

**Departamento de Filosofia**  
**Universidade de Brasília – UnB**

**O REAL É O REAL É O REAL**  
Materialismo e alteração de consciência

Lucas Camarotti de Barros

**Brasília**

**2016**

**Departamento de Filosofia**  
**Universidade de Brasília – UnB**

**O REAL É O REAL É O REAL**

Materialismo e alteração de consciência

Lucas Camarotti de Barros

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, sob orientação do Prof. Hilan Bensusan.

**Brasília**

**2016**

*Para Yanna Luz, com quem sonho junto.*

## **Agradecimentos**

À sagrada Jurema, *Mimosa hostilis*, que dá a visão.

Aos povos Nambikwara e Pareci, com quem passei um breve período de muitos aprendizados.

Aos meus amigos e amigas, com quem troquei e aprendi ideias sobre as questões que trago

– elas e eles sabem quem são.

Aos meus irmãos Pedro Valerio, Rodrigo Peixoto e Caio Lima.

À turma do ANARCHAI e do Teoria sem Vergonha (TsV).

Ao meu orientador, Hilan Bensusan, que é joia rara.

À minha família: Verônica, Gabi e Guilherme.

E especialmente a Yanna Luz, minha companheira de vida, de amor, de insight.

Nós, yanomami, que somos xamãs, vemos-conhecemos (*taai,-*). Vemos a floresta. Depois de tomar o poder alucinógeno de suas árvores, nós vemos. Fazemos os espíritos da floresta, os espíritos xamânicos, dançarem suas danças de apresentação. Vemos com nossos olhos. Depois de 'morrer' sob o poder do alucinógeno, vemos a 'imagem essencial' da floresta. Vemos o céu sobrenatural. Nossos ancestrais o viam antes e nós continuamos a vê-lo.

Davi Kopenawa

## Resumo

A dissertação apresenta uma filosofia – o multi-materialismo – que relaciona o materialismo científico à alteração de consciência e vice-versa, encontrando nisso uma epistemologia, uma ontologia e uma antropologia. Argumentando que o corpo humano como tal se define pela multiplicidade dos modos de consciência – corpo que diremos *primitivo* –, buscaremos então situar criticamente a construção político-ideológica do corpo *civilizado* e explicitar que a diferença entre o primitivo e o civilizado é uma ilusão estruturada pelo segredo histórico-social da civilização sobre as substâncias psicodélicas e os estados alterados de consciência. Isso exigirá a proposição de uma teoria da origem do Estado e do processo civilizador, que será compreendido como um percurso de ocultação (inconscientização) da psicodelia e cuja finalidade é a sustentação da divisão social e da servidão voluntária. Por fim, em vista das consequências destrutivas do processo civilizador, sinalizamos à questão da reindianização humana, que reconsidera a teoria antropofágica da revolução caraíba.

Palavras-chave:

multi-materialismo; alteração de consciência; psicodelia; primitivo; civilizado; segredo.

## Abstract

This dissertation presents a philosophy called multi-materialism, which relates scientific materialism to consciousness alteration and vice-versa, finding in it an epistemology, an ontology and an anthropology. We propose that the human body as such is to be understood in terms of the multiplicity of states of consciousness – a body called here *primitive* –, and from that theory we critically discuss the political-ideological construction of the *civilized* body and we suggest that the difference between the primitive and the civilized is an illusion structured by the historic-social secret of civilization about psychedelic substances and the altered states of consciousness. This will demand from us the proposition of a theory of the origin of State and the process of civilization, and this will be understood as a process of occultation (inconscientization) of the psychedelic world, and whose intention is to keep the *status quo* of social division and voluntary servitude. Finally, facing the destructive consequences of the process of civilization, we point to the question of re-indianization of consciousness, which reconsiders the anthropophagic theory of the caraíba revolution.

Key-words:

multi-materialism; consciousness alteration; psychedelia; primitive; civilized; secret.

## **Sumário**

0. Nota introdutória – 8
1. Multi-materialismo – 14
2. A hipótese antropodélica – 22
3. A consciência e sua alteração – 35
4. A revolução científica – 61
5. Primitivos e modernos – 73
6. Genealogia da ocultação – 89
7. Primitivismo científico e revolução caraíba – 147
8. Referências bibliográficas – 166

### Nota introdutória

Não dormes sob os ciprestes,  
Pois não há sono no mundo.

.....  
O corpo é a sombra das vestes  
Que encobrem teu ser profundo.  
Vem a noite, que é a morte,  
E a sombra acabou sem ser.  
Vais na noite só recorte,  
Igual a ti sem querer.

Mas na Estalagem do Assombro  
Tiram-te os Anjos a capa :  
Segues sem capa no ombro,  
Com o pouco que te tapa.

Então Arcanjos da Estrada  
Despem-te e deixam-te nu.  
Não tens vestes, não tens nada :  
Tens só teu corpo, que és tu.

Por fim, na funda caverna,  
Os Deuses despem-te mais.  
Teu corpo cessa, alma externa,  
Mas vês que são teus iguais.

.....  
A sombra das tuas vestes  
Ficou entre nós na Sorte.  
Não 'stás morto, entre ciprestes.  
.....

Neófito, não há morte.

“[N]ão pertenço a Ordem Iniciática nenhuma”, disse Fernando Pessoa a um conhecido que lhe perguntou sobre o poema *Iniciação*. Mas entre seus documentos pessoais, Yvette Centeno encontrou o seguinte: “Posição religiosa: ... Fiel, por motivos que mais adiante estão implícitos, à Tradição secreta do Christianismo, que tem íntimas relações com a Tradição Secreta em Israel (a Santa Kabbalah) e com a essência oculta da Maçonaria. Posição iniciática: Iniciado, por comunicação directa de Mestre a Discípulo, nos três graus menores da (aparentemente extinta)



Ordem Templária de Portugal.”<sup>1</sup> Ainda nos fragmentos do espólio, entendemos o porquê daquela negativa, a razão do segredo iniciático: “é que a maior parte dos homens não está adaptada a compreendê-lo e, portanto, compreendê-lo-á mal e confundi-lo-á, se for tornado público.”<sup>2</sup>

A nota deixada por Pessoa é tão enigmática à primeira vista que parece razoável supor a possibilidade de ser ela a obra de mais um heterônimo, mais um de seus personagens conceituais, ou talvez um delírio de António Mora, o louco metafísico. Pois ela não fala de grupos humanos com suas idiossincrasias inconfessáveis, avessos a revelar à multidão o que pertenceria unicamente à esfera de segredos pessoais. Também não fala sobre saberes discursivos abstratos que seriam por demais complicados aos mortais, ou prêmios espirituais somente alcançáveis por ascetas dedicados. Fosse esse o caso, Pessoa não haveria de se preocupar. A nota se refere a um segredo partilhado em “íntima relação” por diferentes tradições místicas em uma espécie de centro oculto da civilização, uma intimidade que não é propriamente doutrinária, se as doutrinas são principalmente o que as diferencia, e que tampouco é historicamente localizada, se o próprio poeta nela teve parte. Segredo da iniciação de elite, mas que se define visivelmente pela acessibilidade do segredo, a facilidade com que pode cair em “mãos erradas”, com que humanos “não adaptados” podem fazer-se – através dele (do segredo) – “iguais aos deuses” (verso 20). Cristo mesmo, segundo Mateus, 7, 6, já havia declarado: “Não deem aos cães as coisas santas, nem lancem suas pérolas aos porcos; caso contrário eles as pisarão e, voltando-se contra vocês, os despedaçarão.” Ou como dirá Salústio, no séc. IV: “... desejar ensinar a todos os homens a verdade sobre os deuses causa o tolo a desprezá-la, porque não pode aprendê-la, e o bom a ser preguiçoso, ao passo em que esconder a verdade através de mitos previne o primeiro a desprezar a filosofia e compele o segundo a estudá-la.”<sup>3</sup> E mais de mil anos depois, teósofa Helena Blavatsky afirmará que a atitude da ocultação “não foi ditada pelo egoísmo, nem pelo desejo de monopolizarem a ciência sagrada que dá a vida”, mas porque “certos aspectos da Doutrina Secreta devem permanecer ocultos a olhos profanos por eras sem conta. Relevar segredos de tal magnitude às massas não preparadas seria o mesmo que entregar uma vela acesa a uma criança dentro de um pavio de pólvora.”<sup>4</sup> “Crianças”, “não adaptados”, “porcos”, “tolos”, “cães”: os discursos elitistas de justificação da ocultação sempre dividem moral e hierarquicamente a sociedade entre os “aptos” e os “inaptos” a saber o que, entretanto, diz respeito a todo mundo.

Mas cabe questionar: desde quando a maioria das pessoas não seria adaptada a compreender o segredo? Foi sempre assim? Se nos fiarmos na narrativa do Gênesis, um dos mitos fundacionais da civilização, parece que é assim desde o começo.

<sup>1</sup> GEBRA, 2012, p. 48.

<sup>2</sup> Disponível em: <http://arquivopessoa.net/textos/1255>.

<sup>3</sup> STROUMSA, 2005, p. 24.

<sup>4</sup> BLAVATSKY, 2015, p. 58.

E o Senhor Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida; e (...) a árvore do conhecimento do bem e do mal. (...) E tomou o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar. E ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda a árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás. (...) Ora, a serpente era mais astuta que todas as alimárias do campo que o Senhor Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda a árvore do jardim? E disse a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim comeremos, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis para que não morrais. Então a serpente disse à mulher: Certamente não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal. E viu a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento; tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela (Gênesis, 2, 9; 2, 15-17; 3, 1; 3, 2-6).

Em vista da queda, somos então ensinados que a relação entre humanos e assuntos divinos é problemática desde o “começo”. Mas ouvimos outra coisa, por exemplo, em um ritual estabelecido por um místico maçom do séc. XVIII, o Conde Cagliostro. Ao dar uma provável “poção de Acácia” ao iniciando, diz o iniciador:

Minha criança, você está recebendo a matéria primordial, entenda a cegueira e a tristeza de sua primeira condição. Você então não conhecia a si mesmo, tudo era escuridão dentro e fora de você. Agora que tomou alguns passos no conhecimento de si, aprenda que o Grande Deus criou antes do homem essa matéria primordial e que ele então criou o homem para possui-la e ser imortal. O homem abusou dela e a perdeu, mas ela ainda existe nas mãos dos Eleitos de Deus, e a partir de um único grão dessa matéria preciosa ele se torna uma projeção para o infinito. A Acácia que foi dada a vocês no grau de Mestre da Maçonaria ordinária é esta preciosa matéria.<sup>5</sup>

“O homem abusou dela e a perdeu”... o que sugere que a matéria do conhecimento divino era abertamente sabida antes de ser “perdida”. Mas se Cagliostro nos concede esse tanto, por outro lado não é mais convincente do que a mitologia bíblica no quesito retórica. No Gênesis, tudo é tão ao contrário que faz mais sentido ser lido pelo espelho. Sabemos o resultado: Adão e Eva não morrem. O Deus mentiu (“certamente morrerás”). A serpente disse a verdade (“certamente não morrerás”). Ao comerem o fruto do conhecimento, “foram abertos os olhos de ambos” (3, 7), mas o que se dá com a alteração sensorial-cognitiva, com a experiência de um saber divino visionário, é a queda do estado angelical na condição moralizante da civilização: veem-se nus e têm vergonha, a auto-consciência identificada assim à auto-repressão. Cagliostro também dificilmente é convincente no trato da questão: difícil imaginar como se *perderia* aquilo de que se abusa.

Mas qual é exatamente o tabu? Nomeando a *Acácia*, Cagliostro nos dá uma resposta, entre outras que podemos encontrar de mesma natureza. Em 1946, o químico Oswaldo Gonçalves de Lima, estudando a árvore Jurema (*Mimosa hostilis*), usada ritualmente por sociedades ameríndias e afro-ameríndias, descobriu uma substância que chamou de “nigerina”, mas que acabou denominada DMT (dimetiltriptamina) – um dos mais potentes alucinógenos conhecidos. Ocorre que numerosas espécies de Acácia, que é uma “prima” da Jurema, igualmente contêm DMT. Desde quando, então, teria a maioria dos humanos se apartado dos conhecimentos sobre as propriedades sobrenaturais

<sup>5</sup> FAULKS, 2008, p. 225.

dispersas em plantas e fungos na natureza, sobre os “frutos do conhecimento”? Referindo-se aos cultos de Mistério (cerimônias iniciáticas) da Antiguidade, Manly P. Hall, também maçom, afirmou que

[a]pesar dos cultos de Mistério serem normalmente associados à civilização, há evidência de que os povos mais incivilizados dos tempos pré-históricos tinham conhecimento deles [rituais iniciáticos]. Nativos de ilhas distantes, muitos nas formas mais baixas de selvageria, possuem rituais místicos e práticas secretas que, apesar de primitivas, são de uma decidida tinteira [tinge] maçônica.<sup>6</sup>

Então os povos indígenas, segundo Hall, também fariam parte da “partilha” do segredo, das práticas de ocultação. Considerado o tamanho da soberba com que o civilizado olha o selvagem, sendo mesmo a diferença em relação a este o que define o status da civilização enquanto tal, resta apenas uma coisa a observar em comum entre os indígenas e os “Eleitos de Deus”: o uso ritual de substâncias alteradoras de consciência (que deve-se abordar sem anacronismo, antes do surgimento da semântica das “drogas” ilícitas no séc. XX). Mas diferentemente do que disse Hall, as práticas de alteração entre os indígenas *não constituem segredo público*, ocultação da sociedade em relação a si mesma, uma linha hierárquica divisória (da sociedade, da humanidade) entre os que sabem e os que não sabem (do segredo), e aí está uma diferença cabal entre primitividade e civilização, bem como a diferença entre o xamã e o sacerdote místico (em ambos os sentidos etimologicamente ligados ao “místico”, como aquele “mantém a boca fechada”, que se define por segredar, e aquele para quem o segredo sagrado é inefável, linguisticamente inarticulável, “impossível de ser comunicado”). Com isso não dizemos que não existam variados rituais indígenas em que certos grupos podem participar e outros não, mas que não é a mesma forma de escondimento, não é segredo de classe.

Em um vídeo disponível na internet, explica o xamã Davi Kopenawa Yanomami, mostrando um pequeno tubo de madeira, o caule esvaziado de uma pequena palmeira: “aqui nesse buraco bota um pó. Aí depois sopra com outra pessoa, no nariz da outra pessoa. Ela vai entrar no universo dos pajés. Esse pó leva para o conhecimento, para entrar na cabeça. Para conhecer o mundo, a terra, a água, o céu, o trovão, a lua e as estrelas.”<sup>7</sup> Assim, no contexto de uma mensagem aos não indígenas voltada a dissuadi-los da violência que não param de cometer contra os povos indígenas e a floresta, Kopenawa descreve a tecnologia xamânica usada para adquirir a sabedoria visionária e a dádiva da cura. Um conhecimento medicinal alcançado principalmente por meio dos alucinógenos, como o pó da árvore Yãkoana (*Virola spp.* que contém DMT como a Acácia e a Jurema), e ampliado no sonho dormindo.<sup>8</sup> O que queremos notar é quão simples e transparente ele é em suas palavras: a sociedade yanomami obtém sabedoria espiritual, saúde e valores através (entre mais, naturalmente) do uso de fármacos alteradores de consciência (vistos não como “química”, mas como entidades espirituais).

<sup>6</sup> HALL, 1928, p. 48.

<sup>7</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=G\\_IBxXrXEis](https://www.youtube.com/watch?v=G_IBxXrXEis).

<sup>8</sup> ALBERT e KOPENAWA, 1995, p. 11.

Tal atitude, primeiramente *entre* os próprios yanomami, é contrária a todas as formas de ocultação do mundo espiritual – ela é impossível em sociedades não primitivas. A atitude do xamã é *ética* por excelência, inclusive em relação aos não indígenas, em contar como os yanomami têm acesso à própria fonte da eticidade, dos valores sociais. A atitude moralista e “meritocrática” das tradições elitistas à base da civilização – isto é, de religiões institucionais e sociedades secretas – é *anti-ética* por definição ao esconder do gênero da sociedade as substâncias alteradoras, pois é o próprio escondimento o que produz a figura do povo *nas* civilizações, esse aglomerado que não é mais propriamente a sociedade (comunidade), mas massa, multidão, o corpo social fraturado composto de corpos individualizados fraturados, atomizados, despossuídos de sua própria consciência espiritual e assim necessitando psico-ideologicamente de representação dos valores. O segredo produz a servidão voluntária, faz o corpo, a química do servo. Partimos da compreensão de que a prática psicofarmacológica que Davi Kopenawa descreve não é de forma alguma exemplo de como a espiritualidade yanomami seria “decadente” à diferença das tradições metafísicas da civilização, que não careceriam de fármacos. O que houve (o que buscaremos demonstrar ter havido) é que essa prática foi paulatinamente *ocultada* – eis desde quando – *após o fim do paleolítico*, quando algumas sociedades começaram a se perder da primitividade. A relação social dita pelo xamã (“sopra com outra pessoa”, que em certo sentido é *a relação social em si*) será deslocada da relação social geral, formando uma 'segunda' sociedade ao mesmo tempo dentro e fora da sociedade genérica, que então, nesse deslocamento, vira a multidão, a massa. O que nós sugerimos é que há uma linha oculta de continuidade de práticas de alteração (ou algumas linhas, mas mesmo assim poucas) desde o fim do paleolítico, ainda que o segredo mude de feição e detentores e seja mesmo reinventado, até certo ponto, em diferentes tempos e lugares. Uma linha que, reflexivamente – e num primeiro olhar, paradoxalmente –, é própria História, como cadeia profética de manutenção do segredo.

Para o que segue, deixemos claro de partida que não nos interessa “revelar” a intimidade das tradições secretas, isto só a elas caberia, mas questionar o que nelas diz respeito à sociedade como um todo. O segredo em torno da alteração de consciência e dos alucinógenos é político do começo ao fim, é em si mesmo implicado a um “tipo” de sociedade, as sociedades divididas, de Estado, de dominação. Contrariamente ao enunciado foucaultiano, a relação do poder é com o segredo, não com o saber, o que nos leva a abordar não menos o silêncio do que o discurso. E pesquisas sobre o uso velado de fármacos na civilização vêm sendo apresentadas e discutidas há pelo menos meio século, de maneira que não trazemos aqui nada de particularmente original, a não ser o cruzamento de informações e a forma teórica e político-ontológica de abordar esse material. Entendemos, contra a retórica moralista sobre o uso de fármacos – isto é, sobre o *uso dos outros* –, e não menos a partir

de estudos científicos recentes do que da palavra de xamãs, que uma variedade de substâncias alteradoras de consciência (e psicoativas em um sentido mais amplo), abordada com cuidado e em condições adequadas, pode ser extremamente benéfica à saúde mental de pessoas e comunidades, e é isso o que as torna assim indesejáveis aos poderosos, porque um povo (corpo social) mentalmente saudável não carece de obedecer.

Buscaremos substanciar esta afirmação com um pensamento que, apesar de ser neste escrito apenas esboçado, seja leve o suficiente para transitar argumentativamente através de diversas áreas de pesquisa: filosofia da ciência, teoria social, neurociências, antropologia, arqueologia, física, etnobotânica, psicofarmacologia, filosofia da história, teoria da religião, psicanálise, teoria da evolução humana e estudos esotéricos, entre mais. No primeiro capítulo, apresentamos a noção mínima do que chamaremos de “multi-materialismo”, uma filosofia que relaciona o materialismo científico à alteração de consciência e vice-versa, encontrando aí uma epistemologia, uma ontologia e uma antropologia. Essa forma de pensar não apenas será objeto da dissertação, como é nela que pensaremos os objetos de nossa problematização teórica. Na sequência, argumentando que o corpo humano como tal se define pela multiplicidade/diferença dos modos de consciência – o corpo primitivo ou “índio” –, buscaremos situar criticamente a construção político-ideológica do corpo civilizado e explicitar que a diferença entre o primitivo e o civilizado é uma ilusão estruturada pelo segredo social da civilização sobre os psicoativos e os estados alterados de consciência. Isso exigirá a proposição de uma teoria da origem do Estado e do processo civilizador, entendido como processo de ocultação (inconscientização) da espiritualidade (do outro âmbito da experiência humana, os estados alterados de consciência) e cuja finalidade é a sustentação psíquica da divisão social, do poder e da servidão voluntária. Finalmente, considerando as consequências destrutivas do processo, sinalizamos (nada mais que sinalizamos, deixando para discutir apropriadamente em outro escrito) à questão da “reindianização da consciência”, que reconsidera a teoria antropofágica da “revolução caraíba”, o advento do “humano natural tecnizado” enunciado por Oswald de Andrade. Inclusive, seria este o subtítulo da dissertação: uma contribuição ao pensamento para além da civilização.

