, segundo Freud,

povoam o mundo com inumeráveis seres espirituais, benevolentes e malignos; e consideram esses espíritos e demônios como as causas dos fenômenos naturais acreditando que não apenas os animais e os vegetais, mas todos os objetos inanimados do mundo são animados por eles (Freud, 1996, p. 87).

Esta é a imagem freudiana do animismo, que o autor descreve como um “sistema de pensamento” — o primeiro deles na cadeia evolutiva de Freud, seguido do pensamento religioso e do pensamento científico. O animismo seria como que “imune” à prova de realidade, posto que uma configuração baseada num “ponto de vista único” sobre o universo (Freud, 1996, p. 89).

Esse ponto de vista único é o ponto de vista do Eu. Ao realizar essa comparação evolutiva do desenvolvimento social e do desenvolvimento pessoal, Freud postula que os animistas seriam como as crianças em sua etapa narcísica. É importante pontuar que na psicanálise o Eu não é desde sempre presente, mas precisa ser desenvolvido (Freud, 2010a). Na psicanálise freudiana, no entanto, esta ideia não esteve plenamente elaborada desde o começo e foi sendo construída conforme Freud se distanciava de uma crença baseada na razão (em que o sujeito de conhecimento estaria desde sempre presente) para uma postura mais cética (em que ele precisaria ser construído) (Moreira, 2009). O texto *Introdução ao narcisismo* (2010a), um dos marcos dessa transição, situa-se, historicamente, muito próximo de *Totem e tabu*, sendo o segundo finalizado no ano de publicação do primeiro, em 1914.

Não só o narcisismo precisa ser construído, como se constrói mediante a identificação com o outro – que, neste momento, seriam as principais figuras de cuidado da criança. O narcisismo seria, paradoxalmente, causa e efeito das identificações. Como dizem Christian Dunker e Pedro Magalhães Lopes, “o narcisismo é um animismo” (2024, p. 7), mesmo que no contexto de enunciação freudiano, assim como no nosso, poucos seres sejam dotados de alma¹¹, em comparação à quantidade quase infinita de seres do cosmos. Assim, na fase

¹¹ Ramón Grosfoguel (2016) expõe como a epistemologia caminha junto a uma ontologia no contexto da colonização. O debate europeu no “longo século XVI” (um conceito do historiador Fernand Braudel, utilizado para designar a continuidade entre os 200 anos que recobrem o período entre 1450-1650, espaço de tempo em que as forças produtivas mundiais que denominamos capitalismo – ou o sistema-mundo moderno – foram consolidadas), sobre se povos indígenas e escravizados possuíam ou não alma, carrega íntima relação com a produção de conhecimento ocidental, nas suas categorias gerais de racionalidade, perpetrada através dos sistemas de ensino que universalizam o saber (portanto, a ontologia) do ocidente, como marco civilizatório comparativo às sociedades não-ocidentais. Vale lembrar como esse aniquilamento de saberes locais se atrela ao genocídio dessas populações, colocando a ontologia, a questão do ser, face à sua dissolução no não ser, na morte. A

animista, todo o mundo seria “animado”, vivo, um cosmos pulsante e intencional: espíritos, animais, coisas... não somente seres-humanos. O desenvolvimento pessoal e social estaria ligado ao reconhecimento de que o Eu não é onipotente, sendo, na fase religiosa, o poder relegado aos deuses e aos rituais de barganha dos humanos em relação a eles, e, na fase científica, se seguiria um processo necessário de desilusão: “A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades na natureza” (Freud, 1996, p. 98).

Como discutido anteriormente, o animismo é um elemento de aproximação/distanciamento entre o que foi descrito como “sociedades primitivas” e a civilização moderna. Nesse sentido, Freud afirma que, apesar de já haveremos racionalizado muito da causalidade espiritual de outrora, subsiste em nós traços animistas, afinal de contas a “organização narcísica nunca é totalmente abandonada” (Freud, 1996, p. 99). Faz sentido pensar a articulação entre animismo e narcisismo em Freud, quando ele propõe que as representações oníricas e especulações sobre a morte nos povos primitivos teriam dado a base para a criação desse duplo espírito pertencente a cada ser, sua alma.

Na própria mitologia grega, Hipnos, o deus do sono, é irmão gêmeo de Tânatos, deus da morte, sendo o deus do sonho (Morfeu) irmão/filho de Hipnos, como nos ensina Sidarta Ribeiro em seu livro *O oráculo da noite* (2019). Isso pode apontar para a articulação do sono com a não-vida, acessada por algo, o espírito, no sonho. Este seria o princípio da dualidade entre corpo e alma, entre interior e exterior e, para Freud, entre percepção e memória: consciente e inconsciente. Como todas as dualidades, estas subtraem excessivamente a complexidade dos termos, mas penso que isso possa servir para entendermos alguns percursos da teoria freudiana em torno do tema do animismo em sua articulação com o inconsciente.

Sabe-se que o inconsciente é descrito por Freud como atemporal, não-contraditório e marcado pelo processo primário, com seus mecanismos de deslocamento e condensação (Freud, [1915]2010b). A telepatia, elemento presente na concepção animista de mundo, parece levar em conta essa capacidade do inconsciente de romper com as barreiras físicas, ou seja, “o elemento da distância é desprezado” (Freud, 1996, p. 92). Assim, a magia é uma técnica de manipulação da realidade possível dentro do pensamento animista, permitida desde que o princípio de “semelhança” entre atos e intenções e de identificação projetiva do sujeito em relação aos outros seres é pressuposta.

humanidade, a alma, o espírito, não só se restringe a seres-humanos, mas é disputada dentro da própria espécie humana, num conflito que revela sua face mortífera.

Resquícios desse tipo de pensamento seriam encontrados, mais uma vez, nos neuróticos. A ideia de “onipotência de pensamentos” que Freud usa para descrever esse narcisismo inflacionado do animismo é, inclusive, um “presente” dado a Freud por um de seus pacientes, o Homem dos Ratos, que assim descreve seu sofrimento. Freud utiliza essa oportunidade para descrever o funcionamento supersticioso dos pacientes neuróticos, estes descritos como sujeitos que se afastam da realidade em direção ao seu próprio mundo imaginário interior. Ali, onde somente os próprios afetos e pensamentos teriam valor, onde somente a “‘moeda neurótica’ é moeda corrente” (Freud, 1996, p. 97), a realidade externa seria recusada. Aqui entra o valor de cura da psicanálise freudiana, que seria responsável por tornar consciente o inconsciente do sujeito, confrontando-o com a contradição, ou realizando a prova de realidade para desfazer seu sintoma, até certo ponto imaginário, projetivo.

O que os histéricos repetem em suas crises e fixam através dos sintomas são experiências que ocorreram daquela forma apenas em sua imaginação – embora seja verdade que, *em última instância, essas experiências imaginadas remontem a acontecimentos reais ou sejam neles baseadas* (Freud, 1996, p. 97 – grifos meus).

Gostaria de chamar a atenção do leitor para a última frase em itálico destacada no trecho acima. Penso que isso possa oferecer um deslocamento importante para a leitura meramente representativa ou projetiva que Freud faz tanto da causa de sofrimento neurótico, quanto da própria leitura sobre o animismo. Aqui, pode-se encontrar o vestígio de um caráter finalmente real para a forma animista de habitar o mundo, mesmo que para Freud esta seja afogada (para remeter ao sentimento oceânico) em ilusões a serem desfeitas pelo trabalho crítico de uma análise.

Essa pode ser uma via frutífera para o movimento em curso de “reativar o animismo”, nas palavras de Isabelle Stengers (2017), dentro da teoria psicanalítica, que, de outro modo, exerceu uma leitura caricata e limitada de povos indígenas. Se o movimento teórico freudiano se baseou na articulação entre primitivos e neuróticos para pensar a cura do sofrimento, talvez uma releitura sobre o animismo e o totemismo possa servir para pensar outras concepções sobre a neurose e, de forma mais geral, sobre o sofrimento e a cura. É importante destacar que, se o totemismo recebeu a devida atenção teórica no século XX, especialmente em torno da figura de Claude Lévi-Strauss, que o reformulou como um sistema de classificação e de significação e não mais como uma instituição (Klein; Ferreira; Vertzman, 2023) — o que serviu de inspiração para Jacques Lacan entender a lei totêmica como uma ordem simbólica —, o animismo foi praticamente esquecido até muito recentemente. Portanto, o período reconhecido como Renascença Psicodélica é sincrônico com esta reabilitação do animismo

em outros termos. O conceito de “perspectivismo” parece comunicar bem este movimento, oferecendo uma leitura transversal que possa aproximar a psicodelia tanto da filosofia, quanto da antropologia e da própria psicanálise.

3.5 Vozes da floresta I: sonho e experiência

*As visões da noite sempre acabam passando, a gente
se esquece delas, só isso, o que não quer dizer que
elas deixem de existir.*

Natassja Martin, em *Escute as feras*.

Como se sabe, a natureza para Freud é uma das fontes do mal-estar na civilização. Civilização esta que se constitui exatamente na intenção de proteger-se da natureza, processo que parece transformá-la numa Natureza maiúscula, imperiosa e ameaçadora: “a principal tarefa da cultura, o verdadeiro fundamento de sua existência, é proteger-nos da natureza” (Freud, 2023b, p. 245). Mas até que ponto a relação do humano com a natureza tem de ser de dominação e controle? Como ensina Eduardo Viveiros de Castro no seu livro-sinopse *Metafísicas Canibais*¹², a passagem “clara e unívoca entre Natureza e Cultura” pode ser nada mais que uma “tara fatal do Ocidente” (Viveiros de Castro 2018, p. 255). Ao que tudo indica, sociedades não-modernas – como os povos ameríndios – não dividem esses dois espaços através de uma barra dicotômica, estabilizando-os com a letra maiúscula cada qual em seu lugar (Natureza/Cultura), mas realizam um tipo de composição menor, que poderia ser melhor ilustrada – mas talvez não suficientemente – a partir do desenho de uma “natureza*cultura”. O asterisco aponta para a formação de um espaço heterogêneo de experiência que implica numa permutação um tanto mais complexa e não nos ilude com a pressuposição de que indígenas formariam um pretenso “ponto de vista único” (nas palavras de Freud) sobre e *com* o universo.

¹² Descrevo o trabalho de Viveiros de Castro como um “livro-sinopse”, pois suas *Metafísicas canibais* são nada mais nada menos que um comentário – uma resenha, ou uma sinopse, ou ainda um *press-release*, nas palavras do autor – sobre um livro nunca escrito: *Anti-Narciso: da antropologia como ciência menor*. O título do livro-que-nunca-foi é uma referência e uma homenagem ao *Anti-Édipo* de Gilles Deleuze e Félix Guattari, escrito nos anos 1960: “se Édipo é o protagonista do mito fundador da psicanálise, nosso livro propõe a candidatura de Narciso ao posto de santo padroeiro ou demônio tutelar da antropologia (em suas duas versões, a ‘científica’ e a ‘filosófica’), obcecada com esta sempre pareceu estar pela determinação do atributo ou do critério fundamental que distingue o sujeito do discurso antropológico de tudo aquilo que não é ele, isto é, que não é ‘nós’, a saber: o não-ocidental, o não-moderno, o não humano” (Viveiros de Castro 2018, p. 25). O *Anti-Narciso* nunca se tornou um livro, ao menos não nesta linha-do-tempo, pelo seu flerte constante com a contradição desde o título, “uma vez que o menor descuido retórico da minha parte poderia transformá-lo em mais uma clássica enfiada de bravatas nada anti-narcísicas a respeito da excelência das proposições nele professadas” (Viveiros de Castro 2018, p.19).

Acho importante pensar a ideia de *campo heterogêneo de experiência* para reafirmarmos o ensinamento indígena de que a alteridade pode ser efetivamente experienciada. Não que isso seja fácil, muito pelo contrário. É algo difícil, exige treino e sabedoria, mas, apesar disso, se mostra de extrema importância.

Façamos uma breve incursão pelo tema do sonho – mais breve que a necessária, mas penso que possa ajudar a ilustrar a diferença epistemológica radical entre ocidentais e povos ameríndios. Sabe-se que os sonhos são um tema estruturante para a psicanálise, pelo seu caráter universal que borra as fronteiras entre o normal e o patológico e entre o erudito e o popular: todo mundo sonha (Forrester, 2009). No entanto, a relação ou o valor do sonho não poderia ser mais diferente nas diferentes sociedades.