Concluamos esta ligeira introdução deixando claro, de partida, que este escrito é algo ainda nos caminhos da formulação, praticamente uma improvisação. Restarão lacunas, aspectos teóricos básicos a clarificar, relações a tecer e pontos a aprofundar, maturar, corrigir. Por isso, e para evitar a polemização gratuita, advertimos que mesmo as proposições mais assertivas (logo, mais arriscadas) devem ser lidas com máxima prudência. A dissertação fica como registro parcial de um pensamento em movimento, cuja apresentação agora se deve tão somente ao cumprimento formal do mestrado.

## Multi-materialismo

A dissertação busca repensar o materialismo (ou fisicalismo), enquanto realismo científico, a partir da alteração de consciência, e inversamente, repensar a alteração de consciência a partir do materialismo. Desse entrelaçamento extrairemos a inaudita noção de um “materialismo de estados múltiplos” ou “multi-materialismo”, uma filosofia materialista atrelada à multiplicidade alternativa de estados (modos, formas) de consciência e planos (âmbitos, ordens, ambientes) de realidade, e que diremos ser *inerente* à radicalidade da ideia materialista como tal, quando vista em relação à diferença dos estados neurológicos e da realidade que se lhes apresenta. Filosofia, assim, do próprio materialismo (epistemologia), mas não só: pela multiplicação do *como* (dos modos de) conhecer e do *que* se conhece, multiplica-se, no mesmo sentido, o *quem* conhece. Logo, digamos melhor, a dissertação busca repensar a tripla problemática *epistemológica*, *ontológica* e *antropológica* – esta última subdividida em teoria da consciência + teoria da cultura + teoria do sujeito do conhecimento natural) à luz da alteração de consciência, concebida como alteração entre modos de funcionamento experiencial auto-organizado do cérebro (do corpo) humano.

É certo que, em última análise, cada experiência é uma configuração material singular, um acontecimento, de maneira que os estados de consciência são infinitos e inclassificáveis. Mas se considerarmos que as experiências humanas se dão em modos de auto-organização corporal, pode-se afirmar essa variação infinita de conteúdos através da *alternatividade* entre no mínimo *dois* pontos de vista do corpo *desperto* (não dormindo), aos quais nos referiremos como o *natural* e o *sobrenatural*, ou o *físico* e o *metafísico*, ou o *atual* e o *virtual*, ou o *ordinário* e o *extraordinário*, entre outros pares que remetam à mesma diferença entre, de um lado, o modo de consciência cotidiano<sup>9</sup> e a realidade física (não viva, não senciente, inorgânica) cotidiana<sup>10</sup> – a despeito de se pensar essa dimensão em relação a nós ou em si mesma, independentemente de nós –, e de outro, os estados cerebrais de transe alucinatório/divinatório e a realidade psicodélica, o tradicionalmente chamado *tempo do sonho* ou *mundo dos espíritos*. A alteração, movimento de *virtualização* (ou extraordinarização) e *re-atualização* (ou re-ordinarização) da consciência, é a mecânica mesma da multiplicidade.

Escrito aqui como sinônimo de metafísica ou sobrenatureza, o termo *psicodelia* – *psyche* (alma, mente) + *deloun* (visibilizar, manifestar), “aquilo que manifesta a mente” ou “manifestação

<sup>9</sup> Cotidiano como o *habitus* qualitativo da pessoa e da cultura ordinária, o dia a dia simbólico pessoal e coletivo.

<sup>10</sup> Cotidiano como o *habitus* quantitativo da natureza, o dia a dia físico em um sentido humeano.

da mente” – foi sugerido por Humphry Osmond em carta a Aldous Huxley, 1956. Ele será de importância básica para nós, tanto pelo seu contexto original – a redescoberta da alteração de consciência onde ela havia desaparecido, as sociedades ocidentais modernas – quanto pela remessa etimológica, porque mesmo sendo um neologismo recente, ressitua no devido lugar a noção grega arcaica de *psyche* (ou psiquê), relativa originalmente à alma ou animação virtual que devém com a alteração de consciência, ao voo imagético da mente em transe, ou seja, o mesmo que chamamos de consciência extraordinária, a 'alma livre' que Homero distinguia da 'alma corporal' (*thymos*, *noos* ou *menos*).<sup>11</sup> O espírito como Outro, não o psicológico cotidiano, o *Eu/Ego/Self* ou *pessoa* biográfica (consciência ordinária), como se pensa modernamente. Para o multi-materialismo, *consciência-em-si* (como *experiência-em-si*) é *alucinação*, e assim a consciência ordinária, que diremos ser uma presença metafísica (alucinatória) na natureza<sup>12</sup>, *também é*, como a experiência psicodélica, algo ontologicamente sobrenatural, uma alteridade psíquica, relacionando-se ao mundo circundante e a si mesma alucinadamente através de uma malha de valores pessoais/culturais e significações virtuais, a partir dos quais se orienta no dia a dia (a não ser *em certa medida* quando faz ciência da natureza, quando se volta a conhecê-la independentemente de valorações de sentido), mas guardaremos aqui o termo psicodelia aos estados alterados porque na alteração, quando a consciência, diferenciando-se de si mesma, atravessa a despersonalização, a chamada *morte do Eu*, e deixa experiencialmente a natureza, quando isso ocorre a essencialidade virtual – ordinariamente invisível – se manifesta completamente, é vivida não só com o pensar e o sentir como no dia-a-dia, mas igualmente com todos os sentidos do corpo, em uma sinestesia visionária entre cognição, percepção e sensação. Em outros termos, a consciência ordinária do Eu que vive no ambiente natural tem a mesma ontologia alucinatória da consciência extraordinária do Outro ambiente, entretanto o psicodélico se referirá a esta última, a consciência extraordinária e seu(s) mundo(s), pois aí a psiquê está no seu elemento virtual puro, enquanto internamente desprendida da realidade ordinária. A escolha terminológica, no entanto, não se apega às ideias gregas sobre o sobrenatural, bem como não se apega às ideias da

---

<sup>11</sup> BREMMER, 1983, p. 13. DODDS, 1973. Isso, além do valor político de se insistir no nome 'psicodelia', basta-nos para dispensar a necessidade de substituí-lo por outros neologismos como “enteogenia” (*entheos* + *genesthai*, “divinização interior”), sugerido por Carl Ruck, Gordon Wasson, Jonathan Ott, Richard Evans Schultes e outros (RUCK et al., 1986), ou “ontodelia” (*ontos* + *delos*, “manifestação do ser”), sugerido por Juliana Bramatti (BRAMATTI, 2015), apesar de serem interessantes.

<sup>12</sup> Estamos próximos, até certo ponto, de algumas filosofias materialistas da consciência que surgiram nas últimas décadas, em especial desde os anos 1990, com o aprofundamento das neurociências. O principal ponto dessas neurofilosofias é considerar as consequências da noção de um Eu que é puramente material, uma produção cerebral. Thomas Metzinger, por exemplo, utilizou metaforicamente a noção de “alucinação *online*” para situar teoricamente a experiência mental ordinária (METZINGER, 2004, p. 51), enquanto Douglas Hofstadter sugeriu literalmente que o Eu é “uma alucinação percebida por uma alucinação”, ou “uma alucinação alucinada por uma alucinação” (HOFSTADTER, 2007, p. 293). De nossa parte, como será discutido, acrescentamos que a mesma coisa pode ser dita da cultura, da mentalidade coletiva, e principalmente, acrescentamos que ser uma alucinação não é não ser real, é ser real de um jeito diferente da realidade ordinária/natural. Ou seja, partimos da noção antiga de alucinação como viagem mental, não como erro mental, “percepção sem objeto”, como será dito a partir do sécs. XVIII e XIX.

cultura psicodélica dos anos 60, não obstante considere ambas, e também outras culturas. Outro povo que é importante para nós, como visto, são os yanomami, que concebem a consciência extraordinária – isso que 'consciência extraordinária' também nomeia, que é o espírito como Outro – como a *utupë* (imagem essencial, vital) ou *pore* (fantasma) que cada vivente traz em si, e que assume o comando do psiquismo no lugar da *pihi* (a consciência não alterada) através da alteração de consciência (*poremuu*, “agir/entrar em estado de fantasma”).<sup>13</sup> O que temos em vista, assim, é a experiência puramente alucinatoria da Outra consciência, que em diferentes contextos – e diferentes compreensões – também foi chamada, entre outros exemplos, de *samadhi* (yoga), *satori* (zen), *unio mystica* (misticismo cristão) ou *fana* (sufismo).

O título, *O real é o real é o real*, inspira-se nas tautologias poéticas de Gertrude Stein (p.ex. “Uma rosa é uma rosa é uma rosa”<sup>14</sup>). Ele ilustra a proposição básica do multi-materialismo: que os diferentes modos/ordens que o corpo humano é capaz de experienciar, quanto a *todos os seus elementos*, são *igualmente verdadeiros* (reais, existentes) *em sua diferença*, são ambos modos básicos à *matéria humana* e ordens da *materialidade-em-si*, não sendo possível distinguir, entre eles, o real do irreal, senão do próprio real, ou o existente do inexistente, senão da própria existência. O real é o real é o real é então o mesmo que dizer: o real é o natural é o sobrenatural, ou o real é o físico é o metafísico, ou o real é o finito é o infinito, ou o real é o atual é o virtual (ou em outra sequência: o real é o sobrenatural é o natural, o real é o virtual é o atual etc.).<sup>15</sup> Como a rosa de Stein, que se abre pela repetição, não se trata de uma tautologia simples, estática, unitária, mas de uma identidade complexa que supervém – transcende imanentemente – *a si mesma* em distintos planos, os quais diremos referentes aos distintos estados reais. Identidade que, não sendo imóvel, tampouco é dialética, pois seu automovimento diferencial não é de contradição entre o ser e o não-ser, é de diferença entre o ser e o ser.

Esse Mesmo autodiferente (que difere de si mesmo, que é em-si *qua* múltiplo<sup>16</sup>) pode ser conhecido plasticamente com vários nomes variados: materialidade-em-si = realidade = ser = física = natureza = existência = verdade. O real é o real é o real é então o mesmo que dizer, também: o material é o material é o material, ou o ser é o ser é o ser, ou a física é a física é a física, ou a natureza é a natureza é a natureza, ou a existência é a existência é a existência, ou a verdade é a

<sup>13</sup> KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 615.

<sup>14</sup> STEIN, 2013.

<sup>15</sup> A primeira sequência (o real é o natural é o sobrenatural) diz respeito à alteração de consciência no sentido comum, à passagem entre a consciência ordinária e a consciência extraordinária, onde é o caso de compreender que o sobrenatural *também* é real, enquanto a segunda sequência (o real é o sobrenatural é o natural) diz respeito ao retorno à consciência ordinária, onde é o caso de lembrar, após o realismo da experiência metafísica, que a realidade natural *também* é real. Ambas as sequências são o movimento da alteração.

<sup>16</sup> Nota técnica: a não ser dito diversamente, sempre que dissermos algo em-si (com hífen), o que temos em mente é múltiplo, é algo que é ordinário e extraordinário.



verdade é a verdade – ou ainda: o real é o material é o ser, ou a física é a natureza é a existência, ou a verdade é o real é o material etc. –, uma reiteração que significa sempre com cada nome a mesma coisa, muito embora em problematizações potencialmente diversas, dependendo de que contextos discursivos. Isto é, novamente: significa que os diferentes modos de funcionamento do cérebro e as diferentes ordens com as quais se relacionam têm igualmente *propriedade de fato*, de ser o que é o caso, mas – justamente – de diferentes modos. Com isso podemos ressituar o ideia deleuziana de que devemos *opor o virtual ao atual, não ao real*, reconhecendo assim a *realidade do virtual*<sup>17</sup>: por exemplo, que a natureza seja a natureza seja a natureza, significa que a sobrenatureza não se opõe à natureza-em-si, mas à natureza cotidiana, ou seja, que o mundo sobrenatural, no sentido mais básico possível (a natureza-em-si), é *tão natural quanto* o mundo cotidianamente experienciado, mas *diferentemente*. Que a física seja a física seja a física, significa que os estados/planos são *tão igualmente físicos quanto não fisicamente iguais*. Que a realidade seja a materialidade seja o ser (i.e. que os nomes sejam intercambiáveis), significa que algo *não pode ser material e não ser real*.

Finalmente: a noção básica é que, quando nós associamos a ideia materialista à alteração de consciência e levamos essa relação teoricamente às últimas consequências, não é só a alteração que se revela material, mas também o próprio materialismo (o conhecimento) e a matéria (a que conhece e a que é conhecida) que se revelam alteráveis, autodiferenciais, múltiplos. *A realidade é de estados múltiplos* (ontologia), *o humano é de estados múltiplos* (antropologia), *o conhecimento é de estados múltiplos* (epistemologia). O estatuto epistemológico desse materialismo é naturalista (em sentido amplo), todavia um naturalismo irreconhecível em termos modernos, por não negar a plena realidade da psicodelia ao afirmar sua materialidade, senão ao contrário, racionalmente afirmando a plena realidade da psicodelia ao afirmar sua (plena realidade enquanto) materialidade, *independentemente* da experiência ser tal ou qual. O multi-materialista – o realista científico – compreende p.ex. uma visão de mundos virtuais como um evento físico, mas no mesmo movimento e pela mesma razão (identidade entre materialidade e experiência) que compreende ser esse evento físico – a quem o experiencia, isto é, do ponto de vista da própria materialidade que é a experiência mesma – uma visão de mundos virtuais. Dessa forma, o multi-materialismo é “universalista” (ou talvez “multiversalista”, em acessar o todo de diferentes “versos” do real) e portanto capaz de pensar (exteriormente) a materialidade da experiência psicodélica sem deixar o modo corporal ordinário e através (filosoficamente) da episteme do naturalismo ordinário, mas isto se dá ao preço de uma inegociável parcialidade, que são os limites de seu próprio corpo *enquanto* em estado ordinário de consciência, *enquanto* não é ele quem está tendo (sendo) a experiência, mas pensando universalmente desde o exterior: o preço é conhecer a experiência enquanto matéria, o sobrenatural

---

<sup>17</sup> DELEUZE, 1996.

como natural, porém não matéria enquanto experiência, o natural como sobrenatural. Transparência epistemologicamente dependente de opacidade, universalidade dependente de relatividade, e ambas epistêmicas à sua forma. A limitação epistemológica não é uma falência do conhecimento, é uma condição. O que não significa que o multi-materialista não possa ou não deva ele ou ela alterar a própria consciência para conhecer experiencialmente (internamente) o que é *ser* a matéria psicodélica, saber o que é conhecer a realidade a partir da própria experiência do Outro real – i.e. não significa que o multi-materialismo não possa ser também sobrenaturalista, além de já reconhecer exteriormente a realidade (corporal) do sobrenatural –, mas que fazendo isso perde a transparência do universal enquanto ganha a episteme de um ponto de vista, não obstante – o que é o mais importante – isto não implique contradição (entre uma experiência verdadeira, que é sempre relativa, e a universalidade/racionalidade de que todas as *diferentes* experiências sejam verdadeiras relativamente).

Esta posição genérica, concebemos como sendo do mais estrito materialismo, cuja ontologia, a teoria do ser (material), só pode ser uma tautologia (identidade) auto-diferenciada. Pois assumir a multiplicidade da realidade é a única forma de dar conta da redundância de fundo (a repetição do Mesmo) sem a qual a noção de materialismo, que é intrinsecamente *totalista* – i.e. afirma que *tudo* ou *todas as coisas*, em ser o que são, são materiais,  $A = A$  –, não faria sentido. Se quisermos produzir nada mais que uma afirmação ontológica da coisidade ou quididade material como um todo, uma não contradição primordial sem a qual faríamos outra coisa em lugar de ciência – uma Lógica materialista –, precisamos nos resolver com a impossibilidade de negar a realidade de um modo/ordem em favor de outro, porque isto é negar a materialidade mesma em uma de suas configurações. O mesmo valendo para a compreensão da humanidade: sobrepor um modo de consciência ao outro é elidir a natureza-em-si do corpo humano.

Como abordar então a fisicalidade da psicodelia? Entenderemos a 'experiência psicodélica' primariamente como aquelas vivências ocasionadas por alucinógenos “clássicos”, os triptamínicos, sobretudo a DMT, a psilocibina, a 5-MeO-DMT, a ibogaína e o LSD – ou de qualidade experiencial aproximável, por exemplo a mescalina, o muscimol, a salvinorina-A e o MDMA –, mas de maneira geral, consideramos todo o rol de psicoativos atuantes como entidades de acesso a experiências tradicionalmente compreendidas como espirituais.<sup>18</sup> Isto não é dizer que somente levamos em conta as experiências ocasionadas por substâncias exógenas (produzidas por químicos, plantas, fungos e outros animais), uma vez que os fármacos não estão apenas fora dos corpos humanos: como se sabe há mais de meio século, *o próprio organismo humano* produz *endoalucinógenos* (moléculas

---

<sup>18</sup> SCHULTES, 1976. SHULGIN e SHULGIN, 1991, 1997.

psicodélicas endógenas), como a DMT, 5-MeO-DMT e possivelmente outros.<sup>19</sup> É presumível que essas moléculas tenham parte nas várias maneiras (voluntárias ou involuntárias, ativas ou passivas) pelas quais é possível alterar a consciência *sem* a utilização de substâncias exógenas. Crises e colapsos mentais, enxaquecas, eplepsias do lobo temporal e outros eventos e transtornos neurológicos podem ocasionar alterações de consciência involuntárias, enquanto jejum, privação de sono, autoflagelo, estimulação motora e rítmica, exercícios fonológicos e respiratórios, isolamento, privação de sentidos e técnicas oníricas são exemplos de modalidades de incidência corporal deliberada capazes de desestabilizar o funcionamento da consciência ordinária e levar aos estados alterados *sem* uso de fármacos externos. Mas o importante é que, com ou sem o uso de substâncias psicoativas exógenas, lidamos com eventos farmacológicos, quimicamente catalisados, bem como o próprio psiquismo ordinário também funciona através de químicos psicoativos (em sentido amplo) como a serotonina, a dopamina, a noradrenalina e os demais neurotransmissores da farmacopeia psíquica do dia a dia – toda experiência, como a psiquê (a consciência) enquanto tal, é psicoativa, é psicoatividade.<sup>20</sup> Mas isso, por outro lado, não implica em ser indiferente à questão (endógeno x exógeno). Partindo de décadas de estudos multidisciplinares (etnobotânicos, etnofarmacológicos antropológicos, paleontológicos etc.), é possível afirmar embasadamente que a relação humana com psicoativos *exógenos* foi *amplamente disseminada desde o paleolítico*, funcionando como agentes sociais, espirituais, estéticos e cosmológicos fundamentais, ligados à auto-organização simbólico-existencial humana, assim como em xamanismos de povos indígenas atuais.<sup>21</sup> Em atenção a essa importância, a questão da relação a químicos alteradores encontráveis na natureza e nos laboratórios “alquímicos” estará no cerne da dissertação.

Mas com isso, ainda não endereçamos uma aporia básica sobre a física psicodélica. Multi-materialisticamente, há no mínimo duas formas de concebê-la, que parecem se excluir mutuamente, e que aqui chamamos de 'revelacionismo' e 'criativismo': nos estados alterados, o corpo/cérebro *recebe* ou *cria* (*capta* ou *gera*) a realidade do Outro real. Duas formas, logo, de se conceber a

---

<sup>19</sup> Sobre a DMT endógena, BARKER, MONTI e CHRISTIAN, 1981. GALLIMORE e LUKE, 2015. Sobre 5-MeO-DMT endógena, cf. SHEN et al., 2010. Os alucinógenos endógenos são de difícil quantificação devido à rapidez de seu metabolismo e suas funções são ainda pouco conhecidas, mas afins a distintos receptores (5-HT<sub>2a</sub>, Sigma 1, receptores de aminas-traço, entre mais) e hipoteticamente ligadas às experiências de nascimento, quase-morte e experiências místicas involuntárias (STRASSMAN, 2001), à regeneração de células e à regulação imunológica (FRECSKA, 2014), à mecânica dos sonhos (CALLAWAY, 1988), a psicoses (MURRAY et al., 1979), a abduções alienígenas (STRASSMAN et al, 2008) e mesmo, como neurotransmissores, ao funcionamento sensorial da consciência ordinária (WALLACH, 2008).