Como afirma Walter Benjamin, em “O narrador”, a modernidade seria marcada pela perda da experiência (Benjamin, 1987). Para Christian Dunker, a perda da experiência, diagnóstico maior da modernidade, seria “entendida alternativamente como incapacidade do sujeito em reconhecer-se em sua própria história particular ou como dificuldade de estabelecer formas sociais universalmente compartilháveis” (Dunker, 2022, p. 273). É também na modernidade que há uma mudança qualitativa significativa no que seria o sentido do sonho, ou melhor, há uma atribuição radical de não-sentido para essa forma de experiência que é o sonho¹³. Sidarta Ribeiro nos conta sobre René Descartes, um dos patronos do racionalismo ocidental, que se beneficiou para construção da sua teoria de uma série de sonhos que teve às margens do rio Danúbio, fugindo de uma tempestade¹⁴. Esses sonhos parecem ser uma elaboração onírica substancial para o projeto de Descartes de unificação do conhecimento humano mediante a razão, mas o curioso é que, apesar disso, ele “expressou tardiamente uma grande desconfiança quanto à utilidade das alucinações oníricas” (Ribeiro, 2019, p. 237). Tudo se passa como se o método da dúvida sistemática cartesiana em sua busca pela verdade operasse algum tipo de recusa ou esquecimento da sua experiência onírica.

¹³ Em *O Oráculo da Noite* (2019), Sidarta Ribeiro percorre a longa história dos sonhos no desenvolvimento da humanidade, associando a evolução neurológica da espécie humana com suas transformações sociais, tendo os sonhos um valor central para a discussão. Assim sendo, a modernidade é nada mais que um ponto de inflexão nesta narrativa, sendo o “ocaso dos sonhos” – seu declínio como função de produção e reprodução social – o desenrolar de um longo processo que se inicia com a invenção da escrita, passando pela filosofia platônica e se aprofunda com a hegemonia do cristianismo. Portanto, com a escrita, o sonho, o transe ou a loucura deixam de ser a única forma de acesso aos deuses, cujas palavras passam a chegar muito longe através de estalas; com a filosofia platônica a verdade se torna ligada à lógica da vigília e com o cristianismo a imprevisibilidade do sonho, seu erotismo, devem ser lidos como involuntários, a fim de diminuir a culpabilização do pecado. O racionalismo é como que o quarto tempo desta história, que penso ser especial pelo caráter denegatório da sua relação com o sonho e a imaginação, sendo René Descartes (1596-1650) uma figura importante neste momento. A psicanálise freudiana surge como movimento de resgate da concepção da Antiguidade sobre o sonho, ao mesmo tempo que implica um novo modo de relação. Para maiores detalhes, ler o capítulo 3, “Dos deuses vivos à psicanálise” de Ribeiro (2019, p. 66-82).

¹⁴ O relato dos sonhos de Descartes pode ser encontrado em Ribeiro (2019, p. 236-237)

Durante o período histórico em que viveu Descartes, entre os séculos XVI e XVII, o sonho já estava há muito tempo distante da vida pública nas cidades e a sua interpretação já era vista como blasfêmia pelas autoridades religiosas da Idade Média, no contexto da Inquisição. Para o racionalismo, “que está na origem tanto da ciência quanto do capitalismo” (Ribeiro, 2019, p. 81), o sonho só se torna um desvio cada vez mais irrelevante diante das intenções da razão instrumental nascente, quando da formação dos grandes Estados nacionais e do desenvolvimento econômico capitalista, passando a subproduto orgânico, mero estado de ilusão infrutífera. Ao mesmo tempo, com a invenção da imprensa, houve a popularização dos conhecimentos de interpretação dos sonhos, que predeterminavam o significado de seus símbolos, contexto que se atrela ao resgate do valor simbólico do sonho por Freud, no final do século XIX, contra sua desvalorização científica.

No entanto, gostaria de segurar a reflexão no ponto do “esquecimento”. Essa palavra está presente em *A Queda do Céu* (2010), uma “contra-anthropologia”¹⁵ escrita a quatro mãos, pelo xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert. O mestre indígena a usa para descrever a relação dos brancos com os espíritos, os *xapiri*. Tudo se passa, nas palavras do xamã, como se os brancos há muito houvessem esquecido de como ouvir suas vozes:

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá a toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? (Kopenawa; Albert, 2015, p. 65)

Curiosamente, esse esquecimento parece girar em torno dos instrumentos que os brancos utilizam para conhecer o mundo, em comparação aos yanomami: nós dispomos dos

¹⁵ A ideia de contra-anthropologia poderá ficar mais elucidativa conforme a discussão sobre perspectivismo se desenrolar mais à frente no texto. No entanto, acho que caiba algumas palavras sobre seu sentido. Primeiramente, sobre sua relação com o perspectivismo, que é um “conceito de conceito”, um conceito ameríndio sobre o que é a prática de produzir conceitos (Viveiros de Castro, 2018, p. 73). Ele se situa na investigação da antropologia pós-estruturalista em torno do que seria “um ponto de vista *para* o nativo, entenda-se, qual é o conceito de ponto de vista presente nas culturas ameríndias: qual o ponto de vista nativo sobre o conceito antropológico de ponto de vista?” (Viveiros de Castro, 2018, p. 72). Existe aqui uma empreitada de deixar-se contaminar pelo pensamento ameríndio em sua semiótica, em seu regime estético, o que se relaciona intimamente com a própria forma como o pensamento ameríndio, em sua metafísica canibal, concebe as trocas transespecíficas com outros seres do cosmos, cada qual dotado de sensibilidades corpóreas próprias que integram uma relação natural onde signos possuem significados intercambiáveis: “toda troca é troca de signos, isto é, de perspectivas” (Viveiros de Castro, 2018, p. 240). Nesse sentido, uma contra-anthropologia é a realização de um perspectivismo que leva em conta a perspectiva ameríndia contra a perspectiva ocidental, em seu regime semiótico totalizante e na sua estabilização estética, na qual encontramos a ideia de um mundo único (mononaturalismo) representado diferentemente pelas culturas (multiculturalismo). Conforme será visto, o pensamento ameríndio inverte essas linhas de força, contando sobre uma cultura comum que é experienciada diferentemente pelos seres: multinaturalismo. Mais sobre isso à frente.

livros, as “peles de papel”, já eles, das vozes dos seus ancestrais gravadas fundo no pensamento, palavras que “são muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 65). “Girar em torno”, aqui, não é usado por acaso, pois é como se o pensamento ocidental girasse obsessivamente “para dentro”, enquanto o pensamento yanomami girasse cautelosamente “para fora”:

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreviam leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75-76).

O racionalismo é apenas uma das etapas do longo processo que leva ao ocaso dos sonhos narrado por Sidarta Ribeiro: seu início se dá, na verdade, com o desenvolvimento da escrita. De repente, o contato com os mortos (os ancestrais) e seu reservatório de conhecimento prático e espiritual sobre o mundo dos vivos não era mais acessado somente mediante o sonho e o transe, mas podia ser lido e disseminado através de “peles de imagens” onde se “inscreviam leis” por longas distâncias. O neurocientista brasileiro sugere, inclusive, que o “eu introspectivo” é um produto datável historicamente e atrelado a este processo (Ribeiro, 2019, p. 69). Poderíamos, reunindo essas hipóteses, pensar como esse “esquecimento” a que se refere Kopenawa, pode estar ligado ao declínio da transmissão oral e ao surgimento da escrita, que, inclusive, parece se relacionar diretamente com a constituição do que a psicanálise (especialmente em sua direção lacaniana) entende por superego¹⁶.

Ao fim e a cabo, o diagnóstico de Kopenawa é cortante: só sonhamos consigo mesmos, como “machados largados no chão de uma casa”, ao passo que, durante o sono, as “imagens” dos yanomami são levadas pelos *xapiri* “para o tempo do sonho” (Kopenawa; Albert, 2022, p. 76-77). A imagem a que Kopenawa se refere é a *utupë*, um dos componentes da pessoa yanomami, “uma imagem interna da unidade corporal que se constitui como sede

¹⁶ Isso merece mais considerações do que eu poderia oferecer aqui, mas, ao escrever este trecho, intercalando Kopenawa e Sidarta, me remeti à análise de Christian Dunker sobre *O mal-estar na cultura* de Freud. Ao destrinchar os elementos do texto freudiano capítulo por capítulo, Dunker chega à questão da escrita como “função de linguagem que permite e condiciona todas as discussões sobre a cultura. (...) A escrita é essa modalidade de linguagem que funciona como ponto de cruzamento entre técnica e trocas sociais, entre suporte material da cultura e preservação de seus ideais, entre ciência e religião. *A voz da pessoa ausente é a voz da cultura, cujo suporte material tem estrutura de escrita.*” (Dunker, 2022, p. 207-208 – grifos meus). Não se trata de dizer que sociedades cuja forma de transmissão é predominantemente oral não possuem superego, mas de sugerir que sua fenomenologia possa ser diferente.

do princípio vital fundamental” (Limulja, 2022, p. 62). Tudo o que existe possui *utupë*, que se relaciona com a ideia de sombra, reflexo, modelo reduzido de um objeto, eco da voz (*wãha utupë*); e é no tempo do sonho, que também o tempo do transe¹⁷, que as imagens dos seres se encontram e realizam uma permutação arriscada de perspectivas. Tão arriscada que somente os xamãs e os caçadores possuem as habilidades necessárias para realizar longas viagens no sonho sem serem completamente capturados pelos espíritos.

Como já dito, as evidências de que existe entre os yanomami um xamã em potencial é exatamente seu comportamento durante o sono, ainda quando criança. A descrição de Kopenawa de sua própria experiência me faz pensar naquilo que chamamos de pesadelos, especialmente aqueles que tornam a criança inquieta durante a noite: “Quando eu era bem pequeno, meu pensamento ainda estava no esquecimento. Entretanto, costumava ver em sonho seres assustadores que chamamos *yai t^hë*. Por isso era comum me ouvirem falar e chorar durante a noite” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 89). A autoridade do xamã decorre de suas habilidades oníricas que, a princípio, lhe surgem como um tormento. É a iniciação xamânica e a aprendizagem com os mais velhos que torna possível que ele navegue esse espaço-tempo arriscado onde se encontra com os espíritos. Já o caçador não sonha longe como o xamã, mas precisa dominar esta habilidade, pois, em suas longas incursões pela mata, vê-se sozinho, distante de sua comunidade familiar, diante do desconhecido, em contato com os outros da floresta.

Se o yanomami “comum” não sonha longe como o xamã e o caçador, ainda sim o compartilhamento comunitário dos sonhos logo ao acordar é uma prática cotidiana dos yanomami e de muitos povos indígenas¹⁸. É por tudo isso que Ailton Krenak, liderança política indígena, poeta e filósofo do povo krenak, nos ensina que o sonho para muitos povos indígenas é tanto mais que uma necessidade biológica e está mais do que distante de uma ilusão irrelevante. Trata-se de uma instituição:

Quando eu sugeri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia. Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da

¹⁷ *Wari* é a palavra yanomami para designar “sonho”, mas também o transe xamânico induzido por *yãkoana*, a infusão alucinógena yanomami utilizada ritualmente pelos xamãs (Limulja, 2022). Vale lembrar que esta infusão é composta de DMT (diemitriptilamida), um alcalóide alucinógeno ou uma substância psicodélica: “A DMT possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos são semelhantes aos do LSD” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 612).

¹⁸ Quando penso no hábito da minha tia-avó e, um pouco menos, da minha mãe, de compartilhar os seus sonhos quase todas as manhãs, me pergunto sobre o quanto esta prática possui resquícios muito presentes na cultura popular brasileira como um todo.

realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades. Fiquei muito apaziguado comigo mesmo hoje à tarde, quando mais de uma colega das que falaram aqui trouxeram a referência a essa instituição do sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas (Krenak, 2019).

Sonho e transe a partir do uso de drogas enteogênicas – drogas que manifestam o divino – são muito similares aqui. No contexto yanomami, o êxtase xamânico é ensinado através da *yãkoana*, como tecnologia que promove a passagem radical ao mundo dos espíritos, o que, no livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert é conceituado como “devir outro” (Kopenawa; Albert, 2015). “Tornar-se outro”, “entrar em estado de fantasma” ou simplesmente “morrer” são todas expressões usadas para pensar a experiência onírica/de transe. Sonhar, para os yanomami, é acessar a *mari tēhē*, “espaço-tempo do sonho”, que é espaço-tempo do mito como embaralhamento do passado-presente-futuro que desafia as coordenadas da física clássica e da filosofia moderna, como nos diz Renato Stutzman no prefácio de *O desejo dos outros*, livro da antropóloga brasileira Hanna Limulja (2022).

Estamos já muito distantes da onipotência de pensamentos freudiana. Percebemos que o sentido projetivo e ligado ao narcisismo que está implicado na sua leitura de animismo oferece muito pouco para entendermos a efetiva experiência de povos ameríndios com o mundo. Freud parece ter lançado as bases para resgatar o sonho como expressão vital, mas, diante da relação complexa que vemos aqui descrita, seu modelo revela os próprios limites. Talvez muito disso se deva ao caráter excessivamente representativo que adquirem os conteúdos inconscientes em sua teoria, que foi descrita por Gilles Deleuze e Félix Guattari como “teatral” (Deleuze, [1972]2000). Talvez ao seu cientificismo, seu interesse pessoal por ingressar no terreno da racionalidade, mesmo que para subvertê-la, o que faz seu inconsciente ter um certo caráter científico (Stengers, 2017). Muito em decorrência do seu contexto de enunciação, a Europa do século XX... Apesar disso, parece que incluir o fator “real” na experiência do inconsciente pode ser extremamente frutífero para ampliar a reflexão psicanalítica sobre seu próprio objeto de estudo.

Sidarta Ribeiro propõe ir além do sonho freudiano como realização de desejos ainda não realizados compostos por restos diurnos, para pensar o sonho como “simulação” (Ribeiro, 2019). Os elementos reais da experiência se comporiam no que o autor chama de um oráculo probabilístico noturno, onde diversas possibilidades são testadas, tornando o sonho um lugar

ativo de aprendizagem sobre a vida, assim como Ailton Krenak e Davi Kopenawa insistem. Sidarta apresenta uma nova teoria científica do sonho, que irá explicar o seu valor divinatório e oracular para muitas das sociedades pré-modernas e para as sociedades tradicionais, ainda vivas: “sonho é a possibilidade de imaginar os futuros em potencial através de um mecanismo capaz de prospectar a experiência pregressa e formar novos conglomerados psíquicos, juntando ideias antigas de forma nova” (Ribeiro, 2019, p. 144). Assim, saímos do sonho como evento privativo (de um inconsciente como propriedade privada), para a ideia de uma prática onírica que reverbera no e através do social, dando-lhe corpo, sabedoria, enlace.

3.6 Vozes da floresta II: perspectivismo e alteridade

Como dito, o tempo-espço do sonho é o tempo-espço do mito entre os yanomami: *mari tēhē*. Ao comentar o “fim do mundo”, um problema contemporâneo que se associa à crise climática planetária, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro nos dizem que “toda mitologia pode ser descrita como uma esquematização de condições transcendentais em termos empíricos — como uma retroprojeção validante de certas razões suficientemente imaginadas (‘narrativizadas’) como causas eficientes” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 21).

Os autores deslocam o mito e a mitologia de certo imaginário que os toma como superados ou como traços de um pensamento primitivo do qual somos meramente herdeiros distantes, como na ideia comum de que a filosofia nasce da substituição da mitologia como explicação do mundo. Estamos sempre, dados nossos problemas históricos específicos, produzindo mitologias ou “mitofísicas”, como dizem os autores: “O regime semiótico do mito, indiferente à verdade ou falsidade empírica de seus conteúdos, instaura-se sempre que a relação entre os humanos como tais e suas condições mais gerais de existência se impõe como problema para a razão” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 21).

Assim, faz sentido pensar que mesmo o pensamento racionalista ocidental parte de uma mitologia, esta que parece contraposta — em certos sentidos diametralmente oposta — à mitologia ameríndia. Ao ler Ailton Krenak (2019) temos a impressão de que há um desvio de rota incomensurável entre indígenas e ocidentais no percurso da história humana, concepções tão diferentes de mundo que, se levadas a sério tal e qual, se revelam mundos muito diferentes entre si. Articuláveis, é claro. Afinal, todos temos, a fim e a cabo, a mesma “visão”. Somos todos humanos, certo? Bom, para os povos ameríndios, sim: todos humanos, mesmo os

animais, mesmo as plantas, mesmo os rios, mesmo as coisas que reconhecemos predominantemente inanimadas e inertes, como as montanhas, por exemplo.

Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente (Krenak, 2019).

Esta premissa básica informa sobre a ideia de perspectivismo, ou melhor, sobre a mitologia ameríndia que sustenta o perspectivismo como modo de pensamento: no passado mítico ameríndio, humanos e animais não se distinguiam. No entanto, podemos dizer que essa é a premissa básica também da mitologia naturalista da ciência, mas a similaridade entre humanos e animais no pensamento científico decorre da sua animalidade comum, enquanto que no pensamento ameríndio seria a nossa humanidade comum. Como poderia ser?

No tempo-paço do sonho, as imagens dos seres são postas a caminhar pela floresta desacopladas da “pele” (*pei siki*). A *pei siki* é um dos componentes da pessoa yanomami – algo mais próximo do que entendemos como organismo biológico —, junto à *pei uuxi*, “uma interioridade metafísica, um conjunto de elementos espirituais cuja integração constitui a pessoa humana” (Limulja, 2022, p. 61) — algo mais próximo da “psique” para Bruce Albert¹⁹. A transformação mítica que distanciou humanos de animais se deve mais à transformação da *pei siki*, o invólucro corporal, em diferentes direções. Por isso, não se deixe enganar pelas aparências: escondido sob toda “pele”, há uma “imagem vital”, uma humanidade primordial que se revela dadas as condições. O encontro com a revelação da humanidade escondida sob o corpo de cada ser não-humano indica que as condições não estão normais, ou seja, que o sujeito está sonhando, em transe, ou mesmo doente, morto — tudo isso que, no pensamento ameríndio, está muito próximo (Viveiros de Castro, 2018, p. 44).

O xamã, por sonhar longe e muito, mediante a prática ritual de “beber” o pó de *yãkoana* várias vezes ao dia, encontra-se constantemente morto. Esse estado propicia o

¹⁹ A *pei uuxi* se divide em quatro: 1) *pei pihí*: seria rosto tal como é expresso pelo olhar, ligado ao pensamento consciente subjetivo, princípio das emoções, volição; 2) *pei a nẽ porepẽ*: seria um componente ‘inconsciente’ de integração do corpo, por estar ligado ao que é involuntário, aos sonhos, alterações de consciência devidas à dor, doença, transe (xamânico ou profano) ou sob efeito de substâncias – refere-se ao *fantasma* da pessoa, por isso ligado à ideia de morte e, paradoxalmente, ao ‘sopro de vida’ (*wishia*), pois a *pei a nẽ porepẽ* se desprende definitivamente do corpo no ‘último suspiro de vida da pessoa’, assim como se reintegra ao corpo no momento de acordar, expresso pelo bocejo; 3) *pei utupẽ*: já tratamos anteriormente, se refere a “uma imagem interna da unidade corporal que se constitui como sede do princípio vital fundamental”, é associada aos batimentos cardíacos que revelam sua face agressiva – por isso a *utupẽ* é também o princípio ativo que se manifesta na vingança ante a infrações de normas culturais e atividades humanas de predação; 4) *rixí*: o alter ego animal de cada pessoa yanomami, que normalmente vive em território desconhecido e inimigo e morre junto à pessoa, “pois seus destinos são indissociáveis e coexistentes” – aproxima-se da ideia de totem em Freud, preservando-se as mesmas interdições de consumo ao duplo animal. É no momento da morte que *pei uuxi* e *pei siki* se separam definitivamente e provisoriamente durante o sonho e o transe (Limulja, 2022).

encontro com a forma humana dos outros da floresta. O xamã vê a humanidade dos outros porque consegue vê-los como eles veem a si mesmos, ou seja, como sujeitos autorreflexivos, como seres compostos pela mesma divisão subjetiva dos humanos; e a garantia de que os outros veem a si mesmos como humanos é dada pelo fato de que eles nos veem como não-humanos:

Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos — a seus respectivos congêneres — que os animais e espíritos veem como humanos: eles percebem como (ou se tornam) entes antropomórficos em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural — veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos...) (Viveiros de Castro, 2018, p. 44-45).

É dentro do espaço familiar, ou seja, do espaço comum das casas e aldeias (a comunidade interespecífica), que a humanidade pode ser refletida, mas o sonho, a morte e o transe colocam desde sempre a alteridade como um espaço comum ainda mais amplo, onde esta humanidade aparente se desdobra para além de si mesma. O espaço infamiliar, portanto, o além das fronteiras da casa ou da aldeia, é sempre considerado dentro do perspectivismo, constituem sua condição. Assim, o sujeito não é pré-determinado e estável, ele depende do contexto em que se realiza sua contingência, do encontro com os outros:

Enquanto nossa cosmologia construtivista pode ser resumida na fórmula saussuriana de que o ponto de vista cria o objeto — o sujeito sendo a condição originária e fixa de onde emana o ponto de vista —, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito. Será sujeito quem se encontrar ativado, reconhecido ou ‘agenciado pelo ponto de vista’ (Dunker, 2022, p. 279).

Aqui se torna importante fazer uma consideração sobre a diferença entre animismo e perspectivismo. Se o animismo para Freud parece essa projeção indefinida do Eu, que se estende por todo o universo, o perspectivismo aponta para os contextos específicos, ou para as localidades dos encontros. Afinal de contas, é somente quando o outro se revela em sua humanidade latente que se pode dizer que há o cruzamento de perspectivas que caracteriza o pensamento ameríndio. O perspectivismo não atribui desde já intencionalidade a todo e qualquer ser. Como ensina Viveiros de Castro, raramente a todos os animais, mas quase sempre a outros seres são atribuídos perspectiva no pensamento ameríndio. Existe uma dinâmica de predação que situa o contexto em que o problema prático do perspectivismo se insere: são as grandes presas e os grandes predadores, contextualmente, os mais englobados

pelo perspectivismo; ou seja, os seres que se pode encontrar no território, durante uma deriva pela floresta.

No entanto, o perspectivismo também não funciona como um sistema de hierarquização e classificação, algo mais próximo da lógica totêmica, mas abre espaço para o reconhecimento infinito de pontos de vista:

se nem todos os existentes são pessoas *de facto*, o ponto fundamental está em que nada impede (*de jure*) que qualquer espécie ou modo de ser o seja. Não se trata, em suma, de um problema de taxonomia, de classificação, de 'etnociência'. *Todos* os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica. A 'personitude' e a 'perspectividade' — a capacidade de ocupar um ponto de vista — são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie" (Viveiros de Castro, 2018, p. 45-46).

Assim, “não há comensurabilidade perfeita entre as perspectivas” (Dunker, 2022, p. 294), a diferença é preservada como tal. O que faz do trabalho do xamã, o sujeito que navega por entre perspectivas, uma diplomacia cósmica que opera na base do exercício de precaução, pois o que se delineia é o conflito; enquanto a política pública ocidental, como trata Viveiros de Castro (2018, p. 50), é o exercício da tolerância, posto que se trata da possibilidade ou não de inclusão, a possibilidade, portanto, da exclusão²⁰. No perspectivismo, habita-se uma temporalidade indeterminada, que é a condição de possibilidade para que a aliança seja ou não decidida.

A questão do contexto, da localidade ou da contingência me faz pensar nos “conhecimentos situados” de Donna Haraway, como resposta feminista para a questão objetividade na parcialidade dentro da ciência. O mundo “real” para Haraway – sendo o real a categoria que parece necessária ser fundida para deslocar o pensamento freudiano sobre o animismo na direção do perspectivismo –, é um mundo “parcialmente compartilhável”, posto que depende do encontro material entre diferenças ou pontos de vista (Haraway, 2023, p. 327). Tudo se passa como se, distante da pretensão universalista do conhecimento ocidental, com seu olho que tudo vê, o mundo só se tornasse real mediante o contato com a diferença, em sua especificidade.

O mononaturalismo científico, a ideia dominante no ocidente de que existe um só mundo que pode, assim, ser representado ou “visto” de diferentes formas – ou seja,

²⁰ Trago, a título de exemplo, o caso do rio Whuanganui ou, para a comunidade maori que se relaciona com ele, *Te Awa Tupua*, situado no território da Nova Zelândia, que, em 2018, sob pressão política dos indígenas, recebeu reconhecimento político como “personalidade jurídica”, como pessoa: <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/nova-zelandia-concede-personalidade-juridica-a-rio-venerado-por-maoris.ghtml>>. Trata-se de pensar na dimensão política concreta desta discussão.

multiculturalismo –, dá lugar a uma visão – o sujeito da troca de perspectivas – que se produz através da passagem entre diferentes mundos: multinaturalismo. A multiplicidade dilui a unidade, de repente o animismo é insuficiente, posto que se trata apenas da dimensão imaginária dos encontros que animam sujeitos... um universo com alta carga de entropia, de caos, aqui e ali faz colidir átomos que instauram realidades. A psicodelia é o pensamento em alta frequência e a possibilidade de desvio, de quase-morte, para a vida: “talvez não haja nada mais precioso do que essa friabilidade do ser, porque é só quando tudo se quebra que o que está se tramando dentro de nós — todas essas sombras que nos habitam — emerge para nos abrir à metamorfose” (Bona, 2025, p. 23).