<sup>20</sup> É verdade que a atuação dos endoalucinógenos nas alterações internamente motivadas, como dito, é uma presunção, pois elas também podem se dar – ainda não se sabe definitivamente – por distintos meios de promover mudanças em redes neurais, não necessariamente através desses químicos. Mas quais sejam os meios pelos quais elas ocorrem, envolverão atividade química cerebral.

<sup>21</sup> Cf. DOBKIN DE RIOS, 1993; SCHULTES e HOFMANN, 1992; OTT, 1993; WINKELMAN, 1986; KOPENAWA e ALBERT, 2015.

concretude do multi-materialismo, se dizem respeito à *materialidade da Outra materialidade*. Segundo a primeira linha, alucinações são como “sintonizações” de frequências cósmicas vindas desde um real fora do corpo humano (o “argumento espectral”<sup>22</sup>), seja de campos eletromagnéticos, geomagnéticos, morfogenéticos etc., ou são, como propôs Stuart Hameroff (a partir da teoria da 'redução objetiva orquestrada', Penrose-Hameroff<sup>23</sup>) e posteriormente Ede Frecska<sup>24</sup>, de um real que não é exatamente dentro *ou* fora do corpo, mas a física quântica não-local. Simplificando, é dizer que a virtualidade quântica é a mesma coisa que a virtualidade psicodélica, sendo o Outro real, o plano espiritual, entendido então como uma proto-consciência microfísica que sempre existiu no universo. A teoria da consciência de Penrose-Hameroff sugere que a consciência não é apenas a atividade cerebral no nível celular, composta de redes de neurônios conectados por operações sinápticas, mas igualmente, e mais basicamente, operações quânticas performadas no nível subcelular, em microtúbulos que formam a estrutura, o citoesqueleto dos neurônios. Tais operações ou tais devires é que converteriam virtualidades quânticas em informações determinadas (decisões, percepções) por algum tipo de redução de estado, de colapso da função de onda. A redução mesma, um evento instantâneo ligado ao plano fundamental da realidade, seria um momento consciente (mensurável por exemplo no ritmo gama de atividades neurais, 30-90 Hz), e a sequência de tais momentos faria o fluxo da consciência. Assim, a consciência seria uma orquestração operada sobre o real virtual desde a microfísica subcelular à física celular, e a alteração de consciência é o que a levaria a estados intensivos mais próximos do estado quântico, isto significando a experiência de “múltiplas possibilidades coexistentes, inter-conecções profundas, realidade [ordinária] distorcida, espaço infinito [*sheaf logic*] e tempo infinito [*timelessness*], isto é, mais eventos de consciência *per* tempo clássico de relógio”.<sup>25</sup> Estamos próximos ao panpsiquismo do astrofísico Arthur Eddington<sup>26</sup> (e, mais recentemente, Galen Strawson<sup>27</sup>), que procurou argumentar teoricamente a partir do próprio materialismo em favor da noção de que a natureza intrínseca do cosmos é mental, é minimamente contínua ao que nós experienciamos internamente como consciência, pois “parece bastante ingênuo preferir atrelar isso [a natureza intrínseca do universo] a uma natureza dita 'concreta' inconsistente com o mental, e depois imaginar de onde vem o mental.”<sup>28</sup> Para Eddington, tudo através do mundo físico sugere uma essência desconhecida que deve ter a mesma natureza do que experienciamos como consciência.

---

<sup>22</sup> KENT, 2010, p. 39.

<sup>23</sup> PENROSE e HAMEROFF, 2014.

<sup>24</sup> FRECSKA, 2012.

<sup>25</sup> HAMEROFF, 2005.

<sup>26</sup> EDDINGTON, 1928.

<sup>27</sup> STRAWSON, 2008.

<sup>28</sup> EDDINGTON, 2008, p. 259.

A segunda linha, o criativismo – abordagem em princípio convencional, todavia tampouco definitivamente provada, pela qual o corpo/cérebro gera, e não capta o conteúdo psicodélico –, considera que as alucinações são criações originais do próprio corpo humano, o que significa pensar que, na experiência psicodélica, a interface entre o estado e o plano de consciência é originalmente uma auto-relação da física humana, interna ao cérebro – não obstante, podendo se “projetar” para o exterior, na experiência da natureza –, enquanto somente na consciência ordinária a relação entre estado e plano é originalmente de exterioridade, o plano existe independentemente fora do corpo que o experiencia. As duas possibilidades podem ser concebidas e abordadas em termos materialistas, de forma que, sendo a resposta ainda (para sempre, ou até quando for) indeterminável, não precisamos admitir qualquer prevalência: ambas são plenas de consequências tremendas para o pensamento. Mas como dissemos, *pelo menos nesta* dissertação partimos da *segunda* alternativa – a de que a realidade animada dos espíritos é criada corporalmente –, pois esta possibilidade, além de não ter sido ainda levada às últimas consequências filosóficas (enquanto a outra – a de que o real dos espíritos é originalmente exterior – é praticamente o consenso entre as diferentes tradições metafísicas), nos deixa exigir apenas uma leve, mas explosiva mudança de perspectiva do atual consenso científico-natural, suficiente para levar a convenção a encarar de frente a *realidade*, a *existência*, o *ser* dessa alteridade, dessa Outra materialidade. É um jeito de evitar ambos os “consensos” e fazer uma ponte teórica entre os conhecimentos sobrenaturais e científico-naturais, evitando também a negação destes por aqueles, e daqueles por estes. Ainda assim, se a segunda alternativa for mesmo correta, a necessidade de exclusão mútua é no fundo irrelevante: o Outro real não é *nem menos Outro*, *nem menos real* por se lançar no cosmos a partir da própria mente humana, como a própria mente humana, em fazer tal coisa, é muito mais estranha do que supõe o moderno paradigma naturalista. Seja como for, independente do entendimento (da determinação) científico-natural da materialidade psicodélica, o que nos importa primordialmente, como questão de filosofia primeira, é *essa materialidade enquanto tal*, é a realidade mesma dessa alteridade material, ou em termos wittgensteinianos, não é primeiramente *como* as coisas psicodélicas realmente são (neste caso, no sentido da determinação científico-natural, não do modo de conhecimento, que é a questão epistemológica), tampouco *o* que são, mas *que* são (materiais, reais, existentes), como sejam e o que sejam. A partir disso, podemos nos “dar ao luxo”, em larga medida por questões estratégicas, de produzir efeitos teóricos radicais sobre a própria noção convencional de alucinações como criações originais do corpo/cérebro humano, deixando em aberto, como de fato é, se na verdade elas não são mesmo, como dizem os povos humanos (não modernos) desde o paleolítico, experiências de uma realidade precedente à própria estruturação do cosmos.

### A hipótese antropodélica

Façamos agora considerações mais amplas e algumas especulações selvagens (i.e. puramente teóricas) que ao mesmo tempo nos livram do antropocentrismo e nos dão vista para pensar a especificidade humana entre os seres vivos. Considerando que vários animais não humanos usam reiteradamente uma enorme gama de plantas, fungos e mesmo outros animais contendo substâncias psicoativas<sup>29</sup> – ou seja, não apenas organismos animais produzem esses químicos, como os buscam de outros organismos –, uma recorrência que, associada à naturalidade fisiológica com que tais substâncias são recepcionadas e metabolizadas pelos corpos animais, parece sugerir uma relação evolucionária de milhões de anos<sup>30</sup>, é equivocado reduzir à realidade sobrenatural exclusivamente aos humanos. De fato, a maioria dos animais costuma evitar plantas e fungos alucinógenos<sup>31</sup>, mas uma série de estudos deixam saber da efetividade dos compostos.<sup>32-33</sup> Ampliando ainda mais a

<sup>29</sup> SAMORINI, 2002.

<sup>30</sup> SULLIVAN e HAGEN, 2002.

<sup>31</sup> SIEGEL, 1979.

<sup>32</sup> Por exemplo: depois de comerem moscas carregadas de LSD, aranhas (*Zilla x-notata*) foram observadas construindo suas teias de forma arabesca e rebuscada, visivelmente distinta da habitual, porém menos eficiente (STAFFORD, 1979). Em outro estudo com LSD, zangões *Vespa orientalis*, poucos minutos após a ingestão da substância, manifestaram uma crescente desaceleração de movimentos, até um estado de aparente letargia (FLORU et al, 1969). Golfinhos, também com LSD, apresentaram qualidades excepcionais que momentaneamente enriqueceram ainda mais seu já rico sistema de comunicação por estalidos, assobios e vocalizações. Ainda sobre os golfinhos, “Se colocamos um segundo golfinho no mesmo tanque daquele em que injetamos LSD, o index de vocalização aumenta por um período de três horas; em outras palavras, uma verdadeira troca comunicativa tem lugar. O segundo golfinho responde ao primeiro, e seu index de vocalização também aumenta. Se uma pessoa entra no tanque, o index de vocalização aumenta e permanece alto. Sem LSD, aumenta apenas por um curto período de tempo.” John Lilly, apud SAMORINI, 2002, p. 14. Interessante mencionar ainda que a substância permitiu a um específico golfinho, em outro experimento, lidar com um profundo trauma na socialização com humanos, decorrente de um ferimento de arpão. Durante o efeito do LSD, este golfinho, que após o ferimento passou dois anos e meio evitando chegar perto de humanos, aproximou-se e permeceu perto dos pesquisadores. LILLY, 1981, p. 240. Em um estudo com DMT, três macacos rhesus que aprenderam a fumar cigarros de alface foram confinados e observados por vários dias em uma câmara de isolamento, privada de luz e som. O fumo, ao qual se adicionou uma quantidade *x* de DMT, esteve à disposição. Enquanto estavam fora da jaula, os macacos preferiam não se aventurar na DMT, mas dentro, pelo menos dois deles recorreram abundantemente ao alucinógeno, exibindo toda sorte de comportamentos perceptivo-motores tipicamente esquisitos, como os que vemos em qualquer humano alucinando. O terceiro macaco provou DMT no segundo dia e nunca mais quis fumar, até o fim do experimento (SIEGEL e JARVIK, 1980).

<sup>33</sup> SAMORINI, 2002. SIEGEL, 2002. SIEGEL & JARVIK, 1980. A depender de seus organismos, animais em geral, quando estão sob efeito de alucinógenos, comportam-se de maneira que indica alteração da experiência: ações e reações diante de espaços “vazios”, explorações detalhadas, contemplativas e eventualmente perigosas do ambiente e do próprio corpo, aparentes *bad trips*, movimentações e expressões corporais não-habituais etc. Em ambientes livres (fora das jaulas e dos laboratórios), se é verdade que os alucinógenos normalmente não são preferência, uma variedade de vegetais e fungos psicoativos – ou medicinais em algum aspecto – é utilizada. A erva caçadora e sensorial dos gatos tem estreita relação com a erva-de-gato (*Nepeta cataria*); cangurus *Wallaby* comem o fruto imaturo da papoula, de onde se extrai ópio, e pulam continuamente em círculos no meio das plantações australianas; chimpanzés *Pan troglodytes* ingerem matinalmente folhas de uma espécie de *Aspilia* contendo substâncias fungicidas e bactericidas, e as defecam praticamente intactas; babuínos do gênero *Papio* comem frutas com quantidades elevadas de dioxina, eficiente contra certos parasitas; timbus *Didelphis albiventris* gostam muito de cachaça, enquanto pintassilgos *Erithacus rubecula* se alcoolizam com favas do arbusto *Heteromeles arbutifolia*, escaravelhos

reflexão, também é possível que não só os animais, mas os seres vivos em geral, ou pelo menos um conjunto de macro-organismos animais, vegetais e fúngicos, possuam mecânicas e dinâmicas próprias de produção bioquímica para efetuar algum tipo de alteração sensorial-cognitiva, atuantes sobre o que nas plantas, por exemplo, é o que em nós é a consciência, ou seja, sobre a interioridade das plantas, nos termos de suas fisicalidades. Mecânicas e dinâmicas talvez relacionadas, como propôs Stephen Buhner, a aspectos básicos de sobrevivência e convivência (como a imunologia, incluindo algum tipo de auto-terapia, e o funcionamento sensorial-cognitivo), e assim a processos gerais de adaptação ambiental.<sup>34</sup> Isto é o mais próximo que a teoria das alucinações como criações (criativismo) pode chegar do panpsiquismo, ou melhor, nesse caso, de um *multi-panpsiquismo*, sendo os estados múltiplos disseminados no mundo vivo. Dessa forma, a existência de endoalucinógenos e experiências psicodélicas internamente motivadas não seria traço exclusivo e distintivo de seres humanos (mas sem deixar de considerar as diferentes físicas dos organismos, e assim 'psicodélico', como 'experiência', é de sentido vago, homólogo e relativo), compossibilidade relacionada, quem sabe, à ancestralidade comum dos reinos biológicos da Terra. A intrigante ubiquidade dos alucinógenos na natureza viva – a DMT por exemplo, como disse Alexander “Sasha” Shulgin, “está em quase todo lugar que se queira olhar”<sup>35</sup> – e sua simplicidade – de conteúdo, alguns átomos de carbono, nitrogênio e hidrogênio, e de estrutura, a dois passos enzimáticos do triptofano, um dos aminoácidos do código genético, o que sugere que é do tempo das primeiras invenções biossintéticas – podem significar, como atualmente é convencional pensar, que essas moléculas são meramente subprodutos triviais de manipulações químicas primárias efetuadas pelas plantas e fungos onde se encontram, mas também podem significar, ao contrário, que elas exercem funções vitais em/para todos os seres em que existem, não menos nos próprios fungos e plantas psicodélicas do que em animais. Se isto estiver correto, poderiam ser derivações que surgiram paralelamente em diferentes reinos para cumprir a “mesma” tarefa que é operada em nós por neurotransmissores: a de moléculas mensageiras, as operadoras de biossinalização que dão a um aglomerado orgânico um caráter sistêmico, auto-organizado, seja um organismo específico, seja a organicidade trans-específica do planeta (no que atuam para comunicar diferentes espécies<sup>36</sup>), tendo em vista por exemplo as gigantescas redes fúngicas que conectam subterraneamente campos e

---

*Lucanus cervus* (se alcoolizam) com a linfa fermentada dos carvalhos e elefantes com frutos fermentados da árvore Marula, entre mais exemplos. Alguns animais, entretanto, utilizam espontaneamente alucinógenos: onças amazônicas consomem o cipó *Banisteriopsis caapi* (Ayahuasca); renas do extremo norte asiático comem o cogumelo *Amanita muscaria*; cabras comem as sementes da leguminosa *Sophora secundiflora*, cujos efeitos são similares aos do peiote; mandris se preparam para brigas com raízes de iboga (*Tabernanthe iboga*, que contém a triptamina ibogaína) etc.

<sup>34</sup> BUHNER, 2014.

<sup>35</sup> SHULGIN e SHULGIN, 1997, p. 249.

<sup>36</sup> STAMETS 1996.

florestas. Se assumimos então que a psicodelia é uma propriedade criativa, uma realidade que o estado de corpo extraordinário, autodiferenciando-se internamente, encontra em si mesmo, e se concebemos a não exclusividade humana na relação ao Outro mundo, o que obtemos é que *a sobrenatureza, o Outro real, é a vida-em-si* (ou, no mínimo, animal-em-si, mas em todo caso *não só humana-em-si*), autodiferenciada entre o estado psíquico ordinário, relativo diferencialmente à natureza, e o estado extraordinário, que é auto-relação, que se relaciona autodiferencialmente a si próprio. Se o conteúdo psicodélico é interior aos corpos vivos (ou animais), eles mesmos são a sobrenatureza, no que se diferenciam p.ex. da natureza de corpos celestes.

O que constitui então a especificidade do *homo sapiens*, se “todos” os organismos são, à medida de seus corpos, seres mentais? Esta pergunta nos permite introduzir uma base teórica – a *hipótese antropodélica*<sup>37</sup> – ao que dissemos no capítulo 1 ser a ontologia alucinatória da consciência (que consciência-em-si = alucinação; que a psicoatividade ordinária, atrelada à natureza, tem a mesma ontologia sobrenatural da psicoatividade psicodélica). Como dar conta dessa ontologia? Extremizando tudo o que sabemos sobre o disseminado uso de alucinógenos pelos povos humanos paleolíticos, o único jeito realmente consequente é *implicá-la na própria origem da consciência*, no surgimento mesmo desses povos, ou seja, identificando *a atuação catalisadora de alucinógenos na evolução humana*, hipótese que, com efeito, pode ser concebida a partir de ambas as (mencionadas) posições multi-materialistas sobre a materialidade do Outro real. Como todas as abordagens e proposições antropogênicas até o presente, essa hipótese é certamente controversa, ainda mais por colocar na receita da humanidade ingredientes que são o verdadeiro tabu das sociedades civilizadas, ou seja, da ideia hegemônica de humanidade. Além disso, até o final do séc. XX sequer falava-se, nas discussões paleontológicas, paleoantropológicas e arqueológicas, em uma mesma origem para o advento anatômico – biológico, natural – e simbólico – espiritual, cultural, comportamental, relativo à mentalidade – do *homo sapiens*: enquanto o registro fóssil e análises filogenéticas sugerem algo em torno de 250-150 mil anos para a presença dos ditos 'corpos humanos atuais', durante o que é convencionalmente chamado de paleolítico médio, as análises de artefatos e hábitos simbolicamente mediados associavam a aurora da mentalidade humana a alguma “revolução cognitiva” ocorrida na Europa há cerca de 50-30 mil anos (paleolítico superior), resultante nas célebres pinturas rupestres de Chauvet, Lascaux, Fumane e Altamira, na criação dos primeiros instrumentos musicais, das primeiras esculturas etc. Nos últimos anos, contudo, esse cenário vem se modificando a partir de reavaliações de arquivo e da descoberta, em sítios africanos, de indícios e possíveis evidências de

---

<sup>37</sup> De *anthropos + delos*, significando “aquilo que manifesta o humano” ou “manifestação do humano”, em referência ao mesmo conteúdo experiencial que a noção de psicodelia quer abordar. Podemos dizer que a antropodelia é a psicodelia enquanto aquilo que forceneu primordialmente os sentidos humanos, e que continua emanando atualmente em várias sociedades indígenas.



práticas culturais/simbólicas (designs geométricos grafados em pedras, certos usos de pigmentação, ritos mortuários elaborados, conchas do mar ou cascas de ovo perfuradas como miçangas para ornamentação pessoal) que se situam minimamente entre 150 e 70 mil anos atrás, de modo que muitos arqueólogos consideram hoje a ideia de uma origem biológica e simbólica conjunta, ainda no continente africano.<sup>38</sup>

A hipótese antropodélica é então uma teoria multi-materialista da antropogênese (da origem da humanidade) que a relaciona ao uso de alucinógenos no paleolítico, ideia proposta originalmente por Terence Mckenna – em *Os cogumelos e a evolução*, de 1988, e depois na *Stoned Ape Theory*, 1992 – e retomada nas últimas décadas (em termos gerais ou parciais, e não necessariamente em função da teoria de Mckenna) por teóricos de várias áreas, como os antropólogos Michael Winkelman<sup>39</sup>, Roger Sullivan e Edward Hagen<sup>40</sup>, o químico Peter Webster e o psicanalista Fulvio Gosso<sup>41</sup>, o cientista cognitivo Tom Froese<sup>42</sup> e o neuropsicofarmacólogo Robin Carhart-Harris.<sup>43</sup> A pergunta a ser endereçada é a seguinte: como pensar o surgimento desses animais que habitam a natureza *através* de redes de entidades e qualidades puramente mentais/virtuais (viagens mentais e valores pessoais, espirituais, ético-sociais, étnicos, estéticos, linguísticos etc., ou, de forma geral, imagens, conceitos, sentidos, arquétipos, ideias, figuras, dimensões, forças, formas) não diretamente encontráveis na atualidade espaço-temporal, e que eles partilham cotidianamente entre si como uma mente coletiva, como sentidos culturais? Lidamos com o surgimento não específico do que veio a ser chamado de espiritualidade, mitologia, linguagem, desenho, dança, magia, imaginação fantástica e geométrica (ou proto-geométrica) e comunidade social, entre outras manifestações ou qualidades humanas que em princípio não se baseiam na sensibilidade, percepção e cognição do meio físico ordinário, mesmo que nele venham a inscrever-se e efetivar-se.<sup>44</sup> Nas palavras de Tom Froese, se o

<sup>38</sup> Cf. HENSHILWOOD e d'ERRICO, 2011. Isto não impede de observar que a passagem ao paleolítico superior é impressionante sob vários aspectos, a julgar p.ex. pela aceleração de ritmo das inovações tecnológicas. Também é preciso pontuar que, do ponto de vista da arqueologia simbólica (cf. HENSHILWOOD & d'ERRICO, 2011, pp. 58 ss. LEWIS-WILLIAMS, 2011, pp. 153 ss.), quando se diz 'origem', fala-se em múltiplas origens das manifestações humanas, ocorrendo inicialmente em tempos, espaços e populações relativamente dispersas e com transmissão geracional intermitente. Por outro lado, isto não impede vários arqueólogos de especularem a existência de um momento decisivo na evolução humana, que Spencer Wells chamou de “um único evento fortuito” (WELLS, 2002) e Richard Klein de “Bing Bang da consciência humana” (KLEIN, 2002). O referencial integrativo mínimo, quanto aos corpos humanos atuais, encontrou-se nas populações de onde saíram as (talvez) 150 pessoas que, entre 80 e 60 mil anos atrás, deixaram a África para povoar paulatinamente o globo.