4 INTERLÚDIO POÉTICO-PSICODÉLICO SEGUIDO DE “O INFAMILIAR, A DISSOLUÇÃO E OUTROS OBJETOS ESPANTOSOS”

*Yo quepo en el mundo
Y el mundo cabe en mí
Yo ocupo el mundo
Y el mundo me ocupa a mí*

*Yo quepo en un haikú
Y un haikú ocupa un país
Un país cabe en una astilla
Una astilla ocupa la galaxia entera*

*La galaxia entera cabe en una gota de saliva
Una gota de saliva ocupa la Quinta Avenida
La Quinta Avenida cabe en un piercing
Y un piercing ocupa una pirámide*

“La Yugular”, ROSALÍA²¹

A psicodelia é uma ciência muito preocupada com o espaço e com sua composição. Uma experiência bem sucedida — capaz de revelar a multiplicidade, mas também capaz de integrá-la de volta — também depende da preparação do lugar e da atenção aos elementos que lá circulam. Não é somente a dose e o tipo de substância que determina essa qualidade, mas também através de quem e de onde ela se dá. Não é a mesma coisa tomar uma substância psicodélica numa *rave* ou num retiro espiritual. Talvez a psicodelia seja o momento em que o espaço incida sua maior importância.

O espaço é recoberto por história. Ele é *pregnante e pulsante de figuras*. Como afirma o filósofo Dénètem Touam Bona (2025, p. 15), a figura não é nem um símbolo, nem substância, mas “uma relação cambiante entre uma multiplicidade de elementos”, aquilo que permite a derivação e o deslocamento infinito de coisas em relação a outras coisas a partir da sua forma, ou do seu movimento, ou da sua inscrição, ou da sua aparência. Não se trata de uma representação, mas de uma memória ativa que permite que a materialidade seja aberta para o tempo e para a linguagem. A imagem maior da psicodelia é a mandala que se abre infinitamente, concatenando objetos numa trama circular que conduz ao infinito.

Como meu namorado que, após uma viagem com cogumelos mágicos, sentiu que não precisava ver um vulcão para entender sua erupção: bastava morder uma uva e senti-la explodir. Isso porque havia uvas na casa do nosso amigo e ele as mordeu. Nesse mesmo

²¹ “Eu me encaixo no mundo / E o mundo se encaixa em mim / Eu ocupo o mundo / E o mundo ocupa a mim / Eu me encaixo num haikai / E um haikai ocupa um país / Um país cabe em uma farpa / E uma farpa ocupa uma galáxia inteira / A galáxia inteira cabe em uma gota de saliva / Uma gota de saliva ocupa a Quinta Avenida / A Quinta Avenida cabe em um piercing / Um piercing ocupa uma pirâmide” – tradução minha.

sentido, foi uma música que me fez sentir no corpo o sofrimento dos meus ancestrais sertanejos, retirantes da seca que, no Brasil imemorial do começo do século XX, se assentaram em algum lugar da Bahia, para só então me darem os primeiros registros lúcidos (jurídicos) da minha história pregressa. Há quem possa dizer que isso tudo eu já havia sentido, que estava guardado, podem afirmar a linhagem genética, a herança simbólica, a filogênese e a sociogênese; mas é difícil acreditar que eu teria tido acesso a isso se a música não tivesse produzido as condições para que a minha memória pudesse lembrar e meu corpo pudesse sentir. E mais: se eu não estivesse sob a ação de um transe que abriu meu corpo à memória inscrita na realidade.

Foi naquele momento em que entendi o que era poesia. O que significava articular palavras para além do sentido, entendendo que se trata mais de uma “evocação” — como Touam-Bona (2025) fala sobre as figuras —, do que uma representação. Havendo perdido a capacidade de falar, por não conseguir compor com todos os órgãos, tecidos e informações que articulam o som da voz num sentido compartilhável, percebi que uma poesia tem valor não pela ideia que transmite, mas pelo jogo infantil de brincar com a heterogeneidade dos registros — corporais, informacionais, históricos e linguísticos — que, à forma de um balbuciar, positivam as associações pelas associações: não é conseguir, nem tentar, é experimentar, provocar uma reação, imprimir uma presença no mundo a partir do mundo ele mesmo. Tentar ser incluído no mundo só vem bem depois, quando precisamos converter essa positividade em si mesma na direção contrária, para justificar uma posição, para assegurar um pertencimento.

Quantas vezes podemos ter a oportunidade de não nos reconhecemos no som da nossa voz? Quantas vezes podemos lembrar que não há nada mais difícil do que mover uma perna na caminhada para o trabalho? Dia desses uma paciente me falou sobre a dificuldade em falar sobre outra coisa que não a sua semana. Como se a sua temporalidade estivesse congelada e dividida à forma de um calendário, sob o modelo de uma procuração judicial, que se encaminha para quem resolva. Não sei se foi o atendimento virtual, mas a sensação que tive era de que ela não sabia e não poderia saber, naquele momento, nada sobre o próprio corpo, como se os instantes em que se esforçou para prestar conta com os serviços de saúde nos quais precisava estar, com as instituições de ensino que precisava ocupar, com as entrevistas de emprego que precisava atender, estivessem completamente apagados de qualquer materialidade, proscritos por um tempo que não passa, por um espaço inerte, vazio. O único contraste, nas sessões, eram as sessões anteriores, outros relatórios semanais, como

se nenhuma poesia, ou melhor, nenhuma figura pudesse furar essa demarcação espaço-temporal, assegurá-la de que um desenho pode sempre remeter a outro desenho.

Néstor Perlongher (2022, p. 71) diz que a poesia é pré-mítica, ela “trabalha com partículas, não com fábulas”, com figuras e não com estruturas. Sendo assim, a arte e a psicodelia não são apenas escapes, mas formas de desatar nós, novos potencialmente soltos através do tempo, formas de desenlace. Um desembaraço. E o Eu é um cesto, no qual repousam muitos fios, mais ou menos conectados.

4.1 Freud escuta os espíritos: infamiliar e dissolução

*A verdade é deste mundo: ela é produzida graças à
múltiplas imposições.*
Michel Foucault, em *A função política do intelectual*.

Sadie Plant (2001, p. 184-185), em seu livro sobre drogas e escrita, comenta que em *Além do princípio do prazer*, texto freudiano de 1920, ocorre uma mudança paradigmática radical em seu pensamento: “deixando para trás a ideia de um aparelho psíquico estruturado como uma casa, Freud passa a refletir sobre o organismo como um sistema aberto”. Sabe-se que é nesse texto que Freud introduz o conceito de pulsão de morte como tendência do organismo a desagregar-se e retornar ao inanimado, em oposição à tendência de unir-se a outros organismos, ou seja, pulsão de vida (Freud, 2010c). Sabe-se também que é o contexto da Primeira Guerra Mundial que exige essa reformulação, mais especificamente pelos casos frequentes de “*shell shock*”, ou “choque de granada” por parte dos soldados que retornavam dos campos de batalha. Esse quadro, que hoje reconheceríamos pelo termo “transtorno de estresse pós-traumático”, colocou em questão a ideia de Freud de que o psiquismo seria mobilizado pela busca do prazer. Isso porque os sonhos dos soldados não pareciam corresponder à ideia geral do sonho como realização de desejos, mas se pareciam mais com a reedição constante do evento traumático. Também, por que o interdito de matar, que Freud demarcava como princípio da civilização — ao lado do interdito do incesto — parecia, então, radicalmente questionável (Birman, 2021).

É importante destacar que uma das imagens resgatadas por Walter Benjamin, em “O narrador” (1987), é exatamente o retorno dos soldados da Primeira Guerra Mundial. Segundo o autor, eles retornavam dos campos de batalha menos experientes do que entraram. A capacidade de aniquilação das novas armas de guerra produziam um espaço tão destrutivo que a sabedoria e a capacidade de narrar se tornavam impossíveis.

Não é a intenção da presente discussão comentar detalhadamente sobre o *Além do princípio do prazer*, mas meramente evocar o seu contexto. Isso porque Freud finaliza o rascunho do manuscrito ao mesmo tempo em que retoma a escrita de outro texto, *O Infamiliar*, publicado em 1919. Esse último escrito antecipa a teoria pulsional desenvolvida no primeiro. Portanto, algo sobre a dissolução, no contexto mortífero da Primeira Guerra Mundial, parece complexificar as noções de Freud sobre a experiência e a realidade: “o sexo não seria o segredo: não haveriam segredos. A vida seria um nexos de desejos conflitantes e mutuamente complementares” (Plant, 2001, p. 185, tradução própria).²²

O Infamiliar (Freud, 2019) é para nós, leitores brasileiros, uma experiência linguística. Isso porque o termo, um neologismo que reúne o prefixo de negação “in” e a palavra “familiar”, é uma tentativa de captura, uma tentativa de tradução do termo alemão “*Unheimliche*”, que não é só uma palavra, como também um conceito. Assim, se para falantes do português (e de outras línguas não-alemãs), a compreensão dessa “palavra-conceito” exige um esforço tradutivo que busque aproximar o leitor disso que também é um sentimento, para Freud, falante do alemão (“filho” do alemão, para resgatar a ideia de “língua materna”), algo já estava dado e a ele coube estranhar a própria língua: “os dicionários que consultamos não nos dizem nada de novo, talvez apenas pelo fato de que nós mesmos somos falantes de uma língua estrangeira” (Freud, 2019, p. 35).

É precisamente a partir desse “espanto” com o que é conhecido da própria língua que Freud irá iniciar sua compreensão sobre o *Unheimliche*, antes de mais nada se questionando sobre a “familiaridade”, o “*heimliche*”, que se esconde no infamiliar, que é por ele negada. Curiosamente, no entanto, algo do “familiar” (a casa, o íntimo, o amigável, o conhecido) já parece revelar sua tensão, sua propensão a significar, também, o seu contrário (a rua, o fora, o desconfortável, o desconhecido). Isso porque, para além de uma questão puramente sintática ou semântica, a familiaridade descreve, como já dito, um *sentimento* que a linguagem se esforça em traduzir. Nesse sentido, nós podemos entender, apesar da barreira linguística e através da nossa própria experiência, o que seria esse sentimento. Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares (2019, p. 10) trazem exemplos interessantes: quando dizemos “seu rosto me soa familiar”, ou “este lugar me é tão familiar”, implicitamente também estamos dizendo “seu rosto me é familiar (mas não me lembro de onde, e/ou nem sequer me lembro do seu nome)” ou “esse lugar me é tão familiar (mas não sei bem porquê, acho que nunca estive aqui)”. Há um desconforto latente na familiaridade, assim como uma familiaridade no que, a

²² No original: “Sex was not the secret: there was no secret. Life was a nexus of conflicting and mutually supporting desires.”

princípio, parece desconhecido. Essa tensão permanente é o tema do ensaio de Freud: o infamiliar é uma exigência psíquica e corporal de reorganização ou de transformação do familiar.

Nesse sentido, Christian Dunker (2019) diz que a familiaridade constitui o paradigma geral dos sentimentos, nos quais se incluem o sentimento de si e da realidade. Portanto, tomando essa via, se a familiaridade aponta para uma segurança ontológica, a infamiliaridade aponta para a sua *indeterminação*. Isso é imprescindível para entendermos a torção da palavra-conceito e até mesmo a escolha da tradução do termo aqui usada. No Brasil, ele também tem sido nomeado como “o estranho”, “o inquietante”, “o estrangeiro” ou mesmo como “o incômodo”. Embora se tratem de termos muito informativos acerca dos aspectos assombrosos do sentimento de infamiliaridade, podem recair num problema que Freud claramente busca evitar. Primeiramente, não se trata do “estranho” como aquilo que é completamente alheio ao sujeito, tampouco somente ao aspecto afetivo ou corporal do que o torna “inquieto” ou “incomodado”, nem da oposição positiva em relação ao estrangeiro. Além de uma “oposição parcial” (Dunker, 2019, p. 203), o Infamiliar não é simplesmente uma afecção corporal, mas também um sentimento, o que coloca em questão o reconhecimento social, a nomeação, “a partilha social dos afetos” (Dunker, 2019, p. 201).