<sup>39</sup> WINKELMAN, 2010.

<sup>40</sup> SULLIVAN e HAGEM, 2002.

<sup>41</sup> WEBSTER e GOSSO, 2013.

<sup>42</sup> FROESE, 2014.

<sup>43</sup> CARHART-HARRIS, 2014.

<sup>44</sup> “Não específico” significando que, *na origem*, cada uma dessas manifestações não é logicamente diferente entre si, nos termos da diferença linear entre uma coisa e outra coisa. São momentos ou incorporações psíquico-naturais que a cada vez, a cada “uma” delas, se atravessam e se entrelaçam sinestésicamente, sem compactação em unidades fechadas, “autopoiéticas”, como para o pensamento moderno p.ex. 'espiritualidade' “*não é*” 'política', 'economia' ou 'arte' e vice-versas (por isso, não se fala propriamente em 'arte' ou 'estética' paleolítica, ou mesmo em 'desenho',

“modo padrão” de ser no mundo, como se presume convencionalmente, é a completa absorção na relação ao que é imediatamente presente como meio natural, então “como compreender a origem de signos culturais e símbolos, cujo significado – enquanto referindo ao que não está imediatamente presente e portanto é re-presentado – não é intrínseco à sua aparição?”<sup>45</sup> Ou ainda: “como processos adaptativos primários de significação [*sense making*] do aqui e do agora [ordinário] poderiam se transformar em formas secundárias de significação do ausente e do imaginário?”<sup>46</sup>

Essa compreensão depende precisamente de não se tomar a agência do corpo físico ordinário como um “modo padrão” de percepção da realidade. Isto é possível quando compreendemos que não existe apenas um estado de consciência, e quando, nessa compreensão, *não pressupomos qualquer prioridade ontológica*, senão a pura diferença, de um modo corporal em relação ao outro. Ou seja, as entidades culturais somente são coisas “abstratas”, “representativas”, “ausentes” ou “secundárias” se tomarmos o corpo/mundo ordinário por referência, ou em termos afirmativos, as entidades culturais são concretas, apresentáveis ou imediatas *desde que* as consideremos em seu âmbito existencial de fato e de direito, o Outro mundo experienciado pelo corpo alterado.

A atenção ao estado corporal ou modo experiencial dos humanos arcaicos é essencial para abordagens de paleoarte como a de David Lewis-Williams, segundo a qual as pinturas e grafismos rupestres seriam produções xamânicas associadas a estados alterados de consciência, transe alucinatorios onde os motivos e gráficos “não naturais” seriam propriamente experienciados.<sup>47</sup> Do ponto de vista do meio natural imediato, desenhos geométricos (linhas retas, gradeamentos, pontilhados, zig-zags, círculos, triângulos, ondulações, espirais etc.<sup>48</sup>), seres teriantropos (figuras parcialmente humanas, parcialmente bestiais, índices de transformações e metamorfoses) e criaturas de designs estranhos e configurações múltiplas (como as que vemos na Pedra do Ingá<sup>49</sup>), gravados

---

'dança', 'canto', 'poesia' ou 'pintura', pois não se trata “ainda” – como jamais, por suposto – dessas coisas como em si mesmas diversas de outras manifestações). E *origem*, por sua vez, significando não algo que aconteceu *só* no passado (em um ponto do tempo físico ordinário), mas que é (veio-a-ser) a própria (sobre)natureza da consciência ordinária do dia a dia, o pano de fundo *ordinário* sobre o qual estruturamos as mais diversas proposições mentais, ele mesmo, essa origem imanente perene na experiência cotidiana, originado no pano de fundo psicodélico, no corpo em estado extraordinário, a virtualidade em estado puro.

<sup>45</sup> FROESE, 2015.

<sup>46</sup> FROESE, WOODWARD e IKEGAMI, 2013, p. 200.

<sup>47</sup> LEWIS-WILLIAMS, 2002; LEWIS-WILLIAMS e CLOTTES, 1998. Ciente das controvérsias sobre a noção de “xamanismo” (as quais endereçaremos mais tarde), Lewis-Williams procurou defini-la como um “universal humano – a necessidade de dar sentido à alteração de consciência – e a maneira pela qual é alcançado, especialmente, senão sempre, em sociedades de caçadores-coletores” (2002, p. 210), definição que considera povos paleolíticos, porém comparáveis com sociedades indígenas atuais.

<sup>48</sup> Essas formas, em cuja experiência primitiva o matemático Ralph Abraham (2011) vê a origem da imaginação geométrica, são chamadas de por alguns autores de “fosfenos” e tidas por fenômenos entópticos (relativos ao olho e ao córtex visual) que possivelmente remetem, segundo alguns autores, a alguma linguagem cerebral arcaica, ativada através da alteração de consciência. Ver por exemplo SAYIN, 2014a. Para uma convincente crítica à noção de que as visões de conteúdos geométricos são fenômenos entópticos, LUKE, 2010.

<sup>49</sup> Interior da Paraíba.

em cavernas e murais ao redor do planeta, são relativos ou completos absurdos, e até mesmo os desenhos de animais naturais, muito abundantes que são, podem ser compreendidos em termos psicodélicos, pois também são comumente vistos em alucinações<sup>50</sup> e muitas vezes considerados espíritos ou imagens ancestrais dos próprios animais naturais com os quais os povos primitivos lidam na natureza. Sem assimilar o modelo teórico neuropsicológico de Lewis-Williams e outros aparentados, o que fazemos é retrazar esse gênero de abordagem desde o paleolítico superior ao paleolítico médio (dos humanos arcaicos à transformação entre o primata proto-humano<sup>51</sup> e o humano arcaico) para encontrar os primeiros artefatos, práticas e tecnologias simbólicas, contemporâneos aos primeiros crânios e ossos tipicamente humanos, envolvidos na alteração de consciência.

Isto é, novamente, não só *desde que* existem humanos, mas como aquilo que em primeiro lugar *ocasionou* sua existência, e talvez como aquilo que *preparou* esta ocasião, se associarmos o possível uso prolongado de psicoativos não só à especiação em si, como pico da transformação, mas igualmente ao dramático processo de encefalização que, em particular desde o *homo erectus*, há 2-1,5 milhões de anos, veio formando o corpo *apto* – o efetivo substrato de repercussão – para o devir-humano, para a eventualidade da especiação sapiens, ocorrida há 250-150 mil anos. O que sugerimos não é necessariamente uma série ininterrupta de práticas metafísicas, mas um percurso provavelmente intermitente, uma série de encontros e desencontros que em alguns momentos e cenários deve ter mantido fungos e primatas à distância, mas em outros deve ter proporcionado verdadeiras consubstanciações, quem sabe por milhares de gerações. Ou seja, além da especiação humana em si, é possível, como sugeriu Mckenna<sup>52</sup>, relacionar hipoteticamente a dieta psicodélica ao principal elemento que preparou o terreno para a antropogênese. De modo geral, é simplesmente muito mais penoso, ainda que também hipotetizável, conceber que alguns animais se tornaram tão inteligentes e imaginativos – tão psicoativos – comendo apenas batatas e carne cozida, quando é suficientemente provável que também tenham existido à disposição, em vários tempos/espacos, alimentos facilitadores de experiências mentais absurdamente complexas, onde encontramos os próprios seres que sabidamente farão parte da imaginação espiritual desses animais. A melhor opção, que assumimos com a teoria antropodélica, é *sincronizar* os fatores naturais e sobrenaturais: se cogitarmos experiências de tamanha intensidade sobrepostas e fundidas às complexidades do multi-ambiente natural africano, as alterações metafísicas às alterações físicas (relativas a fatores

---

<sup>50</sup> SHANON, 2003.

<sup>51</sup> A 'proto-humanidade' é uma generalização com a qual nos referimos aos antepassados não sapiens dos sapiens, em especial desde o *homo erectus sensu lato* (entre 2 e 1,5 milhões de anos). Uma vez que lidamos com o contexto africano, *homo erectus* é aqui sinônimo de *homo ergaster*.

<sup>52</sup> MCKENNA, 1995.

imediatamente naturais), chegamos então a um resultado talvez compatível à bizarrice da evolução humana, desde o processo evolutivo/acumulativo de complexificação (encefalização) do organismo proto-humano (compreensível entre 2-1,5 milhões de anos e 250-150 mil anos atrás) ao devir extraordinário da especiação em si (há 250-150 mil anos). Com isso apontamos às conhecidas lacunas explicativas na teoria da evolução humana, os misteriosos “saltos” (*homo erectus* > *homo heidelbergensis* > *homo sapiens*) que emudecem até mesmo a maioria dos biólogos, devido à rapidez (em comparação ao tempo profundo de outros processos evolutivos, inclusive dos próprios hominíneos que antecederam o *homo erectus*) e à complexidade dos acontecimentos. Essas lacunas – uma quanto ao processo de complexificação corporal, outra quanto à especiação propriamente dita – podem ser hipoteticamente preenchidas, pelo menos parcialmente, com os melhores candidatos para o funcionamento catalisador da humanização simbólica: como propôs Mckenna, os cogumelos portadores de psilocibina, que os proto-humanos (talvez os *homo erectus*, que completaram a transição para o bipedismo e a adaptação à vida fora das árvores), na busca experimental, por tentativa e erro, de novos alimentos nos espaços abertos, devem ter encontrado com facilidade.<sup>53</sup> Os fungos de psilocibina são uma forte possibilidade porque, além de serem o maior gênero de fungos alucinógenos e serem classicamente psicodélicos (praticamente uma forma de DMT oralmente ativa<sup>54</sup>), os cogumelos em geral são os alucinógenos de mais simples ingestão, não carecendo de qualquer preparação prévia ou combinação botânica específica, como por exemplo é o caso das poções de Ayahuasca (ou Farmahuasca, isto é, misturas de quaisquer pares de plantas com uma portando DMT e outra portadora de IMAO, substância inibidora da enzima MAO, monoamina oxidase, que impede a ação da dimetiltriptamina via oral, i.e. pelo estômago). O continente africano é o menos conhecido em termos micrológicos, mas há pinturas rupestres indicativas de uso milenar de cogumelos *Psilocybe* na África (p.ex. o célebre mural de Tassili n'Ajjer), e já foram encontradas

---

<sup>53</sup> MCKENNA, 1995, p. 193. Mckenna considerou principalmente cogumelos da espécie copofílica *Psilocybe cubensis*, mas isso talvez porque os cubensis eram os mais conhecidos em seu tempo. Sabe-se mais recentemente que existem, ao menos atualmente, mais de dez espécies de *Psilocybe* na África. Cf. STAMETS, 1996. Também vale considerar que praticamente não há evidências arqueobotânica do uso de alucinógenos no paleolítico – elas abundam, de fato, a partir do neolítico –, mas, além de que a ausência de tais evidências não é evidência da ausência de tais práticas, esse não é o único tipo de evidenciação possível, e convém ter em mente tanto a dificuldade de fossilização de materiais dessa natureza, quanto as peculiaridades do modo de vida paleolítico, muito menos condescendente com vestígios arqueológicos do que os pós-neolíticos. Dito isso, há ao menos um caso comprovado de ingestão de cogumelos no paleolítico, como se viu a partir da análise de placas dentárias de uma mulher adulta (35-40 anos) enterrada em circunstâncias rituais há cerca de 18,7 mil anos, na 'Espanha' (chamada de “Dama Vermelha”). Foram encontrados em seus dentes (além de uma variedade de plantas, raízes e sementes) esporos de espécies de cogumelos agáricos (como o *Amanita muscaria*) e outros. Cf. POWER et al., 2015. Sendo isto uma prova direta do uso de cogumelos no paleolítico (apesar de única por enquanto), pode-se afirmar, com base no mesmo estudo, que é uma prova indireta do uso ritual de fungos psicoativos no paleolítico, considerando os elementos indicativos de xamanismo (túmulo adornado com pigmentação vermelha, flores, e gravuras na caverna em que foi enterrada).

<sup>54</sup> Quando dizemos psilocibina, entenda-se também a *psilocina*, pois ao ser ingerida, aquela converte-se nesta, à qual devemos com propriedade os efeitos psicoativos.

pelo menos duas espécies endêmicas de regiões próximas aos prováveis lugares da especiação sapiens, o *Psilocybe congolensis* e o *Psilocybe aquamarina*, além de *Psilocybe cubensis* que podem efetivamente ter chegado há muito tempo à região.<sup>55</sup>

Mas veja-se que associar a ingestão (acidental e então ritual) de alucinógenos à antropogênese não é negar a *multifatorialidade* que inegavelmente lhe cabe, senão reconhecer *mais um* fator decisivo e nisto repensá-la com maior abrangência. Antes uma região relativamente plana e homogênea de florestas tropicais, o Leste africano dos últimos milhões de anos (sobretudo desde a passagem Plio-Pleistoceno), onde é provável que tenha se desenrolado o conjunto mais significativo de eventos concorrentes à evolução humana, foi um contexto extremamente plástico e excêntrico em seus próprios termos, atravessado heterogeneamente por áridos desertos, savanas, florestas densas e áreas montanhosas.<sup>56</sup> Um multi-ambiente instável e oscilante que se desdobrou entre períodos estáveis e favoráveis à vida e outros caóticos e dificultosos, realidade de variações geofísicas, climáticas, ecológicas, alimentares (em geral), populacionais, sexuais etc.<sup>57</sup> Esses radicais ingredientes, sem dúvidas, dão vista para o advento de múltiplas características e mecanismos adaptativos não diretamente relacionados à alteração de consciência, p.ex. a morfologia do ombro (especializada para arremessar projeteis), a capacidade de corrida de longa distância, a perda de pelos etc.<sup>58</sup> Não obstante, muito embora relevantes em diversos sentidos, os fatores “meramente” naturais, deixados sozinhos, são insuficientes para abordar com propriedade não apenas a chegada de qualidades sobrenaturais como a linguagem, a dança, o desenho, a eticidade ou a comunicação com mortos e deuses, mas as próprias modificações anatômicas e fisiológicas envolvidas na incorporação dessas manifestações. Especialmente se uma dieta psicodélica estiver mesmo relacionada ao “desmesurado” aumento do tamanho do cérebro proto-humano, porque a encefalização demandou outras mudanças físicas, por exemplo o crescimento significativo das necessidades nutricionais ou o retardamento altricial do desenvolvimento infantil.

A atuação de psicoativos na evolução humana também foi discutida, como mencionamos, por Roger Sullivan e Edward Hagen.<sup>59</sup> Contrapondo-se a noções evolucionistas convencionais, segundo as quais os mecanismos emocionais e intelectuais humanos teriam evoluído em um passado independente do uso desses materiais, os antropólogos sugerem que plantas psicoativas e

---

<sup>55</sup> FROESE et al., 2016, pp. 4-5.

<sup>56</sup> MASLIN et al., 2015.

<sup>57</sup> Notemos tratar-se de uma instabilidade de segunda ordem entre estabilidade e instabilidade, algo diverso da simples instabilidade, na qual os proto-humanos possivelmente teriam sido extintos.

<sup>58</sup> Muito embora a morfologia do ombro e a adaptação a corridas de longa distância possam relacionar-se por exemplo a substâncias que efetivam a sensação de força, de potência física, como o *Amanita muscaria*. Cf. OTT, 1996, pp. 330 ss.

<sup>59</sup> SULLIVAN e HAGEN, 2002.

mecanismos neurológicos mamíferos vêm co-evoluindo há milhões de anos, e que isso é auto-evidente tanto nas adaptações dos mamíferos para recepcionar e metabolizar os compostos, quanto na estrutura química destes, que seriam originalmente neurotoxinas evoluídas para mimetizar a estrutura e interferir na função dos neurotransmissores daqueles.<sup>60</sup> Esta abordagem é destacável não só por localizar os psicoativos na antropogênese, mas igualmente por evitar a ideia fácil de que, nas plantas e fungos, eles – sobretudo os compostos triptamínicos, devido a sua derivação simples – seriam tão somente ruídos irrelevantes ou pouco funcionais cuja presença se deveria à trivialidade de sua biossíntese. Também destacamos, em Sullivan e Hagen, a proposição de que a intimidade da relação entre corpos e substâncias alteradoras – a presença de receptores especializados, as vias farmacológicas inatas – tem o valor de evidência evolucionária, mas problematizamos o que esta evidência de fato evidencia. Pode ser que estejam certos e tais substâncias sejam, para os fungos e plantas em que estão, nada além (originalmente) de tóxicos defensivos contra outros organismos, evoluídos para mimetizar a estrutura e os efeitos de neurotransmissores, mas como dissemos, também é possível que cumpram, desde o começo, a “mesma” tarefa de mensageiras conectivas, seja para as próprias plantas e fungos e/ou seja em sua relação entre si e aos animais. O que é interessante, em todo caso, é que essa evidência – os corpos adaptados, em diferentes medidas, a experiências psicoativas – nos permite presumir teoricamente a atuação de psicoativos na evolução de seres vivos em geral (ou pelo menos daqueles que os ingerem de outros seres), tendo em mente genericamente a multiplicidade de diferentes organismos em relação a diferentes experiências de alteração com diferentes substâncias alteradoras – isto é, corpos x experiências x catalisadores. Como premissa da hipótese antropodélica, se abordarmos a alteração experiencial (sensorial-cognitiva) ampliadamente na natureza viva, está a noção de que as alterações ocasionadas por psicoativos, em razão da efetiva dissociação da atualidade/ordinariedade e do conteúdo virtual ao qual abrem acesso, podem ser *um meio evolutivo entre outros*, ou seja, uma via de ingresso de novidades na natureza, dependendo das particularidades e complexidades físicas dos corpos, da imprevisível dinâmica dos eventos metafísicos (i.e. dos efeitos de psicoativos) e da capacidade de adaptação aos desafios trazidos pela alteração. Ou mais especificamente, depende de uma sinergia, transformadora da atualidade, entre atualidade (corpos atuais) e virtualidade (efeitos virtuais). Dessa forma, 'espécies' poderiam ser desdobramentos de vivências e alterações *tanto naturais quanto sobrenaturais*, implicadas a estados corporais ordinários e alterados. Diante dessa possibilidade não específica, a especificidade humana – numa pergunta: o que os proto-humanos fizeram de diferente dos outros animais? – pode ser pensada de maneira não antropocêntrica. Em primeiro lugar, os fungos estavam (e estão) ao alcance de vários grupos de animais, endereçados a todos ou a nenhum.

---

<sup>60</sup> SULLIVAN e HAGEN, 2002, pp. 392 ss.

Se essa transformação aconteceu, não foi por uma necessidade pré-determinada ou um princípio teleológico de preferência a um particular grupo de animais, mas “simplesmente” porque algumas populações de primatas ancestrais desenvolveram uma profunda relação simbiótica com cogumelos psicoativos, tornando-se animais incomparavelmente psicofarmacofílicos e progressivamente mais ambientados à experiência psicodélica. Assim, como teorizou há quase 30 anos Terence McKenna, a relação duradoura com fungos alucinógenos permitiu o acesso a informações, insumos sensoriais e comportamentos sempre novos, capacitando os primatas a atingirem estados mentais cada vez mais complexos, em direção ao que entendemos por humanidade.<sup>61</sup> Considerando a capacidade de metabolização dos compostos psicoativos, é provável que numerosos grupos de animais tenham, em diferentes momentos, experimentado os efeitos triptamínicos, mas se o fizeram, não incorporaram efetivamente os estranhos alimentos – ou outros quimicamente e/ou experiencialmente próximos – em suas dietas ao ponto de engendrar processos e devires evolutivos tão radicais como os que ocorreram a esses primatas.<sup>62</sup>

Mas como descrever melhor a lacuna mais recente na evolução humana, o devir-sapiens, a transformação antropogênica de 250-150 mil anos atrás? A questão remete ao núcleo da hipótese antropodélica. Propomos pensar da seguinte maneira. Começamos sugerindo que se é verdade que “todos” os seres vivos (ou no mínimo os animais) têm corpos aptos para experimentar alterações sensorial-cognitivas, essas alterações, não obstante sejam mentais, não são ainda *de consciência*, no sentido da consciência humana, porque não romperam com um certo tipo de “condição bicameral” (fazendo uma analogia à teoria de Julian Jaynes<sup>63</sup>): os organismos vivos são capazes de transitar entre modos e ordens de experiência, *mas normalmente não trazem à natureza muita coisa do Outro mundo*, há qualquer sorte de *não-relação* apesar da potência de alteração, um “impedimento natural” de efetividade da experiência virtual sobre a atualidade animal. Falamos, evidentemente, numa enorme variedade de organismos com variadas complexidades, cada um sonhando à própria maneira, mas, generalizemos, pouco registrando do sonho ao abrir os olhos para a ordinariade, operando segundo certos limites de codificação e integração ordinária da experiência extraordinária.

---

<sup>61</sup> MCKENNA, 1995, p. 191.

<sup>62</sup> A partir de evidências que indicam a atuação do sistema serotoninérgico em funções cognitivas basais (RAGHANTI, 2008), Winkelman defende, na linha de McKenna, que fontes exógenas de análogos da serotonina (triptaminas) foram as chaves químicas tal evento. Para uma comparação entre mamíferos, a afinidade da psilocibina a receptores 5HT<sub>2a</sub> (serotoninérgicos) humanos, p.ex., é 15 vezes maior do que em ratos, e entre primatas, sabe-se que o sistema serotoninérgico humano é de 2.5 a 4 vezes mais especializado para processar LSD (outro análogo da serotonina) do que em chimpanzés. WINKELMAN, 2010, p. 256). Se isso apontar mesmo na direção certa, a antropogênese aconteceu então pela contingência de um encontro e porque, uma vez ocorrido esse encontro, os primatas embarcaram em uma viagem alucinógena sem volta. O que não quer dizer, e isto é importante, que tenham se tornado viciados, porque tais substâncias não causam dependência química – eles embarcaram *decididamente* em uma viagem alucinógena sem volta.

<sup>63</sup> JAYNES, 2000.

Se a teoria antropodélica estiver correta, o que veio a ser a “diferença entre humanos e animais” é uma quebra, digamos, “propriamente dita” dessa dualidade, desse impedimento. Uma abertura de canal entre virtualidade e atualidade – uma quebra da “mente bicameral”. Através da relação especial a fungos psicoativos, que provavelmente veio a implicar-se em seu próprio modo de vida, os primatas proto-humanos engendraram um movimento de retroalimentação de complexidade que, paulatinamente, ou em alguns momentos abruptamente, fomentou uma espécie de rachadura mais significativa no “bloqueio bicameral” entre os estados/planos experienciais, até que essa rachadura, num acontecimento transformativo, deu lugar a um novo tipo de mente, uma consciência.<sup>64</sup>

Pensem melhor sobre a diferença entre o processo proto-humano (encefalização) e o devir-humano (reorganização neural/corporal). Em termos de metamorfose corporal, considerando todos os fatores, o processo não diz respeito somente ao aumento do quantitativo elementar do cérebro, mas, de modo correlacionado, a especializações diversas, à incorporação e ao aprimoramento de funções cerebrais/corporais relativas a diferentes pressões e oportunidades ambientais, incluindo os primeiros rudimentos de linguagem e comportamentos pró-sociais. Mas em todo caso, isto é uma metamorfose relativa, que se pode deduzir do fato de que, por mais de um milhão de anos, o cérebro mais “inchou” do que outra coisa. Foi no meio desse período, há mais ou menos 500 mil anos, que alguns *homo heidelbergensis* deixaram a África em direção à Europa, lá onde evoluíram para *homo neanderthalensis*, enquanto outros que seguiram no continente natal se transformaram em *homo sapiens*. Este contraste nos ajuda a pensar a diferença entre o processo e o devir, na medida em que os sapiens que chegaram à Europa no paleolítico superior são o resultado de eventos dos quais os neandertais não participaram, o que não é afirmar que estes não encontraram maneiras de alterar a mente em outro lugar, mas que talvez não a tenham praticado com a mesma intensidade daqueles que viveram na África durante as últimas centenas de milhares de anos. Consideremos por exemplo a diferença entre as culturas materiais simbólicas de sapiens e neandertais há 40-30 mil anos. Por um lado, é realmente provável que os neandertais tenham se dado a práticas de sentido, ainda que não haja consenso sobre isso. Mesmo que certos indícios de rituais e sepultamentos a eles atribuídos sejam na verdade “apenas” reproduções alienadas de hábitos sapiens, a capacidade mesma de reprodução já seria indicativa de uma complexidade mental diferenciada dos outros animais. Por outro lado, a timidez ou palidez dessas expressões, em comparação com os materiais arqueológicos deixados por seus contemporâneos sapiens (p.ex. nas paredes das cavernas de Chauvet e Lascaux), permite supor uma organização neurológica mais complexa que a dos outros animais, mas ainda

---

<sup>64</sup> Não mais “uma “alma” (mente) animal, mas também não “a” consciência, uma vez que em outros tempos e/ou espaços organismos extraterrestres podem ser corporalmente muito mais conscientes – de sistema sensorial-cognitivo mais complexo – do que o *homo sapiens*. Em todo caso, no materialismo tais diferenças não significam hierarquia ontológica.



sujeita, em termos gerais, ao “bloqueio” entre os modos de experiência, o que significa que as dimensões metafísicas eram factíveis aos neandertais e que alguma transferência de informação entre as realidades ocorria através de seus corpos e hábitos, mas em geral parece que neles a experiência psicodélica não transbordou *ao ponto de se instalar* orgânica e sistemicamente como mentalidade ordinária – como ocorreu aos sapiens, ou melhor, aos proto-sapiens devindo sapiens. Para o citado Lewis-Williams, na mesma linha, os neandertais não eram capazes de lembrar, acolher e manusear o imaginário experienciado nas alterações, e assim não o compartilhavam efetivamente entre si ao ponto de conceber intelectualmente uma realidade alternativa, uma dimensão espiritual dotada de faturalidade e vida própria, bem como seriam inábeis para reconhecer conexões entre imagens mentais e imagens 2D e 3D (o que poderia explicar a inexistência de pinturas rupestres) e para viver de acordo com relações sociais pautadas pelo acesso ao imaginário alternativo.<sup>65</sup> Se isso permanece em larga medida uma especulação, é fato que a própria diferença morfológica entre crânios sapiens e neandertais sugere uma distinta organização neurológica: enquanto os aqueles têm caracteres novos em comparação ao design “padrão” do gênero homo (como a fronte abaulada e a parte de trás menos protuberante, evidenciando mudanças em regiões ou lobos), os últimos são meramente como crânios *erectus* maiores.<sup>66</sup>

Para a hipótese antropodélica, o que aconteceu na África há cerca de 250-150 mil anos foi portanto *de outra ordem*: menos uma nova função ou porção (embora tenha envolvido modificações anatômicas) que uma reconfiguração sistêmica na ontologia do primata. O núcleo da antropogênese pode ter sido um rearranjo nos padrões de conectividade e funcionamento do material mental proto-humano, evento de uma decisiva adaptação biológica à experiência psicodélica, que significou não só a formação de um corpo (minimamente) hábil para viajar efetivamente nas dimensões espirituais – i.e. o advento de uma consciência extraordinária, de uma “inscrição” no mundo sobrenatural, própria para *trazer* mnemonicamente material do Além para a natureza –, mas também, no mesmo sentido, um corpo efetivamente capaz de experienciar o sobrenatural *no próprio mundo natural*, de viver o extraordinário *na ordinariiedade* – i.e. o advento de uma consciência ordinária, um sistema de *daydreaming* (ou, como nas palavras de Douglas Hofstadter, “uma alucinação alucinada por uma alucinação”), de forma que enriqueceu e potencializou a percepção sensorial e a cognição da própria natureza, oportunizando uma infinidade de vantagens seletivas e compreendendo tanto a auto-relação pessoal (um Eu ou pessoa como entidade espiritual diária), quanto o revestimento de sentido através do qual os humanos percebem e cognizam ordinariamente uns aos outros e o mundo físico cotidiano (a cultura, a realidade mental/simbólica do corpo social, “alucinação alucinada por

---

<sup>65</sup> LEWIS-WILLIAMS, 2002.

<sup>66</sup> COOLIDGE e WYNN, 2009, p. 183.

uma alucinação coletiva”).

A consciência é assim um tipo novo de mente animal que se define pela *relação* – em vez de pela não-relação – entre os diferentes estados experienciais, isto é, se define pela *alternatividade dos modos de experiência como meta-dinâmica constitutiva da consciência como um todo*. Com essa ruptura dizemos, então, um transbordamento *parcial*, uma desinibição *relativa* do virtual ao atual, coisa diversa do que ocorre em geral na natureza viva, mas que por outro lado não eliminou a diferença entre os estados, não fez com que a experiência alucinatória ordinária fosse a mesma coisa que a experiência extraordinária, não fez com que os primatas viessem a alucinar do *mesmo modo* o tempo todo (ou se sim, esses foram tragados pela seleção natural), mas com que *essa diferença se tornasse auto-relacional*. Assim, por fim, o que concluimos hipoteticamente é que o devir-humano, a quebra da “condição bicameral”, não é simplesmente a origem da consciência humana, mas a origem da consciência *e da alteração de consciência*, ou melhor, *a origem da consciência em ser a origem de dois funcionamentos cerebrais relacionados dinamicamente entre si*. É nesse momento que a alteração mental se torna 'de consciência', ao passo em que a mente se torna 'de alteração', vira uma consciência.

### A consciência e sua alteração

Com a teoria antropodélica, substanciamos teoricamente a equação ontológica consciência = alucinação, muito embora de maneira rudimentar, ilustrativa. A despeito do que venha a revelar-se com precisão como a verdadeira receita da antropogênese, o que mobilizamos é a noção mesma dessa ontologia alucinatória, não apenas em termos conteudísticos, mas igualmente de forma: a consciência-em-si como a meta-dinâmica ao mesmo tempo autodiferencial e auto-integrativa dos múltiplos estados alucinatórios de ser-humano, das diferentes formas de consciência, uma noção não menos filosófica do que relativa ao equilíbrio (da saúde) mental, ao equilíbrio vital. Para dar uma concretude mínima a esta ideia, e assumindo a abordagem criativista da física psicodélica (à qual as alucinações geram – no cérebro ao nível clássico de redes celulares, não no cérebro quântico de redes subcelulares – a realidade do Outro real, conceberemos as mecânicas cerebrais a partir de duas teorias sobre o funcionamento do cérebro humano, uma proposta nos anos 1980, outra nos 2010, já no contexto atual de renovação das pesquisas científicas sobre a experiência psicodélica<sup>67</sup>, em curso desde o estudo com DMT conduzido pelo psiquiatra Richard Strassman no início dos anos 1990.<sup>68</sup> A saber, a teoria da auto-organização do físico Per Bak e a teoria do 'cérebro entrópico' (que grafaremos TCO) proposta por um grupo de neurocientistas, sobretudo o neuropsicofarmacologista freudiano Robin Carhart-Harris, uma abordagem empírico-especulativa dos estados de consciência baseada em estudos neurológicos com alucinógenos psicodélicos (psilocibina em 2013/14<sup>69</sup> e LSD<sup>70</sup> em 2015/16), e que pode ser considerada um aprofundamento da teoria de Bak.<sup>71</sup>

A teoria de Bak sobre a dinâmica cerebral se insere em uma teoria geral de sistemas físicos complexos, originada a partir de estudos sobre fenômenos de transição de fase – de alteração – entre diferentes estados materiais (p.ex. passagem do líquido ao gasoso). A pergunta de fundo é simples: como a natureza funciona quando não está submetida a uma ordenação estrutural hierárquica, isto é, quando não está propriamente nem em um estado, nem em outro, mas na passagem, na transformação entre eles? Em outras palavras, o que são *acontecimentos naturais*, como avalanches, terremotos, incêndios florestais, extinções em massa, fenômenos meteorológicos, tempestades solares e organizações fractais em geral? Pensemos em um sistema linear qualquer que por algum

---

<sup>67</sup> SESSA, 2012. LANGLITZ, 2013.

<sup>68</sup> STRASSMAN, 2001.

<sup>69</sup> CARHART-HARRIS et al., 2014.

<sup>70</sup> CARHART-HARRIS et al., 2016.

<sup>71</sup> BAK, 1996.

motivo entrou em um processo de ganho de complexidade, afastando-se cada vez mais do equilíbrio. Chegará a hora em que o sistema adentrará uma zona transicional entre os extremos da ordem e do caos, chamada por Bak de 'zona de criticalidade', onde estará desligado das condições iniciais e assim completamente suscetível a que as menores interferências possam desencadear-se e propagar-se massivamente. Nessa situação – onde não há uma ordem hierárquica sustentadora, as escalas colapsam e os componentes se relacionam de forma não linear – o sistema se *auto-organiza*, ou nos termos de Per Bak, vira uma 'criticalidade auto-organizada', uma dinâmica que se move por flutuações espontâneas, podendo em qualquer momento dar ou não dar lugar a reações em cadeia (efeitos cascata, avalanches). Acontecimentos naturais são assim qualidades emergentes de sistemas complexos, propriedades coletivas que vão além do que eram as propriedades individuais dos componentes do sistema. Eles não são nem genuinamente previsíveis, nem genuinamente aleatórios, e apresentam características matemáticas simples e rigorosas, como leis de potência e auto-similaridades.<sup>72</sup> A frequência de tais eventos pode estimada em termos estatísticos, mas sua intensidade e a data de ocorrência são imprevisíveis. O exemplo clássico é uma pilha de areia:

Uma criança, sentada na praia, deixa grãos de areia caírem lentamente de sua mão, formando uma pilha. No começo, a pilha é baixa e os grãos individuais permanecem perto de onde caem. Seu movimento pode ser entendido nos termos de suas propriedades físicas [tamanho, massa, formato]. No que o processo continua, o monte se torna mais íngreme e ocorrerão pequenos deslizamentos. Com o tempo, os deslizamentos se tornarão cada vez maiores. Eventualmente, alguns deles poderão abranger toda a pilha, ou quase. Nesse ponto, o sistema está muito longe do equilíbrio, e seu comportamento não pode mais ser entendido em termos do comportamento dos grãos individuais. As avalanches formam uma dinâmica própria, que pode ser entendida apenas a partir de uma descrição holística das propriedades da pilha inteira, em vez de uma descrição reducionista de grãos individuais.<sup>73</sup>

Bak propôs que o cérebro humano também seria um tipo de auto-organização crítica, um sistema de acontecimentos. Sugeriu que, trocando grãos de areia por neurônios, “um 'pensamento' pode ser visto como uma pontuação, i.e. como uma pequena ou grande avalanche disparada por algum *input* mínimo na forma de uma observação [de algo no mundo] ou de outro pensamento.”<sup>74</sup> Para situar esta ideia, propôs que o cérebro nem é *subcrítico*, rígido, estático, como o monte de areia ainda baixo – caso em que um *input* qualquer não desataria grandes efeitos, nada além de ínfimas reações locais –, nem *supercrítico*, totalmente flexível, como uma pilha completamente verticalizada e flutuante – caso em que a menor perturbação seria o bastante para “causar um explosivo processo de conectividade [*branching*] dentro do cérebro, ligando o *input* a essencialmente tudo o que está ali armazenado.”<sup>75</sup> As dinâmicas cerebrais operariam então, segundo Bak, no estado de criticalidade, intermediário, em que um *input* é apenas *relativamente* propagado, formando um sistema que, como o monte de areia, permanece mais ou menos constante entre

<sup>72</sup> GLERIA et. al, 2004. CARNEIRO e CHARRET, 2005.

<sup>73</sup> BAK, 1996, p. 2.

<sup>74</sup> BAK, 1996, p. 175.

<sup>75</sup> BAK, 1996, pp. 176-7.

perturbações (adições de grãos, *inputs* de informações) e menores ou maiores avalanches (mas não totais, supercríticas). O pano de fundo é a ideia de que a criticalidade do cérebro se deve à criticalidade do próprio mundo: “em um mundo subcrítico, todas as coisas seriam simples e uniformes e não haveria nada a aprender; um cérebro seria então algo supérfluo. No outro extremo, em um mundo supercrítico, todas as coisas mudariam constantemente, circunstância em que não haveria suficiente regularidade para que a aprendizagem fosse factível e valorizável.”<sup>76</sup>

Apesar de colocar a problemática certa, Bak perdeu de vista o ponto onde reside com propriedade a ordem da complexidade cerebral humana: a alternatividade entre os modos de funcionamento como meta-dinâmica do funcionamento cerebral. Ele e outros estudiosos dos anos 1980 e 1990 consideraram exclusivamente o modo de consciência ordinário, perdendo de vista, assim, 1) a existência de tipos diferentes de grãos, entre eles a excêntrica classe de “areia psicoativa” que é capaz de catalisar a alteração da conectividade da pilha de neurônios (os alucinógenos, “as drogas mais importantes para a neurociência”<sup>77</sup>, como disse David Nutt, ou como disse Alexander “Sasha” Shulgin há décadas), 2) a variação mais ampla de estados, i.e. o metafuncionamento alternativo entre os funcionamentos ordinários e extraordinários, e 3) a dinâmica extraordinária do cérebro em “estado de fantasma” (como dizem os yanomami), isto é, os *acontecimentos sobrenaturais* (ou super-acontecimentos naturais) como “supercriticalidades auto-organizadas” ou “auto-organizações supercríticas”, hiperconexões espontâneas, plásticas e transientes, mas não aleatórias ou puramente desordenadas. Questões dessa natureza, pelo menos em relação às neurodinâmicas psicodélicas, começaram a ganhar alguma concretude empírica e teórica há poucos anos no contexto das ciências do cérebro.<sup>78</sup> Após décadas de proibição político-estatal (consequência da aporia moderna diante das “drogas”), as pesquisas retornaram timidamente nos anos 1990, e nos últimos anos têm ganhado foco crescente (o que muita gente vem chamando

---

<sup>76</sup> CHIALVO, 2010, p. 7.

<sup>77</sup> SESSA, 2012, prefácio.

<sup>78</sup> Em 2012, Enzo Tagliazucchi e Dante Chialvo discutiram evidências neurológicas de que o funcionamento ordinário do cérebro (em descanso) tem uma qualidade mais ou menos itinerante e variada, podendo expressar, além de atividades críticas, certos traços de atividades subcríticas e supercríticas. Com isso em vista, propuseram o seguinte: “Uma vez estabelecido que o estado de descanso tem traços de subcriticalidade, supercriticalidade e criticalidade, uma questão precisa ser endereçada: qual é o papel biológico desses regimes dinâmicos? Visto que o cérebro continuamente entra e sai do regime crítico (mas permanece a maior parte do tempo nesse ponto), fica-se tentado a especular sobre a possibilidade de deslocamentos mais permanentes. Se a criticalidade é importante para o funcionamento saudável do cérebro, o que acontece se essa propriedade é perdida? Para ganhar insights sobre esta questão, propomos estudar estados cerebrais que diferem radicalmente do estado desperto, até agora o mais investigado. Exemplos poderiam ser o sono profundo, a anestesia e o coma, bem como os diferentes estados de consciência induzidos por drogas.” (TAGLIAZUCCHI e CHIALVO, 2012, p. 9). Os mesmos Tagliazucchi e Chialvo participaram, com Carhart-Harris e outros, das pesquisas neuroimagiológicas com psilocibina que forneceram a base empírica da teoria do cérebro entrópico (MUTHUKUMARASWAMY et. al, 2013. CARHART-HARRIS et. al, 2014. TAGLIAZUCCHI et. al., 2014). Em 2015 Fernanda Palhano-Fontes et. al realizaram um estudo similar com a Ayahuasca, e em 2016 Carhart-Harris et al. conduziram um estudo com LSD. Todos eles chegaram a resultados relativamente parecidos. PALHANO-FONTES et al., 2015. CARHART-HARRIS et al. 2016.

de “renascimento psicodélico”<sup>79</sup>). Entre essas pesquisas, destacamos os estudos neuroimagiológicos e eletroencefalográficos conduzidos por Carhart-Harris em 2013-2014 com a psilocibina, bases para uma teoria neuropsicológica (que une o neural e o psíquico) sobre a multiplicidade dos estados de consciência. Focando em neuroimagens por ressonância magnética funcional de 15 voluntários sob efeito da psilocibina (2 mg intravenosa, quantidade moderada), vendo o comportamento das redes neurais e depois relacionando essas informações com os relatos qualitativos dos voluntários, os pesquisadores chegaram à TCO, que reconstrói a abordagem da complexidade cerebral a partir da alteração de consciência.<sup>80</sup> Sendo a psilocibina o alucinógeno que pensamos, seguindo McKenna, ter sido o principal catalisador da antropogênese, este estudo será então básico para situarmos algumas noções nucleares do multi-materialismo.