Tem-se, assim, um gradiente que oscila entre o privado e o público, a proximidade e a distância, o oculto e o revelado, o vivo e o morto, o animado e o inanimado, o humano e o inumano (Dunker, 2019, p. 203). Divisão dentro da qual o segundo elemento da oposição perturba o primeiro, causando o efeito de enigma, horror, ou iluminação que caracteriza o sentimento de infamiliaridade. Para Freud ([1919] 2019, p. 45), o Infamiliar “diz respeito a dois círculos de representações, os quais, sem serem opostos, são de fato alheios uns aos outros”, o que coloca uma certa questão de “tradução” perspectiva, ou seja, uma relação de passagem entre discursos, transformação.

Trata-se, portanto, de uma tensão ambivalente e constante, não resolvida, que implica de forma perpétua o lugar conhecido da casa diante de seu exterior constituinte: só existe uma casa porque existe a rua; só existe o privado porque existe o público etc. É assim que “*heimlich*, como o que é relativo ao ‘lar’, é o familiar, o conhecido, o costumeiro, ainda que, por ser atinente à privacidade do ‘lar’, em oposição ao público, denote também o que é íntimo, oculto da vista alheia e até mesmo sigiloso (Iannini; Tavares, 2019, p. 17).

Aqui, busco destacar a *dimensão espaço-temporal* na qual se desdobra a experiência de infamiliaridade e propor que a psicodelia pode servir de base de compreensão para tal experiência. A experiência psicodélica, como uma experiência radical de modulação dos

sentidos, evoca também o campo da “estética” a que Freud se refere no começo do ensaio: segundo Sandro Rodrigues, a psicodelia é uma *experiência estética* que altera as sensibilidades do espaço e do tempo (Rodrigues, 2014). A droga, como chave química que altera o corpo, desde seu organismo até sua percepção, produzindo certa experiência alterada de realidade, reverbera numa transformação sensorial que implica diversos registros diferentes. A ciência psicodélica tem se proposto a pensar ao menos três deles:

- a) O *set*: as disposições psíquicas e afetivas, assim como as expectativas de uso do sujeito que ingere a substância; seu humor, sua personalidade etc. O organismo e o corpo ganham sentidos ampliados, referem-se à pessoa e à intenção do uso (demanda-se uma iluminação espiritual, *insights* criativos, a conexão com a natureza, uma cura terapêutica?);
- b) O *setting*: o contexto imediato de uso, tanto físico (tempo e atmosfera), quanto social (sentimentos das pessoas dirigidos aos demais presentes), quanto cultural (visões prévias sobre o real) etc. O espaço se torna ampliado, refere-se à uma história, aos objetos presentes, às relações com as outras pessoas e com o “líder” (mestre, xamã, psicólogo, amigo etc.). A experiência acontece numa *rave*, em casa, na rua, com amigos, com desconhecidos, com música ou sem, com luzes ou sem etc.?
- c) A *matrix*: que, em latim, significa “útero” e tem sido proposta mais recentemente como aspecto a ser avaliado na experiência psicodélica, pois é o que diz respeito ao “fora” do *setting* imediato, ou seja “as relações materiais e sociais que atravessam os sujeitos (relações econômicas, sociológicas, defesa de território etc.) e às relações com a espiritualidade, a ancestralidade, os rituais, a cultura” (Rodrigues, 2024, p. 19). A *matrix* lança algumas questões: em relação ao *setting*, o que é tudo isso que está fora do espaço imediato de experiência e que, por outro lado, o constitui como espaço imediato e o invade quando o dentro e o fora se retorcem na experiência? Em relação ao *set*, o que é tudo isso que permite que um Eu se constitua, desde sua fenomenologia, passando por sua relação de visibilidade/invisibilidade social (raça, gênero, classe etc.), até a matriz de suas relações discursivas, e que, durante a experiência, questionam permanentemente sua integridade? Em relação à substância, qual a história a torna acessível ou inacessível à pessoa e ao contexto, e como está localizada discursivamente para o

usuário? O contexto se torna ampliado, articula-se à cosmovisão, à perspectiva e à materialidade.

Talvez possamos falar sobre cosmologia, ou mesmo sobre sistema simbólico de trocas, quando nos referimos à *matrix*; ou seja, sobre o fora que incide constantemente sobre o dentro da experiência, que oferece sua contingência, talvez a mais inconsciente e resistente à transformação. Após uma experiência psicodélica, ou mesmo uma experiência de infamiliaridade, é a *matrix* que irá oferecer o arranjo no qual a modulação dos sentidos encontrará sua reorganização: de que adianta o acesso à “verdade”, aspecto que parece tanto se relacionar com o potencial curativo ou transformador que a experiência psicodélica carrega, se a *matrix* do sujeito segue sendo opressiva e pobre em recursos materiais e simbólicos? Vale pensar que falamos de um contexto em que as drogas psicodélicas não são legalizadas, o que implica numa *matrix* proibicionista.

Aqui, tanto o aspecto político da psicodelia, quanto da psicanálise, parecem encontrar espaço, ou encontrar “o espaço”. Monique David-Ménard (2022) insiste que os objetos produzem lugares, tanto sociais, quanto psíquicos. Na verdade, os objetos são meios de análise tanto dos circuitos pulsionais do sujeito quanto dos circuitos sociais de troca, circuitos que se relacionam entre si, mas que não se subsumem um ao outro. Afinal, uma transformação afetiva não necessariamente implicará numa transformação política e social. Portanto, é o encontro com a estranheza dos objetos, com esse poder que eles possuem de construir espaços, que produzirá o contexto no qual se desdobra a infamiliaridade ou a psicodelia. E, aqui, a materialidade importa: a ingestão de um objeto-droga como a psilocibina produzirá uma infamiliaridade diferente do encontro, por exemplo, com um vaso de cerâmica perdido por muito tempo dentro de casa, cujo reencontro evoca o passado de uma história familiar que se torna, a partir desse instante, presente e estranho. Foco nos exemplos para propor que, entre psicodelia e psicanálise há uma oscilação possível, que passa pelo infamiliar e que pode “enriquecer” tanto a psicodelia, quanto a psicanálise.

No seu texto “Animismo e indeterminação em ‘Das Unheimliche’”, Dunker (2019) comenta que o texto freudiano em questão é exatamente um “enriquecimento” da compreensão do psicanalista alemão sobre a realidade. Como o mesmo autor demonstra, oscila no texto de Freud uma leitura totêmica e animista em torno da infamiliaridade. Sob a ótica totêmica, temos a angústia de castração como efeito e causa da infamiliaridade, tendo como base o medo e o amor infantil em relação à autoridade — mais especificamente, do pai. Trata-se do encontro com aquilo que lança novamente o sujeito diante de sua impotência e de

sua desagregação, experiência que exige um esforço de normalidade e controle quando a barreira simbólica é suspensa. Nesse sentido, o retorno do totemismo no adulto reedita o complexo paterno, causando o Infamiliar.

No entanto, existe uma outra leitura — animista — que explica a infamiliaridade em termos de identificação. Especialmente, no texto, em relação à ideia do *duplo*, que Freud associa à onipotência narcísica da infância, tanto pessoal quanto coletiva. Aqui, novamente, as bases evolucionistas da antropologia freudiana se revelam na ideia de que o primitivo se caracterizaria pela inflação do Eu e pela negação da morte:

A análise de casos da ordem do *infamiliar* nos remeteu à antiga concepção *animista* de mundo, que se caracterizava pelo preenchimento do mundo com espíritos humanos, pela supervalorização narcísica dos próprios processos anímicos, pela onipotência de pensamentos e pela técnica da magia constituída a partir disso, pela distribuição das forças mágicas cuidadosamente escalonadas entre pessoas estranhas e coisas (*mana*), bem como por todas essas criações com as quais o ilimitado narcisismo desse período do desenvolvimento se defendia da objeção imposta pela realidade (Freud, 2019, p. 84-85).

Nesse sentido, o duplo, originariamente, seria algo como uma alma imortal que serviria de proteção contra a finitude; no decurso da evolução humana essa ideia apareceria como um resto, para não dizer um erro de julgamento. Mais que isso, um “desejo ou meramente uma crença infantil” na propriedade anímica dos seres e dos objetos (Freud, 2019, p. 67), que retorna no adulto civilizado a partir do momento em que essa crença, pretensamente superada no desenvolvimento psíquico, é colocada novamente em xeque, causando o Infamiliar.

Diante dessas duas leituras transversais, o Supereu surgiria como o que reúne em si a produção de uma instância psíquica que fala tanto sobre a assimilação paterna da linhagem totêmica quanto da duplicação narcísica animista (Dunker, 2019). Estamos nos aproximando do terreno da segunda tópica freudiana, na qual a divisão entre consciente, pré-consciente e inconsciente, dá lugar ao Isso, Eu e Supereu. A realidade psíquica seria o que orbita essa operação; e é a realidade, “criada ou exigida por um determinado discurso” (Dunker, 2019, p. 209) que parece interessar a Freud aqui. É o decurso de uma violação simbólica ou o encontro com um objeto intrusivo, ou seja, o encontro com *outros discursos* que estariam na base dessa operação angustiante de tradução do(s) mundo(s) que é o Infamiliar. A realidade, depois do texto de 1919, “não é mais definida pela paridade entre consciência e percepção, pela comensurabilidade do presente ao passado ou pelo ajuste entre coisa e representação, mas pela produção” (Dunker, 2019, p. 214).

Trata-se de um “momento perspectivista” em Freud, da sua compreensão de que a realidade só pode ser apreendida mediante um *olhar* e que o efeito infamiliar e sua angústia correlata ocorre quando esse olhar é visto, ou quando sua suposta coerência é posta em questão pela emergência de “algo real, considerado como fantástico” (Freud, 2019, p. 93); pela emergência de um furo, pelo aparecimento do ponto-cego, pela realização plena de um símbolo. Menos que um erro de julgamento ou de uma “incerteza intelectual”, que pode apontar para um déficit de determinação simbólica — ou, pior, um déficit cognitivo —, a infamiliaridade corresponde a uma experiência de indeterminação que “parece indicar um momento de ruptura no tecido do mundo, essa teia de véu, imagens, sentidos e fantasmas que constituem o pouco de realidade que nos é dado provar” (Souza, 1998, p. 132). Nada poderia ser mais descritivo da experiência psicodélica do que este trecho de Neuza Santos Souza (1998) em “O estrangeiro: nossa condição”. A diferença é que este espaço impossível, esse “nada” simbólico, na psicodelia, não aparece apenas como um buraco negro enigmático e angustiante que tudo consome sem nada devolver — um impossível, diga-se de passagem, muitas vezes atribuído ao feminino e à psicose (Souza, 1998, p. 134). Tudo se passa como se a chave química do psicodélico (ou as técnicas corporais que ativam esta química no organismo) fossem *lentes* ou mesmo um “trajes espaciais” capazes de revelar a imensidão cósmica contida no aparente vazio.

Obviamente, existem os céus e infernos da experiência, como assinalou Aldous Huxley (1987): a mais intensa unicidade e a mais angustiante paranoia; podem existir mesmo misturas improváveis entre tais dualidades numa mesma experiência. No entanto, tudo isso se dá em um lugar e a partir deste lugar, um lugar multidimensional, entre o *set*, o *setting* e a *matrix*, entre o consciente, o pré-consciente e o inconsciente ou entre o Isso, o Eu e o Supereu. Esse lugar, condição de emergência de um sujeito ou, melhor dizendo, de um “Eu biográfico”, na experiência psicodélica, se torna seu túmulo ou o espaço de sua dissolução. Estamos falando da morte do Eu ou “*ego death*”.

4.2 Objetos estranhos e objetos mais estranhos ainda

Cabe aprofundar alguns elementos da discussão acima. Tracei, anteriormente, a complexidade de elementos que compõem a realidade, tal como analisada por Freud em *O infamiliar*. Isso para pensarmos que a realidade é mais um processo contínuo do que um dado absoluto e, também, para sugerir que certos encontros mais ou menos imprevistos podem conduzir a produção da realidade em direções estranhas. A droga psicodélica, a partir da

leitura que a ciência psicodélica faz das experiências, é um agente químico potente para essa espécie de desvio, sendo o sentimento de infamiliaridade uma oportunidade frutífera para pensar sua ação. No entanto, essa ação não é compreensível sem os elementos contextuais em que o encontro com a droga se estabelece, nos levando a considerar o contexto a partir de diversos níveis diferentes.

As drogas são objetos estranhos. Como afirma Eduardo Viana Vargas, tal como as ferramentas, os medicamentos e os alimentos, as drogas são objetos sociotécnicos extremamente indeterminados “até que sejam reportados aos agenciamentos que os constituem enquanto tais” (Vargas, 2008, p. 41). Isso quer dizer que as drogas são, em si, experiências sociais, objetos inseridos numa trama ampla de trocas que organizam situações, encontros e relações entre sujeitos.