A pergunta inicial colocada pelos pesquisadores é “se mudanças na atividade cerebral espontânea produzidas pela psilocibina são consistentes com um distanciamento da criticalidade – talvez em direção a um estado mais entrópico ou supercrítico (mais perto do extremo da desordem do que a consciência ordinária)”<sup>81</sup>, e a teoria, baseada na observação de certos aspectos das funções cerebrais como a expansão ou elevação do repertório de motivos de conectividade funcional que se formam e se fragmentam através do tempo, é uma resposta afirmativa a esta pergunta.<sup>82</sup> Com efeito, seu primeiro passo é reconhecer a experiência psicodélica como propriamente um estado dinâmico de consciência, um modo de auto-organização do cérebro funcional à sua própria forma, chamado por eles de “consciência primária” (e que inclui os estados psicodélicos, a eplepsia do lobo temporal e o sono REM), à diferença da “consciência secundária”, que é a mente ordinária. Em termos *estritamente* neurológicos, elas são o mesmo que chamamos de psiquê extraordinária e ordinária. Se em 2010 Dante Chialvo afirmava que em um cérebro/mundo supercrítico “não haveria suficiente regularidade para que a aprendizagem fosse algo factível e valorizável”, o que os experimentos deixaram observar é que a alteração de consciência, a (super)criticalização (elevação de entropia) do funcionamento cerebral, não leva só à desorganização da consciência ordinária, mas, *através* dessa negatividade, leva a um afirmativo: *outra forma de consciência* – uma “supercriticalidade auto-organizada” ou “auto-organização supercrítica”.<sup>83</sup> Ou seja, *depois* da criticalidade “média”,

---

<sup>79</sup> SESSA, 2012.

<sup>80</sup> Entropia é uma quantidade adimensional usada para medir incerteza sobre o estado de um sistema, mas também pode implicar qualidades físicas, onde entropia elevada é sinônimo de desordem elevada. CARHART-HARRIS et al., 2014, p. 1.

<sup>81</sup> TAGLIAZUCCHI et. al., 2014, p. 2.

<sup>82</sup> “Em específico, uma maior diversidade de motivos conectivos foi observada pós psilocibina, refletindo um aumento da entropia no comportamento dinâmico do sistema. Essas quantidades demonstram um aumento do repertório dinâmico (i.e. novos estados) no cérebro sob a psilocibina (...)” TAGLIAZUCCHI et. al., 2014, p. 11.

<sup>83</sup> Carhart-Harris não usa os termos 'supercriticalidades auto-organizadas' ou 'auto-organizações supercríticas', mas simplesmente criticalidades auto-organizadas, mesmo que apontando elementos básicos de supercriticalidade. De fato, se definirmos 'supercriticalidade' como um estado de conexão *total*, seria mais o caso de falarmos em

mas *antes* do puro caos, da desordem extrema, existe *mais um* topos operativo da consciência humana, um modo de auto-organização corporal *mais crítico*, que é a ordem de meta-estabilidade<sup>84</sup> própria às experiências sobrenaturais relatadas pelos voluntários<sup>85</sup> – a consciência na experiência psicodélica; a consciência psicodélica. Assim, como se vê, trata-se tanto de *expansão* como de *alteração* de consciência, visto que a elevação da conectividade neural é conseqüente a uma transição de fase.

Da consciência ordinária a teoria hipotetiza – mas na verdade, visando a consciência ordinária de *peessoas modernas*, o que tem implicações, como logo discutiremos – que em geral funciona “logo abaixo da criticalidade” (embora possa variar; pode criticalizar-se, subcriticalizar-se, por exemplo na depressão ou em 'mentes fechadas', ou até apresentar traços de supercriticalidade, p.ex. talvez em insights intensos e transformativos e momentos de intensidade existencial), enquanto a consciência extraordinária atua com mais propriedade na zona de criticalidade. Isto sugere que a entropia é suprimida/constrangida na consciência ordinária, o que Carhart-Harris, atento ao 'princípio da energia-livre' ou 'codificação preditiva'<sup>86</sup> de Karl Friston, liga a funções e habilidades metacognitivas, voltadas à auto-reflexão egóica (auto-avaliação e auto-controle cognitivo do Eu) e às expectativas habituais sobre o comportamento do mundo físico (natureza). Com isso, estamos mais ou menos próximos à ideia huxleyana, proposta em *As portas da percepção*, de que o cérebro atuaria como uma “válvula redutora” que estrangularia a “torrente da Onisciência” para tornar possível a sobrevivência na natureza.<sup>87</sup> Durante a psiquê ordinária o cérebro pode entrar em uma multiplicidade de estados e sub-estados diferentes, mas em geral de forma linear, competitiva e seletiva, com somente *um* estado assumindo a função cerebral global a cada vez, constituindo-se nisso uma centralização transiente e relativamente íntegra do sistema. Na abordagem das redes

---

criticalidade como tal, uma vez que a ocorrência do aumento de conectividade depende da desativação de certas regiões integradoras da consciência ordinária, não se tratando portanto de um evento total, rigorosamente falando. O que nos importa pontuar, em todo caso, é que são estados de consciência mais críticos do que os da consciência ordinária, e que não se confundem a ela.

<sup>84</sup> A 'meta-estabilidade' é a estabilidade na transiência, a “ordem sem ordem” ou “equilíbrio no desequilíbrio” de um sistema sem pré-determinações, criticamente auto-organizado. No caso em questão, é “a medida das variações na sincronia intrínseca da rede através do tempo.” CARHART-HARRIS, 2014, p. 2.

<sup>85</sup> Em TURTON et. al, 2014, Carhart-Harris e outros pesquisadores apresentam um relatório qualitativo sobre os relatos dos participantes. Apontamos também para o mencionado trabalho do psiquiatra Richard Strassman com DMT (STRASSMAN, 2002).

<sup>86</sup> Trata-se de que o cérebro, para conservar energia, procura evitar surpresas, gerando previsões do que será o visual mais provável que vai receber, dada a informação contextual do passado recente. FRINSTON, 2010.

<sup>87</sup> HUXLEY, xx, p. 11. Huxley ressitua, a partir de suas experiências com mesalina, o filósofo bergsoniano C. D. Broad, para o qual “a função do cérebro e do sistema nervoso é, principalmente, eliminativa e não produtiva. Cada um de nós é capaz de lembrar-se, a qualquer momento, de tudo o que já ocorreu conosco, bem como de se aperceber de tudo o que está acontecendo em qualquer parte do universo. A função do cérebro e do sistema nervoso é proteger-nos, impedindo que sejamos esmagados e confundidos por essa massa de conhecimentos, na sua maioria inúteis e sem importância, eliminando muita coisa que, de outro modo, deveríamos perceber ou recordar constantemente, e deixando passar apenas aquelas poucas sensações selecionadas que, provavelmente, terão utilidade na prática” (citado em Huxley, *idem*).

neurais, são dois os principais enredamentos neurológicos que ocupam alternadamente o comando do psiquismo ordinário, e a consideração de ambos é importante nesta dissertação: a 'rede neural em modo padrão' (RNMP)<sup>88</sup>, ativa p.ex. em divagações introspectivas (*ego-trips*), lembranças biográficas e viagens mentais no tempo, é o entrelaçamento que funciona como Eu/Ego/Self ou pessoa biográfica ('subjatividade', interioridade conteudística) e como relação simbólica/mental aos outros ('teoria da mente'); e a 'rede neural orientada para tarefas' (RNOT), que é ligada à execução de tarefas que demandam, ao contrário da RNMP, atenções impessoais (p.ex. realizar cálculos) e processamentos sensoriais do mundo visual-espacial ordinário (natureza).<sup>89</sup> A RNMP, que agora nos interessa especialmente, atua principalmente como orquestradora ou condutora do funcionamento global da consciência ordinária (em escala clássica, pelo menos). Topologicamente, liga do córtex pré-frontal médio até o córtex cingulado posterior (CCP), associando-se dinamicamente a várias regiões, como o lobo temporal médio e estruturas límbicas. Carhart-Harris chamou especial atenção para o CCP, nódulo de mais intenso consumo energético no cérebro (metabolismo e fluxo sanguíneo 40% maiores que a média<sup>90</sup>), e de funções ainda pouco conhecidas, mas que vêm sendo relacionadas principalmente a algum tipo de conexão básica entre a consciência e a atualidade, talvez mesmo a “sede” do Eu<sup>91</sup>, como dissera Descartes – e antes dele, algumas tradições esotéricas – sobre a glândula pineal (muito embora este Eu não seja o *cogito* cartesiano, mas a pessoa em um sentido mais próximo do Eu freudiano).<sup>92</sup> Especificamente, a teoria empírico-especulativa de Robin Carhart-Harris propõe que a atividade da RNMP e oscilações de ondas alfa (8–13 Hz) no córtex cingulado posterior podem ser tidos como mínimos correlatos neurais da integridade (organicidade, estruturalidade) do Eu.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> RAICHLE et. al, 2001. ADELSTEIN et. al, 2011.

<sup>89</sup> “A atividade da RNMP e da RNOT *deve* ser competitiva ou ortogonal para evitar confusões sobre o que constitui *self*, *sujeito* e *interno*, por um lado, e *outro*, *objeto* e *externo* por outro.” CARHART-HARRIS, 2014, p. 15. Grifos do autor.

<sup>90</sup> CARHART-HARRIS et. al, 2014, p. 6.

<sup>91</sup> Mas as aspas indicam que a comparação com a pineal cartesiana é limitada, porque o funcionamento do Eu, como de qualquer outra propriedade da consciência, resulta de atividade de conjunto, ou seja, não reside em um ponto determinado do cérebro, podendo mesmo ter lugar com apenas 10% de tecido cerebral (FEUILLET et al., 2007). Contudo, um episódio emblemático ajuda a traçar *alguma* relação entre o CCP e a função da glândula pineal suposta por Descartes. Em 2014, um grupo de neurocirurgiões, durante um procedimento preparatório para a remoção de um câncer (um glioma no hemisfério posterior esquerdo), perturbou eletricamente a região do CCP de um homem de 45 anos, que de imediato embarcou em uma alteração de consciência tipicamente psicodélica, desconectando-se dramaticamente da realidade ordinária, de uma maneira que se mostrou perfeitamente reproduzível, cf. HERBERT et. al, 2014. Segundo o estudo, grande parte dessa região precisou ser permanentemente cortada, o que não impediu o homem de continuar, depois da operação, a experienciar uma consciência “ordinária”, todavia em condições extraordinárias: ele relatou não haver experienciado nenhum pensamento negativo por quase um mês após a cirurgia, descrevendo-se em uma espécie de permanente estado contemplativo, com sensações de atemporalidade e felicidade absoluta. Depois desse período, a consciência ordinária desse homem voltou ao 'normal', o que pode ser a atuação reconstrutiva da neuroplasticidade. Vale lembrar ainda que, até esse caso, não havia notícia de lesões específicas no CCP (CARHART-HARRIS e NUTT, 2014, p. 1).

<sup>92</sup> Discutiremos adiante o Eu cartesiano, quando estivermos pensando o sujeito racional e as ciências da natureza.

<sup>93</sup> CARHART-HARRIS, 2014, p. xx. De um ponto de vista materialista criativista, não se trata propriamente de correlação, mas de identidade. Se a teoria estiver correta, então a atividade da RNMP e oscilações de ondas alfa no



Para situarmos a alteração de consciência, transição entre estados (alteração) da consciência ordinária à extraordinária (virtualização) e de novo à ordinária (re-atualização), distinguiremos a experiência de alteração em três *tempos* ou *momentos* a partir do referencial empírico apresentado por Carhart-Harris: negativo, afirmativo e reafirmativo. Mas não se trata, notemos de antemão, de um movimento (de um percurso de momentos teóricos) *dialético*, pois o multi-materialismo, como dissemos e logo será discutido, é *tautológico*: a diferença dinâmica *não é entre ser e não-ser*, mas entre *ser e ser*.

No primeiro momento, o *negativo*, a alteração consiste na elevação da entropia e na perda, via transição de fase, do equilíbrio homeostático ordinário. Ela *desintegra* (desorganiza, desestrutura) a integridade (organicidade, estrutura) dos estados ordinários, é a “quebra da estrutura hierárquica do sistema.”<sup>94</sup> Como também se viu em pesquisas com a Ayahuasca<sup>95</sup> e o LSD<sup>96</sup>, essa passagem implica, entre mais, uma redução drástica na atividade da RNMP e particularmente um decaimento de poder oscilativo (ondas alfa) no CCP, desabilitando a coordenação sistêmica integrativa da pessoa biográfica (desintegrando-a fisicamente, a rede neural que a pessoa/Eu é) e alterando igualmente a relação ao ambiente. Essas ocorrências, Carhart-Harris relacionou às experiências de despersonalização ('morte' ou 'dissolução' do Eu) e deslocamento do espaço-tempo relatadas pelos participantes<sup>97</sup>, e que afetam a diferença neurológica ordinária entre interioridade e exterioridade (a experiência ordinária de um dentro e um fora da consciência), de forma que, do ponto de vista da consciência alterada, *não há mais exterioridade, todos os lados são interiores*. Neurologicamente, esse descentramento ou abertura da experiência na morte metafísica é a desinibição e a hiperconexão plana e flexível de diferentes regiões neurais, funções cognitivas e modalidades sensoriais, que são ordinariamente desligadas entre si. A virtualização não é então só um momento negativo, uma saída, mas em um relance, na mudança de perspectiva entre as consciências, ela é afirmativa, é a *chegada* da consciência extraordinária em si, assumindo o comando psíquico. Experiencialmente, i.e. do ponto de vista do cérebro que se altera, essa abertura é a *entrada* na positividade intensiva do virtual, a entrada no mundo sobrenatural.

Para apresentarmos as concepções de Carhart-Harris sobre a experiência psicodélica como *experiência* (ou seja, *internamente*, não externamente), o que se passou aos próprios voluntários (e se passa a qualquer corpo) sob efeito da psilocibina (psilocina), devemos fazer, por nossa conta, uma operação na TCO tal como proposta por ele: destrinchar sua unificação neuro-psicológica,

---

cortéx congulado posterior são a “integridade do Eu”.

<sup>94</sup> CARHART-HARRIS et. al, 2014, p. 2.

<sup>95</sup> PALHANO-FONTES et al., 2015.

<sup>96</sup> CARHART-HARRIS et al. 2016.

<sup>97</sup> CARHART-HARRIS et. al, 2014, p. 8-9.

distinguir entre a teoria neurológica e a teoria psicológica, diferenciando entre a TCO como uma *teoria empírica de neurodinâmica* (de cognição do interior como exterior, da consciência como cérebro) e como *teoria especulativa de psicodinâmica* (cognição do exterior como interior, do cérebro como consciência), esta que é baseada sobretudo na metapsicologia freudiana.<sup>98</sup> O que temos aí, como *questão*, são o lado de fora (cérebro) e o de dentro (consciência) da mesma coisa, mas quanto à formulação da TCO por Carhart-Harris, o que desfazemos aí é uma mistura de ciência e ideologia (ciência quanto ao cérebro, ideologia na teoria da consciência). Basearemos o multi-materialismo em apenas “metade” da TCO, a parte mecânico-neurológica, enquanto proporemos uma diversa concepção do cérebro como consciência (parte mecânico-psicológica) e da experiência (consciência e realidade) psicodélica em si e faremos a crítica da concepção de Carhart-Harris, claro que em primeiro lugar reconhecendo seu brilhantismo. Situiremos então algumas de suas noções básicas enquanto colocamos criticamente questões teóricas maiores, com as quais interrogaremos filosoficamente o materialismo científico.

Carhart-Harris se orientou especialmente em Freud e no filósofo Walter Stace para abordar a alteração enquanto experiência, interioridade. Neste último, ele encontra um esboço tipológico da experiência, em termos mais ou menos definidores de uma grande gama de interpretações monistas antigas e recentes sobre a experiência psicodélica, pretensamente universais. A saber: 1) percepção espaço-temporal diminuída e 2) 'subjetividade' diminuída, equivalente a um aumento de 'objetividade' [senso de realidade], 3) sentimentos de profunda alegria e paz, 4) senso de sacralidade, 5) paradoxicalidade (onde duas coisas opostas são verdadeiras), 6) inefabilidade (dificuldade de dizer a experiência na linguagem ordinária) e, *last but not least*, 7) senso de “unidade com o mundo”, de conexão unitária, expressa por exemplo na conhecida fórmula antiga *Hen kai pan*, “Um e tudo”, mas no sentido de “Um é tudo”).<sup>99</sup> É na metapsicologia freudiana, contudo, que está o cerne especulativo informador do arcabouço da TCO como teoria psicológica, graças às pretensões naturalistas de Freud, ao caráter mecânico e dinâmico de sua concepção de psiquê e, como veremos, à sua teoria da evolução humana, abordagem do percurso psicológico desde o tempo primitivo ao tempo histórico da modernidade. A tentativa de implicar o pensamento freudiano na compreensão da experiência psicodélica não é nova. Durante o séc. XX, é de se imaginar que, com a popularização dos psicoativos entre pesquisadores e profissionais de saúde mental, muitos tenham se feito a pergunta formulada por Constance Holden: “se, como disse Freud, sonhos são a estrada real para o inconsciente, será possível que as drogas psicodélicas sejam uma

---

<sup>98</sup> Sem deixar de observar que toda a teoria é em larga medida um esboço hipotético sobre o funcionamento da consciência e sua alteração.

<sup>99</sup> STACE, 1961.

super-autoestrada para o inconsciente?”<sup>100</sup> Enquanto Jacques Lacan e psicanalistas de tendência lacaniana responderam pelo negativo – como no emblemático “O LSD não destroi completamente a cadeia simbólica” de Lacan, ou sua reprovação simplista da psicoterapia com psicoativos, que chamou de “procedimentos de narcosis”<sup>101</sup> –, jungianos como Ronald Sandison e Stanislav Grof se empenharam no sim. Para Grof, por exemplo, “a fenomenologia das experiências psicodinâmicas em sessões de LSD está em larga medida de acordo com conceitos básicos da psicanálise clássica.”<sup>102</sup> Focando mais em Freud que em Jung, Carhart-Harris segue por essa direção. Em um primeiro momento (2007) sugeriu que a alteração de consciência com substâncias psicodélicas (no movimento de saída e retorno à mentalidade ordinária), seria um meio de “passagem [*emergence*] de material inconsciente para a consciência.”<sup>103</sup> No entanto, mais recentemente, os estudos neurológicos com psilocibina e LSD lhe permitiram uma operação teórica fantástica (ainda que, como veremos, a radicalidade desse gesto seja abafada pelo seu freudo-positivismo, modernismo), levada a cabo com a TCO: abordar o 'inconsciente' como uma outra forma de *consciência*.

Recorrendo ao evolucionismo freudiano, Carhart-Harris concebe a alteração como um mecanismo “regressivo” que, fazendo a ponte entre o Eu (consciência ordinária como o *Ego*) e a outra consciência ('inconsciente'), desemboca em um “elo mais íntimo entre o Eu e o mundo”, um “pré-Eu” ou “Grande Eu”, no sentido do “sentimento oceânico” (de uma totalidade monista) que Freud acreditou ser próprio à humanidade primordial e à infância. É nesse sentido, o de uma regressão do Eu a um “pré-Eu”, que Carhart-Harris entende as consciências como sendo “primária” e “secundária”, o que não significa para ele que a alteração seja algo intrinsecamente patológico, mas que seria, digamos, um arcaísmo ilusório potencialmente saudável. Assim, tanto quanto o índio (humano primitivo) e a criança, a psicodelia é pensada como dizendo respeito a um tipo de homogeneização fantasiosa entre o Eu e o mundo, entendendo-se “fantasioso” aí como o que *não é realidade*, um fora da “realidade realmente existente”, aquilo cuja interpretação literal seria nada além de *wishful thinking*, “o que um indivíduo *quer* que seja verdadeiro.”<sup>104</sup> Vemos então que, por

<sup>100</sup> HOLDEN, 1980.

<sup>101</sup> O termo “narcosis” ou “narcótico”, etimologicamente ligado a substâncias soporíficas e estados de entorpecimento e dormência, começou a ser utilizado para “qualquer droga ilegal” nos anos 1920. A própria escolha deste termo, seja por ingenuidade botânica e farmacológica, seja por provocação, basta para ilustrar a indisposição de Lacan diante da questão (como ainda hoje lacanianos se referem genericamente a “drogas”). Sua crítica consiste em dizer que “quando a análise restaura o inconsciente reprimido para a consciência, é menos o conteúdo dessa revelação do que a mola propulsora de sua reconquista o que constitui a eficácia do tratamento. Aqui, como em todo lugar, a verdade não é um pré-dado que se pode captar em sua inércia, mas, em vez disso, uma dialética em movimento.” (LACAN, 2006, p. 145). Pelo que já vimos, a ideia de que terapias psicofarmacológicas levam a uma verdade inerte e pré-dada é uma pressuposição equivocada, que trai a simples aceitação, por Lacan, de um referencial idealista de metafísica. A disputa, vejamos bem, não é entre o imobilismo e o movimento, ou entre o conteúdo e a mecânica de efeito, mas entre duas concepções – e práticas – do movimento de revitalização mental.

<sup>102</sup> GROF, 1982.

<sup>103</sup> CARHART-HARRIS, 2007, pp. 191 ss.

<sup>104</sup> CARHART-HARRIS, 2014, p. 7. Grifo do autor.

mais que o 'inconsciente' seja abordado como uma outra forma de consciência – o que consideramos ir além dos limites epistemológicos da teoria psicanalítica (*qua* teoria civilizada), ela *continua negativizada*, relegada a um certo silêncio último, subsumida a um protagonismo, um privilégio ontológico da consciência ordinária (segue-se portanto nos limites da teoria psicanalítica e da mentalidade civilizada). Isto porque uma distinção chave entre as duas consciências, para Carhart-Harris, é que “a secundária atenta-se à realidade e cuidadosamente procura representar o mundo de forma tão precisa quanto possível, enquanto a primária é menos firmemente ancorada na realidade e é facilmente levada a explicações simples motivadas por desejos e medos.”<sup>105</sup> Fazendo-se essa equação *realidade = realidade ordinária*, que tem a extraordinariedade como resto irreal ou “menos real”, a consciência ordinária seria então da ordem do “princípio de realidade”, enquanto a consciência extraordinária se relacionaria ao “princípio de prazer” de um suposto “narcisismo primário” da humanidade, em sentido ontogênico e evolucionário.

Mas esta ideia não se baseia unicamente em Freud, e aqui retornamos ao terreno da hipótese antropodélica. O evolucionismo freudiano, como referencial especulativo para pensar a evolução da consciência humana, é sobreposto (na unificação neuro-psico) a uma proposição hipotética que liga a mecânica da TCO à ciência da evolução humana, abordando-a como evento de transição de fase com passagem pelos estados psicodélicos ou neurodinâmicas análogas (de elevação de entropia). Esta hipótese, que incorporamos, em uma interpretação diferente, à teoria antropodélica, é que “[a] evolução da consciência humana pode ter ocorrido através de um processo de expansão de entropia relativamente rápido (com um concomitante aumento em desordem do sistema), seguido pela supressão de entropia (ou re-organização e reacomodamento do sistema).”<sup>106</sup> A diferença de interpretação é simples: enquanto de nossa parte pensamos que *ambas* as consciências, a ordinária e a extraordinária, se originaram no paleolítico médio, no surgimento mesmo dos corpos humanos *atuais* (em sentido amplo), e sem dúvidas já estavam por aqui no paleolítico superior, Carhart-Harris assume uma narrativa evolucionista tipicamente etnocêntrica, pensando equivocadamente a antropogênese em uma escala maior que atribui à humanidade primitiva apenas a consciência extraordinária e à Humanidade moderna (escrita com maiúsculo para não se confundi-las) apenas a consciência ordinária. Fazendo a falaciosa equação civilizada entre crianças e primitivos (estes como “infância da Humanidade”, como bem expresso na ideia kantiana do Iluminismo como uma “maioridade” intelectual), propõe que “o cérebro de humanos adultos modernos difere daquele de seus antepassados evolucionários [primitivos] e desenvolvimentais [crianças] por causa de uma capacidade estendida de supressão de entropia, implicando que o sistema (i.e. o cérebro) gravita

---

<sup>105</sup> CARHART-HARRIS, 2014, 17.

<sup>106</sup> CARHART-HARRIS, 2014, pp. 2-3.

desde um estado de criticalidade mesma a um estado de leve sub-criticalidade.”<sup>107</sup> A ideia, melhor expressa, não é que a consciência extraordinária seria própria a primatas “pré-humanos” e a ordinária ao *homo sapiens*, mas que a origem sequencial delas é própria ao *homo sapiens*, porém isto, como dito, relacionando a consciência psicodélica à humanidade primitiva e à criança, e a segunda ao *homo sapiens* adulto moderno, o Humano enfim “evoluído”. Seria então à propriedade “infantil” da mente primitiva que a experiência psicodélica “regressaria” no momento afirmativo da alteração, liberando a consciência dos conflitos internos ao mal-estar na civilização.

Proporemos com o capítulo 6 uma explicação diferente ao que Carhart-Harris denominou de “gravitação a um estado de leve sub-criticalidade”, a centralização da consciência ordinária e a correlata supressão (inconscientização) da consciência extraordinária – diremos ser isso a *História* –, o que, muito longe de ser uma mudança real do corpo humano, é uma *produção político-ideológica da civilização*, é o próprio *processo civilizador* da última dezena de milhares de anos como *ordinarização ideológica – não neuropsicológica* – da experiência/corporeidade humana, a dita 'transição' da humanidade primitiva à Humanidade moderna. Vendo o problema sob esta outra ótica, *recusamos a repartição da consciência* entre o primitivo (que ficaria com a extraordinária) e o civilizado (que ficaria com a ordinária). Ao contrário, visamos os próprios motivos pelos quais aos humanos não indígenas (i.e. que não vivem em sociedades primitivas) atuais é negada a consciência extraordinária (o que faria deles Humanos modernos), e aos humanos primitivos dos tempos arcaicos é negada a consciência ordinária: tal separação, em que *cada um perde uma consciência* (e que cada um tem um “inconsciente”, um do futuro e outro do passado), é a própria fronteira civilizada entre primitividade e civilização, a “grande divisão tipológica”<sup>108</sup>, como disse Pierre Clastres, que dá início à História, ou seja, que *se estabelece com o aparecimento do Estado*.

Questionemos: quem é que está ausente nesta separação, proposta por Carhart-Harris, entre os humanos primitivos do período arcaico e o Humanos civilizados da modernidade? Naturalmente, os *povos primitivos atuais*. Estariam os indígenas do presente em um estado psicodélico (entrópico ou mais entropizado) permanente, neurologicamente falando? Certamente que não, ou a alteração de consciência não seria um “virar Outro, assumir o valor de Outro (*ně aipěi*)”<sup>109</sup>, como dizem p.ex. os yanomami. Assim como tantas outras vezes, mais uma vez a atualidade, a presença dos povos indígenas frustra o fechamento de uma “equação”. Pois, *não menos do que os modernos*, também eles passam por um processo de maturação ontogênica que diferencia a infância da idade adulta, e que deve corresponder à mesma tendência de acentuação conectiva da consciência ordinária

---

<sup>107</sup> CARHART-HARRIS, 2014, p. 2.

<sup>108</sup> CLASTRES, 2012.

<sup>109</sup> KOPENAWA e ALBERT, 2013, p. 495.

(RNMP e oscilações alfa), isto é, de *ordinarização em sentido neuropsicológico* – mas esta real supressão de entropia *não se confunde* à *ordinarização ideológica* que se faz com a “supressão de entropia” histórico-civilizadora, o que virá a ser chamado de “desencantamento” da existência. Na sociedade yanomami, sigamos com eles, distingue-se entre as pessoas (adultas) ordinárias, *kuapora thë pë* (literalmente “gente que simplesmente existe”), e os xamãs, *xapiri thë pë* (literalmente “gente espírito”<sup>110</sup>), que são aqueles e aquelas, simplifiquemos, particularmente ligados/as tudo o que diz respeito à relação entre a natureza e a sobrenatureza. A *ordinariedade adulta* dos *kuapora thë pë*, das pessoas que não desenvolveram seu xamanismo, nos diz que a presumida diferença corporal entre o primitivo psicodélico e o moderno ordinário não se sustenta. Mais precisamente, sugerimos que há sim uma diferença significativa entre os povos indígenas e não indígenas atuais, mas não é uma diferença intrinsecamente biológica, e sim *construída, produzida político-ideologicamente* sobre os não indígenas atuais com o *processo de socialização* na modernidade – a *iniciação social* de cada ser humano, biograficamente, na forma moderna de viver/pensar –, que é o *processo de civilização em escala ontogênica*, responsável por *desviar* a maturação da criança do (desde o caminho para o) primitivo adulto (em direção) ao moderno adulto, *impedi-la de fazer-se humana para fazê-la Humana*. E é esse desvio, essa gambiarra produtora do corpo civilizado, que responde propriamente pelo funcionamento cerebral ordinário “logo abaixo da criticalidade”, pela “tendência” de subcriticalização, como se passa ao adulto moderno (à psiquê ordinária ideologicamente *ordinarizada*), em vez de ser um funcionamento operativo na (saúdável) *criticalidade intermediária*. Diferença que também se reflete na própria concepção de Eu (de pessoa biográfica) teorizada por Carhart-Harris, a “sensação de possuir uma identidade integrada e imutável”<sup>111</sup>, o que *não é o caso de um Eu primitivo*, mas de um Eu condicionado pela estrutura social da civilização, um Eu – justamente – que perdeu o contato com os estados alterados, perdeu a via de transformação, e assim, em função disto, passou a conceber-se como uma criatura imutável, uma identidade fixa.<sup>112</sup> *Naturalizando* a ideologia, Carhart-Harris não poderia não chegar à infeliz ideia de que, se a RNMP é hiperativa e conectada na depressão, então uma “leve depressão” (que vem se tornando um fenômeno social *normal*, quase uma propriedade da psiquê ordinária *ordinarizada*, se observarmos que a própria

<sup>110</sup> *Idem*.

<sup>111</sup> CARHART-HARRIS, 2014, p. 2.

<sup>112</sup> Assim, também discordamos da tese de que a função primária da RNMP é sustentar a meta-cognição. A alteração de consciência, ou pelo menos alterações mais leves, são precisamente o distanciamento (a autodiferenciação) suficiente para que o (corpo) humano cognize com clareza seu próprio Eu biográfico. A “meta-cognição” (*self awareness*) superegógica ordinária é mais uma auto-petrificação do Eu que se faz à falta de uma auto-relação corporal realmente cognitiva, esta em que o Eu não é percebido por um super-Eu, pelo Outro. Ou seja, uma auto-relação egóica que se faz à falta da auto-relação pela alteração. Quanto ao êxito no “teste de realidade” (*reality-testing*), o que Carhart-Harris também associa à capacidade “meta-cognitiva” da consciência ordinária (o “realismo depressivo”), devemos recordar que, além da consciência extraordinária certamente passar no “teste de realidade” (a realidade extraordinária) que lhe compete, experiências psicodélicas também podem ajudar na resolução de problemas ligados ao entendimento da realidade ordinária.

depressão pesada, a patologia “propriamente dita”, já possui números de epidemia<sup>113</sup>), é um estado evolucionário avançado.<sup>114</sup>

Se na sociedade yanomami os adultos não vivem em um estado psicodélico perpétuo – i.e. não sendo possível a equação entre crianças e humanos primitivos que faria destes a “infância da Humanidade” –, só haveria uma forma de salvar a teoria psicológica unificada à TCO neurológica: se os povos indígenas atuais fossem corporalmente diferentes – da mesma forma que se pensa que são os povos modernos – daqueles dos tempos arcaicos. A questão de fundo, aqui, é o que significa “moderno”: é simplesmente *presente, atual*, no sentido da atualidade *física* (biológica, anatômica), ou é no sentido da atualidade *cultural* da civilização, o “presente histórico”? Na teoria geral de Carhart-Harris, como ocorre normalmente nas discussões arqueológicas sobre os *anatomically modern humans*, os dois sentidos, que são ciência e ideologia, estão misturados. Contudo, os povos indígenas *são atuais/modernos no primeiro, mas não são no segundo sentido*. Então *só uma das alternativas é verdadeira: ou eles são de mentira, isto é, são corporalmente modernos (no sentido evolucionário descrito por Carhart-Harris), mas vivem como se não o fossem, ou os povos modernos é que são de mentira, isto é, são corporalmente primitivos, mas vivem como se não o fossem*. A resposta de Carhart-Harris, por necessidade lógica, apenas pode ser a primeira – faltaria aos povos indígenas atuais somente uma pequena dose de “realismo” depressivo, de desanimismo “cognitivo” sobre seu alegre animismo ilusório –, enquanto a nossa, como já está claro, só pode ser a segunda, à qual não só os povos indígenas atuais são corporalmente iguais, em sentido lato, à humanidade primitiva dos tempos arcaicos, como *igualmente* o são todos os humanos não indígenas atuais: *a biologia humana como tal é primitiva, a consciência/realidade psicodélica também é atual*, ainda que essa atualidade seja sufocada (inconscientizada) como condição de civilização.

Adiante faremos uma construção argumentativa dessa noção, o solo da antropologia multi-materialista, mas o importante agora é que ela abre espaço para endereçarmos a experiência psicodélica, o momento afirmativo da alteração, da maneira certa: *sem negar sua realidade*. Mas ainda antes de chegarmos a ela, precisamos fazer uma problematização mais geral a respeito do que é uma posição *materialista* sobre o assunto (isto para além da discussão com Carhart-Harris em

<sup>113</sup> Tristeza profunda, perda de interesse ou prazer, sentimentos de culpa ou baixa auto-estima, sono ou apetite afetado, sentimentos de cansaço e baixa concentração são algumas características da depressão. Hoje, estima-se que 350-400 milhões de pessoas estejam nessas condições, cerca de 5% da população mundial. Deve-se considerar, claro, que os interesses da indústria farmacêutica são uma mola propulsora para tais números, mas é equivocado supor que eles são simplesmente causados pelos projetos de mercado, senão pela forma de vida como um todo.

<sup>114</sup> Carhart-Harris se refere ao “realismo depressivo”, segundo o qual pessoas com alguma depressão são capazes de fazer inferências sobre o mundo mais realistas do que pessoas não deprimidas. Chegamos com isso à naturalização do patológico como capacidade cognitiva. O problema é que isto só é normal sob a pressuposição da equação entre realidade e realidade ordinária. Se o mundo físico não é a única realidade – isto é, sendo o mundo espiritual, a pura animação, *também* realidade –, então o “realismo” depressivo se faz às custas da ignorância sobre outras dimensões do real, e precisamente aquelas cuja falta motiva a depressão.

particular). Para pensarmos a experiência sem aniquilá-la, devemos nos contrapor – com a ontologia tautológica da multiplicidade, para a qual *o real é o real é o real* – à equação ideológica *realidade = realidade ordinária*, que nega a realidade do Outro real. Contraposição que é, mais profundamente, a problemática básica da dissertação (em um primeiro nível), e na qual, se uma teoria é verdadeira, a outra é falsa, não obstante 'falsidade' signifique algo teoricamente diferente em cada caso. A saber, *entre o Múltiplo e o Um*, e neste primeiro nível, entre o multi-materialismo e, de outro lado, o materialismo “como o conhecemos”, ou seja, o discurso normal da “ciência moderna”, a ideia *monista* de materialismo (ou *mono-materialismo*), o pressuposto *naturalismo antimetafísico* que “garante” normativamente ao pensamento moderno, contra tudo e todos, uma epistemologia (o conhecimento é de estado único), uma ontologia (a realidade é de estado único), uma antropologia (a humanidade é de estado único). De estado único ou, o que ao fim *dá no mesmo*, de estado privilegiado, principal, central (o modo ordinário de consciência), diante do qual os outros estados seriam de alguma maneira “menos reais”, secundários, de estatuto ontológico inferior. Coloquemos o problema assim: se há uma diferença entre os estados de consciência – sendo a alteração uma transição de fase, um movimento não contínuo –, e sendo o materialismo-em-si (o materialismo científico) uma teoria tautológica, então o que significa  $A = A$  para um materialista-em-si quando questionado sobre a “imaterialidade” dos espíritos? Bem, necessariamente significa que *de algum jeito* o “imaterial”, o que quer que seja definitivamente, é material (porque tudo é material). Esse jeito, por sua vez, pode significar duas coisas incompatíveis: *ou* o “imaterial” é uma forma *falsa* do Mesmo, um não-ser do ser, um irreal do real, uma ilusão da verdade – porque o material é Um (a realidade ordinária), *ou* é uma forma *alternativa* do Mesmo, uma diferença do ser, uma alteridade da realidade, enfim, um “imaterial” enquanto *Outra* forma de materialidade – porque o material, o que é o Mesmo, o em-si, é Múltiplo (é ordinário e extraordinário). Assim, *ou o real é e não é*, *ou o real é e é diferente*. O mono-materialista pressupõe uma *primazia monológica* (mono-ideológica) da natureza *em detrimento* da sobrenatureza, de modo que esta somente seja material como *erro*, ou como algo em todo caso “menos real”, “menos verdadeiro”. O multi-materialista a reconhece, pela (tauto)lógica, como dimensão material plenamente positiva, não obstante diversa da positividade material experienciada pelo corpo em estado ordinário, “positividade” sendo somente, assim, a propriedade de fato, de existência. A passagem entre o ordinário e o extraordinário – a alteração como virtualização, viagem de ida – tem, como dissemos, um momento negativo que consiste na experiência de morte do Eu, mas o que devém é Outra forma de ser um Mesmo (real, existente), *a negatividade é a introdução da diferença, não a diferença que é introdução da negatividade*. *Negando* a multiplicidade do real, e ao mesmo tempo devendo *manter* a tautologia materialista (que a “imaterialidade” é na verdade material), ou seja, não podendo dizer o não-ser do não-ser (um



absoluto imaterial), o que o mono-materialista faz é *ontologizar o negativo*, afirmar o ser do não-ser e assim o não-ser do ser, entrando no jogo dialético e *contradizendo-se em suas pretensões tautológicas*. Por isso o mono-materialista precisa sempre falar (duplamente) em uma “realidade material”, o que não é uma inocente redundância – necessita minimamente de *dois nomes*, de uma designação composta, para fazer referência ao Mesmo, não pode dizer simplesmente *realidade*, ou *física*, ou *mundo*, pois *não restaria um não-lugar para o sobrenatural como não-ser*. Dois ou mais nomes para criar o *desnível* que o define como monista, ou dizendo o mesmo, para sustentar a hierarquia de estados corporais que faz dele “materialista” de estado único: dirá por exemplo que o “imaterial” é materialmente existente na cabeça dos seres humanos, mas que não é real; ou dirá que é materialmente real, mas que é inexistente – o que não diz é que este tipo de material *é real e existe* ao mesmo tempo, que materialidade = realidade = verdade, que *o material é o real é o ser*. Como ele diz da natureza cotidiana, do mundo físico ordinariamente percebido, que é material e existe, é real, é verdade, a despeito de não ser em si mesmo como se parece a nós.

Mas agora o problema se volta contra o multi-materialista. Ao dizermos que o ser é Múltiplo e que *não é Um*, não estamos dizendo que é e não é? Não estamos dizendo que o mono-materialista está iludido em sua concepção monista do ser, como deve dizer ele do multi-materialista, de maneira que também estaríamos ontologizando o negativo e assim contradizendo a pura afirmatividade tautológica que pretendemos? Ou seja, então tudo é material, menos a ideia de mundo do mono-materialista, que não existe? Qual é o status ontológico dessa ideia de mundo, dessa falsidade, portanto da verdade da multiplicidade?