Monique David-Ménard (2022) incide sobre uma característica dos objetos que muitas vezes é ignorada e que, no caso dos objetos-droga, se torna imprescindível considerar: para além do reconhecimento, ou seja, da capacidade que os objetos têm de realizar um sujeito diante de outro ao modo da identificação,²³ os objetos também carregam o poder de fazer desconhecer. A autora propõe pensarmos a opacidade dos objetos para além da transparência que certa consciência cartesiana pensa ter sobre eles. É como se o *mana*, a força mágica que Freud identifica nos tabus “primitivos” fosse uma característica geral dos objetos, a partir da dupla inscrição que eles operam, tanto no sujeito quanto no social. O objeto, na verdade, é o elemento antropológico que realiza a disjunção produtiva entre sujeito e social.

As técnicas de modulação do mal-estar se mostram insuficientes em resolvê-lo, o que implica dizer que os objetos, em torno dos quais se tenta resolver os impasses repetitivos engendrados pelo princípio do prazer, possuem elementos intransponíveis de opacidade – ou seja, seus usos não podem ser completamente previstos e realizados. Ao mesmo tempo, é apenas através desses mesmos objetos que o sujeito pode vir a se exteriorizar e estabelecer relações, que, assim, se estabelecem num horizonte frustrante, mas potencialmente criativo:

Se temos de passar pelo outro para ganhar acesso a nós mesmos, e se esse objeto que é o outro em parte nos escapa, a constituição dos seres humanos em sua especificidade é marcada pela contingência, pelo imponderável e pelo incontrolável que se impõem ao sujeito como realidade externa por meio dos objetos (Ferreira da Costa, 2022, p. 10).

²³ No prefácio ao livro, Virgínia Ferreira da Costa (2022) aponta para uma questão imprescindível: o outro humano, na psicanálise, também é um objeto que instaura o sujeito. Segundo a autora, desde Freud, “as relações intersubjetivas são denominadas relações de objetos, uma vez que a alteridade seria concebida como objeto das pulsões. Nesse âmbito, a psicanálise tende a reunir sob a designação de objeto tanto pessoas como coisas, elementos gerais percebidos na realidade” (Costa, 2022, p. 9).

Os objetos oferecidos pelo social também são inscritos em tramas institucionais e discursivas que estabelecem locais de troca, demarcando fronteiras entre dentro e fora, participação e exclusão, objetificação e abjetificação, a partir de ritos pré-estabelecidos, nos quais objetos são fetichizados: “Não há fetiche sem contexto; o fetiche é um objeto situado por poderes e ritos, mas, como condensa essas relações e conflitos, torna-se absoluto. Analisar um fetiche – e, de modo mais geral, um objeto – é determinar o lugar no qual ele intervém” (David-Ménard, 2022, p. 30). É por conta dessa encruzilhada entre sujeito e social, na qual o sujeito se (des)realiza nos objetos, que não podemos entender, por exemplo, o uso de *crack* somente como relação psíquica degradada no indivíduo, ou somente como sendo determinado pelo desamparo social, mas, sim, exatamente pelo tipo de relação que o objeto *crack* instaura quando, no arranjo social, é abjetificado, localizando seus usuários numa zona de exceção dentro da qual tentativas de reconhecimento e desconhecimento são orquestradas em torno desse objeto abjeto. Não há objeto em si e seus poderes dependem não da sua mera manipulação, mas dos mundos que eles produzem ou impedem.

Lembremos que, retornando rapidamente ao pensamento ameríndio, a perspectiva não só é condicionada por certas relações objetais, como sua transposição é analisada pelo xamã exatamente através dos objetos. É quando o xamã começa a ver o sangue como cerveja que ele entende que está se tornando um jaguar – ou seja, que a perspectiva mudou:

A tradução da “cultura” para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a redefinição de vários eventos e objetos “naturais” como sendo índices a partir dos quais a agência social pode ser abduzida. O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos “sangue” é a “cerveja” do jaguar, o que tomamos como um barreiro lamacento os tapetes experimentam como uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessante e ambígua: são coisas ou objetos, mas apontam necessariamente para uma pessoa ou sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material (Viveiros de Castro, 2018, p. 53).

Poderíamos dizer que, de certa forma, é um objeto-droga (no caso yanomami, seria o objeto-droga *yãkoana*) que opera essa capacidade de alteração da realidade através do ato de sua ingestão, o que coloca o objeto-droga como operador real de transformação corporal, muito para além das identificações. Ou seja, o elemento psicológico da “crença” é insuficiente para pensarmos as operações subjetivas em jogo no ato de ingestão de um psicodélico. Estamos no registro da antropofagia, do movimento de incorporação da alteridade, que, num só tempo, através do objeto, constitui e transforma um Eu:

(...) Sem virar outro, mantendo-se vigoroso e preocupado com o que nos cerca, seria impossível ver as coisas como os espíritos as veem. (...) São os espíritos das folhas, dos cipós e das árvores que vêm nos limpar primeiro. (...) Outros espíritos nos fazem renascer como crianças. Assim voltamos a ser recém-nascidos, ainda vermelhos do sangue do parto. (...) Então os espíritos extraviam nosso pensamento e nossa língua, para nos ensinar a sua. Depois nos dão a conhecer o desenho da floresta, para que possamos protegê-la (Kopenawa e Albert, 2015, p. 141-142).

A ingestão do objeto-droga psicodélico age como o sono, por ser a abertura necessária para que o Eu, fixado em determinadas relações objetais — sua realidade cotidiana, sua perspectiva corriqueira —, possa dar lugar à uma miríade de outras identificações que revelam outras realidades a partir dos objetos que as localizam — reorganizando, num processo infamiliar, seus arranjos prévios. Como se pudéssemos, a partir desse estado não-ordinário, ter acesso às camadas excluídas da realidade, permitindo outros tipos de identificações no lugar da sua negação. Esse lugar de negação se positiva, dando acesso aos antípodas da mente como espaço povoado e rico de relações de alteridade, necessárias para que as relações de identidade se sustentem. O Eu se reintegra, mas já não é mais o mesmo depois de passear pelos contornos opacos de seus objetos, identificando-se diferentemente, negociando novas recusas e estabelecendo novos limites mais ou menos definidos.

Os objetos são estranhos e os objetos-droga psicodélicos são estranhíssimos. Isso porque a estranheza é a característica maior do(s) lugar(es) — ou perspectiva(s) — que sua ação produz. Se os objetos, de forma geral, são opacos, o que permite que conduzam sujeitos em direções não-antecipáveis, os objetos-droga psicodélicos, pela imprevisibilidade da sua ação real, arrastam a realidade com velocidade para suas regiões distantes, revelando que lá a vida continua a pulsar. Podemos interpretar a mandala, figura muito representativa da cultura psicodélica, como essa teia de quase-objetos que se revela a partir da ação do objeto-droga. O psicodélico poderia ser, assim, descrito como *o objeto de produzir objetos*, o que equivale à dizer: o objeto de produzir realidades.

Retomando a questão dos diagnósticos da Modernidade, poderíamos inscrever Monique David-Ménard (2022) no escopo de autores que realizam diagnósticos em torno da indeterminação, posto que sua teoria nos desloca tanto da centralidade econômica e estatal na análise dos espaços políticos, quanto da centralidade do sujeito na análise do psíquico. “Falar de lugar é evitar a oposição entre o parcial e o total” (David-Ménard, 2022, p. 30), assim como a oposição entre interior e exterior — político e subjetivo se articulam a partir da heterogeneidade dos objetos, não são registros nem complementares, nem puramente opositivos. Assim, a função do psicanalista não é somente trabalhar em torno da figura soberana interiorizada, o Superego ou o grande Outro: a transferência serve não só para

instaurar/demolir um “sujeito suposto saber” no processo de desidealização do Outro, como também para *inventar objetos conectivos entre as fronteiras de espaços de existência* “até o momento cuidadosamente separados pelo recalçamento do gozo” (David-Ménard, 2022, p. 63)²⁴.

O reino da incomensurabilidade deixa de ser meramente um vazio de significado, para se materializar a partir da operação da transferência — esse leve transe de que fala Néstor Perlongher (2022, p. 70):

(...) a convergência entre o social e o desejo é paradoxal: ela requer um momento de contingência (e não de exterioridade) que, por si só, permite transformar o que estava congelado “dentro” do sujeito a quem, erroneamente, atribuímos uma interioridade. Os sintomas podem ser resolvidos pela intervenção de fatores emprestados de uma realidade aparentemente externa ao desejo, mas da qual o desejo em sofrimento na repetição transferencial consegue se valer para se transpor (David-Ménard, 2022, p. 63).

É como se a transferência (e adicionaria a psicodelia como uma radicalização desse transe que conecta aquilo que estava separado) pudesse operar a transformação necessária para que a vertigem, a queda nauseante na própria interioridade separada da exterioridade, fosse experimentada como um certo êxtase, como saída de si mesmo (saída *do* “si mesmo”), em direção ao mundo ou aos mundos. Conforme Henrique Carneiro (2008, p. 70), Walter Benjamin — que, além de crítico da modernidade, foi um conhecido estudioso do haxixe — propunha a possibilidade de um “êxtase materialista” presente em qualquer ato revolucionário: o êxtase “torna-se possível, na perspectiva de Benjamin, como um estado mental específico, passível de controle estético e cultural como o são os estados mentais provocados pela contemplação artística”. As massas animistas freudianas podem, quando próximas da ideia de ruptura e subversão, ganhar um estatuto menos moralista e regressivo, complexificando a análise do social a partir da posituação do animismo como perspectivismo. Questionar a antropologia de base da psicanálise pode nos levar mais longe.

4.3 Vertigens inescapáveis

²⁴ Para elucidar brevemente o sentido do gozo tal como aparece na citação, recorro à outro trecho de Monique David-Ménard (2022, p. 56): “Lacan [...] fala menos de infelicidade e de impotência [na discussão sobre o funcionamento do mal-estar] do que de gozo como aquilo que circula nas relações sociais sem nunca conseguir tomar a forma de objetos fixos. O excesso não circula menos nas regras sociais, inventando a forma de um objeto paradoxal, irreduzível a um objeto que figuraria nas trocas como um objeto entre outros e que ele denominou ‘a’. [...] o único discurso que atribui uma função explícita aos objetos ‘a’ é a própria psicanálise, que, portanto, também pode mostrar como nos outros discursos esses objetos estão ativos, porém velados em sua função de instaurar laços sociais”. Ou seja, a análise busca materializar, através da transferência e da repetição, formas parciais deste objeto de gozo impossível, de forma a permitir circulações menos excessivas nos circuitos pulsionais do sujeito; assim como pode, na análise do social, nomear suas formas de aparecimento nos espaços políticos.

*Não existe cura para o pertencimento ao mundo.
Mas, pelo cuidado, é possível se curar da crença
de que não se pertence ao mundo; que essa não é a
questão essencial; que o que ocorre com o mundo
não nos diz respeito.*

Bruno Latour, em *Diante de Gaia*

Diante de tudo isso ainda faz sentido buscar a Clara-Luz? Não seria esse ponto transcendente absoluto um ideal normativo tão regulatório quanto o Mundo das Formas platônico, ou a Lei Paterna/Cultural da psicanálise, ou o Estado nas análises políticas do sujeito? A Clara-Luz regula verticalmente a reintegração do Eu.

O manual psicodélico de Leary e seus colegas (2022) divide a experiência psicodélica em três momentos, que, conforme o *Livro tibetano dos mortos*, correspondem aos três “bardos”, ou momentos diferentes de iluminação. O primeiro bardo refere-se à Clara-Luz, o período da perda do ego ou o êxtase do não jogo, já trabalhado aqui (ver seção 2). O segundo bardo é o período das alucinações, que acontece após a queda da Clara-Luz — por falta de treinamento ou apego egóico do viajante —, um espaço repleto de encontros potenciais com diversas entidades distintas. Qualquer tentativa de representação ou estagnação do processo na construção de uma forma para essas imagens é considerada negativa e ilusória pelos autores, não sendo recomendada. Apesar disso, boa parte do manual compreende que, na incapacidade do viajante de se sustentar no “face a face com o vazio-êxtase” (Leary; Metzner; Alpert, 2022, p. 94) do não jogo, do não Eu, ainda assim o sujeito é capaz de experimentar o êxtase e o aprendizado através das formas que se lhe apresentam ao longo deste segundo momento decaído. A recomendação, no entanto, é sempre a mesma: deixar-se fluir pelas formas, sem se lançar em direção a elas com demandas e apego.

Existe uma hierarquização vertical das formas de existência que fica patente no momento do manual que se refere ao terceiro bardo, que é, enfim, o movimento de retorno do Eu, modificado pela experiência, sua reentrada no mundo comum. Existem seis níveis possíveis, em ordem decrescente de iluminação (Leary; Metzner; Alpert, 2022, p. 127): (1) os *devas* ou santos, sábios e professores divinos; (2) os *asuras* ou titãs e heróis; (3) os humanos comuns propriamente ditos; (4) o nível animalesco ou das encarnações primitivas; (5) os neuróticos frustrados; (6) o nível infernal ou da psicose. A condição da liberdade ou da emancipação, mais uma vez, é caracterizada pela capacidade de desapego em relação a tudo o que é ilusório: as formas e os conceitos, as relações com as “coisinhas” terrenas, materiais.

A “Clara-Luz” que guia a meditação psicodélica proposta por Leary e seus colegas corresponde a uma “sensação de unidade”, seja com o “fluxo de energia em ondas” que corresponde à percepção de se estar envolvido por um “campo carregado de energia”, ou com o “fluxo biológico da vida”, que é a percepção dos processos internos do corpo (Leary; Metzner; Alpert, 2022, p. 71-73). Tudo isso faz lembrar do conceito de sentimento oceânico, tal como descrito e criticado por Freud. Existe valor em pensarmos psicanaliticamente a experiência psicodélica para evitarmos esse tipo de transcendentalização normativa do êxtase.

Como já dito, a substância não determina os conteúdos e as imagens que surgem na experiência. Essa se dá sempre numa linha tênue entre subjetividade e objetividade, invertendo as linhas de força da racionalidade. Nesse sentido, Néstor Perlongher (2022) diferencia a visão, com seu aspecto sagrado e coletivo, da alucinação, que é individual e incomunicável:

No nível alucinatório, o conteúdo e as formas são estritamente individuais e não servem de suporte a nenhuma mensagem. Só expressam um desejo narcisista e incomunicável. A visão tem pelo menos um suporte grupal, geralmente sagrado. Enquanto a alucinação é um fenômeno individual e intransmissível (Perlongher, 2022, p. 35).

Para o autor, o código ou a doutrina religiosa é o que permite o compartilhamento da experiência, o que o faz alertar para o caráter potencialmente “autoritário” que muitas delas podem carregar. É importante lembrar-nos que o poder do xamã é “ativado” pela sua capacidade de realizar longos percursos pelos estados alterados de consciência, aquilo que confere “força de lei” aos seus ensinamentos e sabedorias. Embora nem todos os membros de uma comunidade religiosa tenham a mesma visão, é o código (o mito e o rito) que estabelece um terreno comum para o compartilhamento dos sentidos da experiência e sua eficácia. É por isso que a ritualização da experiência costuma, segundo Perlongher (2022, p. 38), afirmar a ordem social, enquanto “no uso não ritualizado ocidental — ou ritualizado de maneira ineficaz, com uma ritualização que não chega a dar a possibilidade de decodificar coletivamente a visão —, gera uma fuga em relação à ordem”.

Segundo Daniel Pinchbeck (2022, p. 23), “a era psicodélica de 1960 [encabeçada por Leary e seus colegas] pode ser vista como uma tentativa de levar a iniciação xamânica à cultura de massa”. Para Perlongher (2022, p. 39-40), foi a própria forma da hiperindividualização ocidental que impediu esse empreendimento, essa tentativa de construir uma nova religião: “Lembro do caso de uma adepta que se proclamava deusa neomarxista e aparecia nua em uma moto; com esse tipo de situações era impossível levar algo a sério, porque a coisa ia para qualquer lado muito rapidamente”. Podemos, ainda, nos perguntar se

esse desejo não fracassou pela tentativa de ampliar o xamanismo sem ao menos considerar as implicações filosóficas e materiais de sua produção nas sociedades originárias, preferindo um resgate “orientalista” e vago, baseado mais na transcendência da alma do que nas operações complexas e difíceis de apreender do xamanismo transversal.

Talvez o Ocidente sofra dessa tentativa de advir a qualquer ponto de vista a seu bel-prazer, na sua busca eterna por bem-estar, sem considerar que trocar de perspectiva é sempre arriscado, pois implica deixar de ser humano para sua comunidade. Dénètem Touam Bona (2025) aponta para uma característica central do uso ritualístico e ancestral das plantas de poder, pois elas são úteis por serem tóxicas.

A toxicidade não é um elemento negativo das plantas que deve ser eliminado; pelo contrário, ela está no cerne de suas virtudes terapêuticas e de sua capacidade de amplificar nossa experiência do mundo. (...) A toxicidade dos vegetais é tudo menos acidental; é o produto de uma estratégia de autodefesa, de uma tecnologia química complexa que os grupos humanos sempre souberam usar a seu favor. (...) não se deve ver nessa ecologia integrada ao modo de existência uma pura imanência [como até mesmo Perlongher parece buscar]: as ‘palavras da ecologia’ são de fato mais do que humanas, ‘eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta (Bona, 2025, p. 62-66).

O xamanismo é transversal porque admite a existência de estados alternativos e sagrados de experiência, mas não os considera mais importantes do que o mundo comum e ordinário; seu caráter divino reside exatamente na diferença que opera em relação ao ordinário. A unidade é a força que reúne sua cosmologia num conjunto heterogêneo, no qual cada nível de realidade se transmuta potencialmente no outro e eles sabem disso, pois há um movimento que se transforma sempre em outra coisa, como as figuras de Bona (2025, p. 71): “Nem prioridade, nem hierarquia, apenas um vale-tudo, com a flexibilidade e a agilidade do macaco”. O que mais interessa numa viagem psicodélica é a tentativa de sempre contar uma história, como numa análise. Talvez possamos atentar nossos ouvidos, tanto para considerar as diferenças potenciais que podem emergir desse ato ético quanto para tomar cuidado com as narrativas autoritárias que emergem quando o sentimento oceânico se torna aquilo que Freud mais temeu: uma forma de prometer o paraíso e ignorar que vivemos neste mundo — e dele não podemos escapar. No momento de escrita dessas linhas, escutei pelos fones de ouvido o verso da música “*Golden Boys*”, de Res, que, por ilustrar tão bem a questão aqui delineada, tomei como um “presente” singelo do mundo, a ser compartilhado: “*Why are you selling dreams of who you wish you could be?*”²⁵

²⁵ “Por que você está vendendo os sonhos de quem você gostaria de poder ser?” (tradução própria).

Afinal, Dunker (2022) aponta que uma das características mais proeminentes do sofrimento de indeterminação instaurado pela perda da experiência na Modernidade é a tentativa de erigir universais através de experiências individuais, construindo condomínios que só fazem dividir mais os espaços e proliferar abjeções por todo lado. Judith Butler (2019), no prefácio do brilhante *Problemas de gênero*, nos conta uma anedota interessante para pensarmos nesse impasse insolúvel:

No discurso vigente da minha infância, criar problemas era exatamente o que não se devia fazer, pois isso traria problemas para nós. A rebeldia e sua repressão pareciam ser apreendidas nos mesmos termos, fenômeno que deu lugar a meu primeiro discernimento crítico da artimanha sutil do poder: a lei dominante ameaçava com problemas, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, conclui que problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los (Butler, 2019, p. 7).

Nos termos do presente trabalho, acrescentaria que precisamos abordar nossos objetos acessíveis e/ou abjetificados com prudência e coragem. Sentir o espanto do contato pele a pele que eles “nos” oportunizam, para daí desdobrar a possibilidade de termos nossos melhores problemas. O impossível não é menos real por ser impossível.

5 CONCLUSÃO

A questão dos psicodélicos se tornou incontornável para os debates atuais. Embora o tema ainda possa ser considerado marginal em muitos espaços, sua transversalidade e transdisciplinaridade apontam para a multiplicação de discussões em torno da psicodelia por toda parte, mesmo que receba outros nomes. Isso, no entanto, não tem necessariamente a ver com seus potenciais médicos e clínicos — potenciais realmente surpreendentes e valiosos —, mas com a capacidade de os psicodélicos tornarem incontornável a estranheza em si mesma da realidade.

Dentro do seu contexto de surgimento — o Ocidente moderno —, os psicodélicos fazem figura daquilo que estava fixado no fundo, trazendo à tona o grito sutil dos mistérios que não cabem nas respostas dadas pelos nossos grandes modelos de pensamento. Conforme o debate se amplia, a sabedoria indeterminada que essas substâncias carregam poderá mudar pontos de vista e alterar as perspectivas dominantes nos seus nódulos irresolutos, nos restos que constantemente abalam as suas certezas categóricas. Nesse sentido, as drogas psicodélicas têm muito a dizer e o Ocidente está tentando, mais uma vez, ouvir.

Em outro sentido, no entanto, a psicodelia se torna e se tornará cada vez mais presente por ser a forma acabada, materialmente acessível e visível do próprio estado das coisas no capitalismo tardio. Henrique Carneiro (2021) nos ensina que a alucinação é uma condição social incontornável, que não se resume à dimensão religiosa ou à ação química de substâncias, mas aparece na própria forma da tecnologia atual, no seu império imagético e sensorial, na forma como modula o tempo e o espaço, tornando o mundo cada vez mais estranho que a ficção.

Mais uma vez: não se trata da positividade das moléculas em si, tampouco do que a ciência ocidental pode fazer com elas. É perceptível como a estética psicodélica parece dizer tanto mais sobre nosso atual modo de vida, nossos sonhos, prazeres e angústias do que o rótulo neutro e científico dos estudos clínicos denotam. Imagens fragmentadas, sobreposições de gêneros e sensibilidades estéticas ao mesmo tempo, repetições dentro de repetições. Não precisamos mais usar drogas para acessar esses fenômenos, eles estão por toda parte: nos nossos celulares, no cinema, nas artes de forma geral, nas queixas clínicas.

A hiperindividualização moderna cria um cenário vertiginoso de queda eterna dentro de si. Nesse sentido, vivemos num movimento alucinatório. Uso alucinação aqui não num sentido médico, que busca contrapor a realidade objetiva às distorções que certos estados mentais produzem, mas no sentido de confusão, de queda acelerada por registros e imagens

diferentes, como se a modernidade produzisse sujeitos à forma de bonecas russas, nas quais sempre há uma camada de interioridade a mais. A demanda por êxtase de que fala Perlongher (2022, p. 29) parece ter a ver com esse tipo de enclausuramento, esse mal-estar que a psicanálise parece descrever tão bem, embora tenha dificuldade para sonhar com fugas.

Penso que a psicanálise seja importante exatamente por isso, para evitar um salvacionismo fácil, ainda mais quando estamos mexendo com essa coisa esquisita e frágil que é a “alma” — pretensamente revelada pelos psicodélicos. O movimento crítico desse trabalho, tendo em vista a complexidade da situação moderna, assim como os perigos envolvidos nas respostas rápidas, se baseou na tentativa de estabelecer um diálogo produtivo entre dois discursos aparentemente incomunicáveis: a psicanálise e a psicodelia. Quando crio esse diálogo fantasioso na minha cabeça, quase posso ver como a psicanálise leria a psicodelia — com desconfiança —, enquanto a psicodelia leria a psicanálise com entusiasmo, mas com algum deboche — como se a psicanálise não soubesse aproveitar devidamente os poderes dessa coisa mágica e perigosa que é o inconsciente.

Porém, não é tempo de evitar experimentar diálogos. Não é tempo de descartar possibilidades em nome da tradição. Isso porque o tecido do mundo está esgarçado como nunca antes. O pensamento não pode se dar ao luxo da calma para operar, mesmo que se revele ingênuo com o tempo, mesmo que não sirva para nada.

Nosso momento histórico é psicodélico porque: se a psicodelia é a modulação radical das sensibilidades espaço-temporais (Rodrigues, 2014), o fim do mundo que é nossa mitologia, denuncia uma decomposição no tempo (o fim) e no espaço (o mundo) (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 27). Esse trabalho, portanto, é mais que a mera tentativa de incorporar a psicanálise na psicodelia e vice-versa, mas de situar o sofrimento moderno a partir da figura da psicodelia e ver onde isso pode nos levar.

Existe um microconto de Franz Kafka (2024), chamado “(Pequena fábula)”, que sempre me remeteu ao perspectivismo e sua potência transformadora, perdida pelo Ocidente, ao impossibilitar os estados alterados de consciência em nome do Eu como forma fixa:

“Ai”, disse o Rato, “a cada dia o mundo fica mais estreito. Antes era de uma amplidão que me dava medo, eu corria e corria e me senti feliz quando vi enfim paredes a perder de vista, à direita e à esquerda, mas essas paredes longas correm tão rápido uma de encontro à outra que eu já estou no último cômodo, e ali no canto encontra-se a armadilha para a qual eu corro.” “Você só precisa mudar a direção”, disse o gato e devorou-o (Kafka, 2024, p. 103).

Estamos na posição do Rato, capturados pelo nosso “destino”, enredados num movimento de mão única que se reafirma trágico a cada passo. Motivados pelo medo da

“amplidão”, só sabemos encontrar as nossas próprias ratoeiras, colocadas sabe-se lá por quem. É aí que nos tornamos suscetíveis aos encontros insuspeitos, engolidos pela diferença (exemplificado, na fábula, pelo gato) muito antes de completarmos nossas fantasias autorealizadoras. Cercados por pontos cegos e fixados na ideia de que só existe uma direção, quando, na verdade, o mundo é composto por uma vasta rede de avenidas, por onde caminham presas e predadores.

Não considero banal que o personagem principal tenha seu nome grafado com letra maiúscula: Rato, diferentemente do gato. É como se o destino mortífero do animal estivesse anunciado na própria capitulação de seu nome próprio; como se, ao se afirmar categoricamente um Rato, ele perdesse de vista que outras formas minúsculas, ele próprio incluído, fazem parte de um ecossistema complexo, tão mais dinâmico que as paredes apertadas pelas quais caminha, na busca por proteção. O gato não precisa ser maiúsculo para comer o Rato, o gato apenas o vê de outro ângulo; e, por isso, sabe que basta ao Rato mudar de direção dentro do labirinto de seu destino.

Fosse possível ao Rato, pelo menos por um instante, olhar pra cima e ver o gato, trocar de posição com ele e ver pelos seus olhos, poderia interromper a corrida mortífera? Parece que, para isso, o Rato precisaria abdicar de seu “R”, matá-lo para seguir por outras direções — um pós-vida alcançado às custas de uma série de recusas: talvez daquilo tudo que o medo o fez desenvolver para se proteger de um mundo amplo —, abdicar do labirinto de seu Nome.

Seria Franz Kafka, nos termos de Walter Benjamin (1987), um narrador? Um narrador que, na falta de sentidos compartilhados, compartilha o não sentido? Na falta de sabedorias palpáveis, compartilha o não-saber cósmico? Para apontar, ao mesmo tempo, o limite trágico e a tênue abertura das nossas formas de vida modernas? Não é tempo de responder novas perguntas, mas devemos fazê-las, sempre que possível.

Ailton Krenak (2019) argumenta que a possibilidade de contar novas histórias é a condição para que o mundo não termine. Para o líder krenak, o Ocidente está povoado de histórias apocalípticas exatamente porque não suportamos o contato com a vastidão das formas de vida que compartilham conosco esse (mal-)estar no mundo. Quase como se a ratoeira fosse uma miragem feita exatamente para nos esquecermos dos outros caminhos possíveis, em nome de uma “humanidade zumbi” (Krenak, 2019).

Lembremos que o zumbi é uma figura da alienação (Dunker, 2016), representante maior de um estado de eterna escassez, um morto sem descanso, inundado por uma fome triste pelo outro. O zumbi não é apenas um corpo sem alma, ele é um corpo sem corpo. O zumbi não é uma marionete comandada por desígnios superiores, tampouco um animal

puramente instintivo, ele é a face de uma humanidade que se esqueceu de tudo o que não é raiva e consumo, que, mesmo assim, são vividos sem prazer por esse organismo em degradação. Vírus, bactérias, fungos: contaminações em larga escala por agentes escondidos em florestas, no gelo, nos espaços proibidos que invadimos para estratificar e disseminamos através do fluxo globalizado de mercadorias; as histórias de zumbi sempre carregam a intuição de que nosso modo de vida é o verdadeiro problema. É ele que nos desumaniza, enquanto seguimos acreditando nas grandes ficções de que somos humanos superiores à matéria por termos um nome próprio.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. R. B. **Toxicomanias**: uma abordagem psicanalítica. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2010.
- BENJAMIN, W. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, [1936]1987, p. 197-221.
- BESERRA, F.; VIEIRA, T. Desafios para uma psicoterapia aliada ao uso de psicodélicos no Brasil. *In: BESERRA, Fernando; RODRIGUES, Sandro (org.). **Psicodélicos no Brasil**: ciência e saúde*. Curitiba: CRV, 2020, p. inicial-final.
- BIRMAN, J. **Ser justo com a psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- BONA, D. T. **Sabedoria dos cipós**: cosmopoética do refúgio. São Paulo: Ubu, 2025.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- BUTLER, J. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- BUTLER, J. **Corpos que importam: Os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: n-1 edições ; Crocodilo Edições, 2023.
- CAMPOLINA, A. G. O Inconsciente Tânato-Vitalista: Quase-Morte e Experiências Conectivas na Medicina Ancestral Amazônica. **Kalagatos**, Fortaleza, vol. 21, n. 2, 2024.
- CARHART-HARRIS, R. L. et al. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. **Frontiers in Human Neuroscience**, [s. l.], v. 8, n. 20, p. 1-22, 3 fev. 2014. DOI: 10.3389/fnhum.2014.00020.
- CARNEIRO, H. Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência. *In: **Drogas e cultura: novas perspectivas***. Salvador: Edufba, 2008.
- CARNEIRO, H. Psicodélicos ou enteógenos e a importância cultural da alucinação. **Revista Platô**, v. 5, n. 5, 2021.
- COHEN, D. **Freud e a cocaína**: a história do uso da droga nos primórdios da psicanálise. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e o fins**. Florianópolis: Desterro: Cultura e Barbárie : Instituto Socioambiental, 2017.
- DAVID-MÉNARD, M. **A vontade das coisas**: o animismo e os objetos. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

DELMANTO, J. **História social do LSD no Brasil: os primeiros usos medicinais e o início da repressão**. São Paulo: Elefante, 2020.

DUNKER, C. I. L.; KYRILLOS NETO, F. A psicopatologia no limiar entre psicanálise e psiquiatria: estudo comparativo sobre o DSM. *In*: KYRILLOS NETO, F.; DUNKER, C. I. L. (org.). **Psicopatologia crítica**. São Paulo: Escuta, 2011, p. 11-38.

DUNKER, C. I. L. Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. **Tempo Social**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 115-136, jun. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702011000100006>. Acesso em: 26 jan. 2026.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Para introduzir o conceito de sofrimento em psicanálise. *In*: MORETTO, Maria Livia Tourinho; KAMERS, Michele; MARCON, Heloisa Helena (Org.). **Desafios atuais das práticas em hospitais e nas instituições de saúde**. São Paulo: Editora Escuta, 2016

DUNKER, C. I. L. Animismo e indeterminação em “Das Unheimliche”. *In*: FREUD, S. **O infamiliar e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

DUNKER, C. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: a psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2022.

DUNKER, C. I. L.; LOPES, P. M. Objeto a-nimista: o louva-a-deus como paradigma perspectivista do sujeito. **Revista Contemporânea**. v. 2, 2024.

EDMUNDO, P. “Usos terapêuticos da psilocibina.” *In*: BESERRA, Fernando; RODRIGUES, Sandro (org.). **Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde**. Curitiba: CRV, 2020, p. inicial-final.

FERREIRA DA COSTA, V. Prefácio. *In*: DAVID-MÉNARD, M. **A vontade das coisas: o animismo e os objetos**. São Paulo: Ubu, 2022

FIGUEIREDO, L. C. M. **A invenção do psicológico: quatro centenas de anos de subjetivação (1500-1900)**. 7. ed. São Paulo: Escuta, 2007.

FIGUEIREDO, L. C. **Psicanálise: elementos para a clínica contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Escuta, 2018.

FORRESTER, J. **A interpretação dos sonhos: a caixa-preta dos desejos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FREUD, S. Totem e tabu. *In*: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira, vol. XIII, Totem e tabu e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, [1913]1996.

FREUD, S. Introdução ao narcisismo. *In*: **Obras completas vol. 12, Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos: (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, [1914] 2010a.

FREUD, S. O Inconsciente. *In: Obras completas vol. 12, Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos: (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras, [1915] 2010b.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. *In: Obras completas vol. 14, História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. São Paulo: Companhia das Letras, [1920] 2010c.

FREUD, S. **Obras completas, vol. 4, A interpretação dos sonhos (1900)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, S. O mal-estar na cultura. *In: Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, [1930] 2023a.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. *In: Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, [1927] 2023b.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu. *In: Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, [1921] 2023c.

FREUD, S. O infamiliar. *In: O infamiliar e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, [1919] 2019.

GABARRON-GARCIA, F. **Uma história da psicanálise popular**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. *In: Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, [1989]2001.

GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.

HARAWAY, D. Conhecimentos situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *In: A reinvenção da natureza: Símios, ciborgues e mulheres*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção/Céu e inferno**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

IANNINI, G.; TAVARES, P. H. Freud e o infamiliar. *In: FREUD, S. O infamiliar e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

KAFKA, Franz. **Uma travessia por perturbações: vinte contos**. Porto Alegre: TAG Experiências Literárias, 2024.

KLEIN, T. **A experiência nos limites: corporeidade, tempo e sentido na psicanálise contemporânea**. São Paulo: Zagodoni, 2023.

KLEIN, T.; FERREIRA, F. P.; VERTZMAN, J. S. “O animista é sempre o outro”: o encantamento dos objetos e a experiência analítica. **Revista Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 26, 2023.

KOLTAI, C. **Totem e tabu: um mito freudiano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

KRENAK, A. **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 yanomami**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2015.

LACAN, J. **O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LEARY, T.; METZNER, R.; ALPERT, R. **A experiência psicodélica: um manual baseado no Livro Tibetano dos Mortos**. São Paulo: Goya, 2022.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo: antropologia e tecnociência**. 6. ed. Campinas: Papirus, 2013.

LIMULJA, H. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

MEZAN, R. **Freud: A trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MOREIRA, J. Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. **Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 9, n. 1, 2009.

PELLEGRINO, Hélio. Pacto edípico e pacto social (da gramática do desejo à sem-vergonhice brasileira). **Folha de S. Paulo**, São Paulo, n. 347, 11 set. 1983. Folhetim.

PERLONGHER, N. **As formas do êxtase**. São Paulo: Iluminuras, 2022.

PINCHBECK, D. Prefácio (2007). In: LEARY, T.; METZNER, R.; ALPERT, R. **A experiência psicodélica: um manual baseado no Livro dos Mortos Tibetano**. São Paulo: Goya, 2022. p. 15-31

PLANT, S. **Writing on Drugs**. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2001.

RABELLO, E. G.; SILVA, F. H. Psychedelic Therapies as Resistance to Neoliberalism: A brazilian schizoanalytical perspective. **Future Humanities Magazine**, v. 3, n. 1, 2025.

RIBEIRO, S. **O oráculo da noite: A história e a ciência do sonho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIVERA, T. Sentimento oceânico e controle do fogo: ensaio sobre arte e política. **Revista Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 24, n. 3, p. 55–63, 2021.

RIVERA, T. Para dissecar o falo: fetiche, violência e sedução. **Lacuna**: uma revista de psicanálise, São Paulo, n. 14, p. 2, 2023. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2023/06/06/n-14-2/>. Acesso em: 10 set. 2025.

RODRIGUES, S. **Modulações de sentidos na experiência psicotrópica**. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.

RODRIGUES, S. Pela incorporação do conceito de matrix ao paradigma psicodélico. **Kalágatos**, [S. l.], v. 21, n. 2, p. e24038, 2024. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/13133>. Acesso em: 3 fev. 2026.

RODRIGUES, T. Tráfico, guerra, proibição *In*: LABATE, Beatriz Caiuby *et al.* **Drogas e cultura**: novas perspectivas. Salvador: Edufba, 2008.

RUNDEL, M. Psychedelic Psychoanalysis: Transformations of the Self. **Psychoanalytic Dialogues Magazine**, v. 32, n. 5, p. 469-483, 2022.

STENGERS, I. Reativar o animismo. **Caderno de Leituras**, n. 62, 2017.

SOUZA, N. S. O estrangeiro: nossa condição. *In*: KOLTAL, C. (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta, 1998.

Tudo em todo lugar ao mesmo tempo. [s.l.]: Diamond Films, 2023.

VARGAS, E. V. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. *In*: LABATE, B. C. *et al.* **Drogas e cultura**: novas perspectivas. Salvador: Edufba, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.