A questão então é: como negar o ser do pensamento materialista monista, que afirma o não-ser da diferença (como condição de afirmar o próprio ser material), sem contradizer, como o mono-materialista, nossas pretensões tautológicas, ou seja, sem afirmar o ser do não-ser? O ponto é que *pensar que a sobrenatureza é uma ideia (ou uma ordem de ideias) falsa não é a mesma coisa de pensar que a ideia de que a sobrenatureza é uma ideia falsa é uma ideia falsa*. São 'nãos' diferentes: *o mono-materialista antimetafísico nega a realidade de uma experiência, enquanto o multi-materialista acusa a irrealidade implicada no juízo “baseado” em uma falta de experiência*, sem prejuízo de que esse pensamento equivocado seja perfeitamente material. A falsidade monista é um *irreal sem ontologia*, menos um erro que uma ignorância instaurada, ou invertendo o poeta Álvaro de Campos, a ideia do não-ser da metafísica – bem como o senso de realidade que lhe é atrelado – é nada mais que uma consequência de se estar mal disposto. Ou antes, no mesmo sentido, uma consequência de *o próprio real estar mal disposto*: ela é o efeito de contextos e sociedades onde a alteração de consciência foi/é culturalmente (ou melhor, como se verá, *anticulturalmente*) *barrada*,

forçada ao esquecimento, onde outras ordens da realidade e o acesso a elas foram e/ou são dissimulados, deliberadamente ocultados, impossibilitados. Pois a negação intelectual da experiência sobrenatural depende da negação *prática* da experiência sobrenatural, precisa torná-la impraticável para que seja intelectualmente incogitável. É pela razão inversa, por exemplo, que o problema do não-ser não aparece em culturas primitivas: as pessoas não negam a existência de uma natureza que fala com elas.<sup>115</sup>

A contraposição é sobre o *status ontológico da experiência* (psicodélica e psíquica em geral): para o multi-materialista, não é possível, sob pena de uma patente contradição, afirmar a (realidade da) *materialidade* da experiência sem afirmar a (realidade da) *experiência* da materialidade que experienciamos. Para o mono-materialista, ao contrário, o saber só é admissível como *abstração da experiência*. Assim, quando qualquer filósofo mono-materialista teoriza sobre a interioridade, a exemplo de muitas neurofilosofias contemporâneas (Patricia Churchland, Paul Churchland, Francis Crick, Thomas Metzinger e outros), está fadado a contradizer-se: somos levados a pensar que o espiritual, tudo o que diz respeito ao mental, ao qualitativo, ao experiencial – em todos os estados de consciência –, não é real *porque é material*, é “só” funcionamento cerebral, “só” disparo de neurônios, em vez de nos darmos conta de que o espiritual é real *porque é material*, ou seja, que não apenas é verdade que viagens sobrenaturais, por exemplo, são *literalmente* certos eventos cerebrais, como é – *a mesma*, tautológica – verdade que certos eventos cerebrais são *literalmente* viagens sobrenaturais. O “materialista” que concebe a realidade da experiência como materialidade, mas despreza a realidade da materialidade como experiência, *dilacera intelectualmente a identidade materialista mesma entre materialidade e experiência* – que *a experiência é tão material quanto a materialidade (que tem experiência) é experiencial*. Como bem observou Gale Strawson,

muitos filósofos que se dizem materialistas ou fisicalistas continuam a usar os termos da linguagem ordinária cotidiana, que tratam o mental e o físico como categorias opostas. Todavia, são precisamente os fisicalistas que não podem falar dessa maneira, pois isto é, na visão deles mesmos, exatamente como falar sobre vacas e animais como se fossem categorias opostas. Por quê? Porque todo fenômeno concreto é físico, de acordo com o fisicalismo. Então todos os fenômenos mentais (experienciais) são fenômenos físicos, assim como todas as vacas são animais.<sup>116</sup>

Vejamos que, em todo caso, uma neurofilosofia materialista deve começar por admitir que os diferentes estados de consciência são o mesmo tipo de coisa – são atividades cerebrais. Mas *ou* isto significa que as entidades e o mundo sobrenaturais são tão reais quanto o Eu (multi-materialismo), *ou* significa que são tão irrealis quanto o Eu (mono-materialismo). Para Carhart-Harris e Enzo Tagliacozzi, p.ex., não é somente a consciência extraordinária que é uma ilusão, mas igualmente a consciência ordinária – *ambas são irrealis*. Para o multi-materialismo, outramente, *ambas são reais*.

<sup>115</sup> Parafraseando Hans Peter Duerr, para quem “as pessoas não exploram uma natureza que fala com elas”. DUERR, 1995.

<sup>116</sup> STRAWSON, 2008, p. 56.

O importante nessa problemática é que ela se coloca de tal modo que – ou seja, chegamos teoricamente a tal ponto que –, uma vez afirmando intelectual e experiencialmente que existimos materialmente (em termos sistêmico-dinâmicos, não imateriais, estáticos) enquanto Eus, então por consequência assumimos a realidade de *todos estados de consciência* – i.e. *se Eu, então Outro* –, reencontrando no pensamento, com o próprio materialismo filosófico, um portal que há milênios foi interdito e ocultado pelo processo civilizador, uma ponte que muitos pensaram já haver sido dinamitada, mas porque ela mesma é explosiva como ninguém.<sup>117</sup>

Mas ter com a experiência psicodélica sem “racionalizar fora” sua realidade mesma não é a única diferença que propomos em relação à abordagem de Carhart-Harris. Queremos discutir, além disso, o próprio *conceito* de uma auto-organização supercrítica (ou realmente crítica), sua melhor descrição teórica em termos experienciais (não científico-naturais, mas filosóficos, psicológicos, antropológicos), para dar conta interiormente do que exteriormente é a TCO neurológica. Para dar conta, finalmente, do que chamamos momento *afirmativo* da alteração. Neurologicamente, como dissemos, a abertura da experiência na morte metafísica do Eu biográfico, o descentramento despersonalizante que leva à auto-organização neural supercrítica, é uma desinibição e uma hiperconexão plana e plástica de diferentes regiões, funções e modalidades de atividade neural, que ordinariamente funcionam em separado. Para Carhart-Harris, seguindo Stace, Freud e as tradições espirituais monistas (místicas), essa horizontalização hiperconectiva, que se liga experiencialmente ao *insight* noético de uma correlação ou conexão interna entre todas as coisas – o entrelaçamento espiritual que precede e percorre todos os seres do cosmos –, é uma experiência “unitária”. Mas, questionemos, este conceito – o Um, unidade, unificação – realmente compreende a hiperconexão cósmica (que é interiormente o que exteriormente é a hiperconexão neurológica)? Carhart-Harris acredita na universalidade da experiência “unitária”, mas nisto se equivoca. Nem todos os povos concebem a experiência hiperconectiva nos termos de uma unificação ou de um Deus único (mono-Deus). Ralph Cudworth, filósofo platônico do séc. XVII, afirmou que o monismo metafísico (o grego *Hen kai pan*, a filosofia do Todo-Um) se originou nas câmaras secretas dos sacerdotes do Egito Antigo – cindindo-se da multidão politeísta –, havendo chegado à Grécia por Orfeu e aos hebreus por Moisés<sup>118</sup>, uma ideia retomada mais recentemente pelo egiptólogo Jan Assmann para relacionar a lógica monista parmenidiana ao pensamento monoteísta.<sup>119</sup> Seja como for (voltaremos a

---

<sup>117</sup> Para tanto, é preciso largar mão da contradição que equivale a realidade à realidade ordinariamente percebida (ou natureza-em-si = natureza), pois mesmo que os filósofos mono-materialistas pensem saber da “inexistência” do Eu, o que sustenta mentalmente a dominação intelectual moderna é o fato dessa “inexistência” se relacionar à realidade ordinária, a natureza, diferentemente da “inexistente” consciência extraordinária, que se relacionaria a uma realidade tão “inexistente” quanto ela.

<sup>118</sup> CUDWORTH, 1678. ASSMANN, 1996.

<sup>119</sup> ASSMANN, 1996.

isso, pois Cudworth estava realmente certo em alguma medida), a partir dessas tradições antigas o monismo metafísico se disseminará por vias públicas (exotéricas) e secretas (esotéricas), e o Um se estabelecerá como signo religioso maior da civilização. Então, sim, a concepção da hiperconexão como unificação encontra lastro em diversas tradições, mas o que queremos pontuar é que *são tradições inscritas no processo civilizador*, que de partida negam o todo diferencial das concepções humanas da psicodelia para afirmar o “universal” unitário. A ideia do Um – assim como o freudiano “sentimento oceânico” – não funciona para compreender a forma com que culturas primitivas pensam a experiência psicodélica, e tais culturas são as únicas, esse é o ponto, que não a compreendem envolvida em estruturas ideológicas hierárquicas de poder, feitiços de representação.

Para pensarmos a incompatibilidade entre a experiência psicodélica primitiva e a ideia do Um, primeiramente destaquemos uma experiência hiperconectiva (supercrítica) arquetípica, que pode acontecer a qualquer corpo. Certo, ocorre a experiência mais comum de uma “correlação entre todas as coisas” *na natureza*, de uma virtualidade conectando ativa e interiormente todos os seres *atuais*, mas acontece também, quando a psiquê extraordinária se desliga internamente da natureza, dela experimentar a *virtualidade* enquanto “*precedente*” à *atualidade*, de alucinar retroativamente o *psíquico* “*antes*” do mundo físico, a pura conectividade intensiva (ou dinâmica relacional espiritual) tal como é “antes” do advento das coisas naturais extensas que serão espiritualmente conectadas, ou ainda, uma hiperconexão *pré-cosmológica*, experiência de uma realidade psicodélica “anterior” à exteriorização do cosmos como natureza espaço-temporal finita (aspas valendo para o criativismo, mas desnecessárias no relevacionismo). A experiência do estado originário do cosmos está no cerne de praticamente todas as tradições espirituais, sendo encontrado desde o xamanismo primitivo (o *tempo do mito* ou *tempo do sonho*) a tradições e filosofias esotéricas ao longo da civilização: gnosticismo, hermetismo, cabala, idealismo alemão etc. (das *Sephiroth* na cabala à *hyperousia* de Giordano Bruno, dos *Quellgeister* de Jacob Böhme à Lógica de Hegel).<sup>120</sup> É uma experiência extrema de inversão da sequência naturalista entre quantidade (física, discreta) e qualidade (psíquica, virtual): ao invés de, como ocorre na natureza ordinariamente cognizada, a quantidade vir antes da qualidade (no sentido de a natureza morta preceder a viva, i.e. coisas como pedras antes de coisas como mentes), aqui *a qualidade precede a quantidade*, e é a partir de eventos internos a essa dinâmica anímica pré-cosmológica que o cosmos se exterioriza, que o real puramente sobrenatural colapsa no/enquanto real natural percebido pelos estados ordinários de consciência (exteriorização ou colapso que compreende a atualização cosmogênica – a origem da natureza, dos seres atuais – narrada mitológica e filosoficamente).

---

<sup>120</sup> Cf. MAGEE, 2001.

Pois bem, em termos neurológicos essa viagem é sem dúvidas um estado de conectividade funcional dinâmica exemplar, mas em termos experienciais, sugerimos que culturas primitivas, ao contrário do que pensam Freud, Stace, Carhart-Harris e tantos outros, têm uma outra concepção – *não unitária* – da coisa. Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, a ontologia pan-amazônica dos espíritos, bem expressa nas visões psicodélicas que o xamã Davi Kopenawa narra sobre o tempo do mito – experienciadas sob efeito do pó alucinógeno da árvore Yãkoana – não exprime uma dinâmica de “indiferenciação” ou uma “identificação” espiritual original, mas uma dinâmica *de autodiferenciação infinita*, ou seja, uma *hiperconexão Múltipla, não Una*. Isto é, nas palavras de Kopenawa, os seres ancestrais “constantemente se metamorfoseavam”, seu ser é a pura metamorfose, transiência, transformação.<sup>121</sup> Partindo sobretudo da filosofia deleuziana e em particular de uma proposição de Claude Lévi-Strauss sobre a noção de 'mito' (“uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes”), Viveiros de Castro nos diz que

[e]sse pré ou proto-cosmos, muito longe de exibir uma “indiferenciação” ou uma “identificação” originárias entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual. (...) O mito propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente absoluta, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, “já era antes” o que “iria ser depois”, e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado. (...) A metamorfose mítica é um acontecimento ou devir (uma superposição intensiva de estados heterogêneos), não um processo de mudança (uma transposição extensiva de estados homogêneos). Mito não é história justamente porque metamorfose não é processo, “ainda” não é processo e “jamais foi” processo; a metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é um devir.<sup>122</sup>

Comparemos esta concepção de devir, que é uma expressão conceitual da imaginação metafísica xamânica, com a concepção de devir teorizada por Hegel em sua tentativa de exprimir conceitualmente a imaginação metafísica religiosa acerca da dinâmica pré-cosmológica, na *Ciência da Lógica* (entendendo-se que o 'religioso' está para o civilizado como o 'xamânico' está para o primitivo):

O devir é o devanescer do ser no não-ser, e do não-ser no ser, e o devanescer do ser e do não-ser. (...) O devir é dessa maneira duplamente determinado. Em uma determinação, o nada é o imediato, isto é, a determinação começa com o não-ser e isto se refere ao ser; isto é, passa ao ser. Na outra determinação, o ser é o imediato, a determinação começa com o ser e passa ao nada – *vir-a-ser* e *deixar-de-ser*. Eles não se subsumem reciprocamente – um ao outro externamente –, mas em vez disso cada um subsume a si mesmo em si mesmo e é aí o oposto de si mesmo. O equilíbrio no qual o vir-a-ser e o deixar-de-ser são colocados é em primeiro lugar o devir enquanto tal.<sup>123</sup>

Veja-se que em ambos os casos a questão é conceber a *forma da virtualidade* – do movimento sistêmico virtual ou dinâmica relacional – inerente à essência ou animação divina “antes” da

<sup>121</sup> KOPENAWA e ALBERT, 2013, p. 27.

<sup>122</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, pp. 323-4.

<sup>123</sup> HEGEL, 2010, p. 72.

natureza e dos espíritos finitos (e ambos, não por acaso, associam o devir à noção do infinitesimal, a “matemática do infinito”<sup>124</sup>). Mas enquanto a filosofia hegeliana pensa o devir divino, a passagem dos momentos lógicos na mente do mono-Deus (do Um) antecedentes à sua auto-exteriorização física, como movimento relacional de *opostos* que se atravessam incessantemente, ao mesmo tempo vindo-a-ser e deixando-de-ser em um desdobramento circular dialético que opera por contradição e unificação resolutiva, a antropologia de Viveiros de Castro expressa conceitualmente o devir sobrenatural indígena como um enredamento metamórfico em que a alteração acontece sem que as diferenças em metamorfose sejam *logicamente* diferentes entre si, pois tudo se passa absolutamente no intervalo, na transformação, como um tipo de “translógica”, isto é, digamos por nossa conta, uma identidade metafísica complexa como *pré-identidade* que também é diferença como *pré-diferença*, e na qual não há diferença lógica, senão autodiferenciação contínua, entre o que “seria” logicamente a identidade e a diferença. Para conceber dialeticamente o devir, Hegel afirma “extrair” abstratamente dele os “dois termos” que estariam em conflito movimentando-o, o ser e o não-ser, mas Viveiros de Castro, interpretando a ontologia das metafísicas amazônicas, não enxerga nada no devir senão o entre-seres, o próprio devir, sem extremos abstratos contrastantes e, assim, sem a necessidade de um “terceiro termo” resolutivo/unificador, hierarquicamente deslocado, para fazer a “síntese” da continuidade do movimento (e se trata no sistema hegeliano de um movimento que, não esqueçamos, só precisaria desse “empurrãozinho” para depois “sair” da Lógica – da mente do Deus – como natureza e então se “realizar” historicamente na supremacia do Espírito civilizado).

Com efeito, ao falar sobre o tempo do mito entre os povos da Amazônia (sobre a mitodelia, podemos dizer), Viveiros de Castro nos oferece uma noção *não unitária* da experiência psicodélica, isto é, do cérebro entrópico enquanto experiência, interioridade (uma noção que só precisamos compreender psico-mecanicamente, sem conteúdo psicodélico específico): é um “campo anímico basal dentro do qual os vivos, os mortos, os brancos, os animais e demais 'seres da floresta', os personagens míticos antropomorfos e terionímicos e/ou vice-versa, as imagens xamânicas e assim por diante seriam apenas diferentes vibrações ou modulações intensivas e contínuas.”<sup>125</sup> Essa “humanidade molecular de fundo”<sup>126</sup>, que com a hipótese antropodélica teorizamos ser a própria fonte conteudística da consciência, é uma dinâmica de conectividade absoluta (no sentido de acessar, em duração calculável de tempo de relógio, um infinito e profundo repertório alucinatório), mas não é um “sentimento oceânico” comungatório, unificador, intrinsecamente harmonizador, da mesma forma que, apesar de ser uma “complicação infinita onde tudo dá acesso a tudo”<sup>127</sup>, também

<sup>124</sup> HEGEL, 2010, pp. 79-80. VIVEIROS DE CASTRO, 2006, pp. 334-35.

<sup>125</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 327.

<sup>126</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 321.

<sup>127</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 323.

não é uma animosidade dialética, um sistema conflitivo que anda por meio de opostos, assim não carecendo do Um nem no começo (harmonia impertubada) e nem no fim (resolução dialética). Essa questão é muito importante, porque por mais que tantos teóricos ocidentais atribuam universalidade à ideia do Um (à experiência “unitária”), ela não funciona em sociedades indígenas. Entre os yanomami, os deuses criadores surgem em par: Omamë e Yoasi, sendo este segundo posterior e retroativamente entendido como *Deus (Teosi)*. Entre os xavantes, não havia sequer uma palavra em seu vocabulário para dizer uma 'coisa que sempre existiu', o que requereu dos missionários católicos algumas artimanhas linguísticas para inculcar o sentido de passagens bíblicas como “Eu sou o que sou” (Êxodo, 3, 14). Os exemplos são muitos.

É verdade que o próprio Viveiros de Castro usou como uma de suas fontes, para pensar a mitodelia amazônica, o seguinte trecho de Plotino (monista) sobre o mundo inteligível alcançado pelo êxtase místico:

pois tudo é transparente, nada é obscuro, nada impenetrável; todo ser é lúcido a todo outro ser, em profundidade e largura; e a luz atravessa a luz. E cada ser contém todos os seres dentro de si, e ao mesmo tempo vê todos os seres em cada outro ser, de tal forma que em toda parte há tudo, e todos são tudo e cada um são todos, e infinita é a glória. Cada ser é grande; o pequeno é imenso; o sol, lá, é todas as estrelas; e cada estrela é todas as estrelas, e o sol. E embora certos modos do ser sejam dominantes em cada ser, todos estão espelhados em cada um (Enéadas, V, 8, 4).

Mas o antropólogo acrescenta: “seria preciso 'apenas' trocar a metafísica molar e solar do Um neoplatônico pela metafísica da multiplicidade lunar, estelar e molecular indígena”.<sup>128</sup> A despeito de várias complexidades envolvidas nesse 'apenas', a observação é ótima, por sinalizar *quão próximos* o xamã Kopenawa e o místico Plotino estão em termos *experienciais* – “onde tudo dá acesso a tudo” (Viveiros); “todos são tudo e cada um são todos” (Plotino) –, porque são experiências psicodélicas possíveis a todo corpo humano como tal, mas *quão distantes em termos da compreensão da experiência*, e por conseguinte (o que sobremaneira nos importa) em relação ao tipo de sociedade implicado nessas compreensões. Teoricamente, o que está em questão pode ser colocado de modo simples, por analogia: digamos, *qual é o conceito de uma avalanche?* Que se trata de uma coletividade dinâmica ontologicamente excedente em relação às propriedades particulares dos grãos de areia (i.e. em relação ao que *eram* as propriedades particulares antes dos grãos se definirem pela propriedade coletiva), isto já sabemos exteriormente com a teoria física das complexidades, mas o que é este coletivo em termos *conceituais*? A experiência psicodélica extremada (as super-avalanches da consciência extraordinária) é em todo caso a de uma “conexão entre todas as coisas”, mas como dissemos, de nossa parte pensamos que é um grande equívoco interpretativo conceber uma avalanche como uma rede unitária, em vez de uma rede múltipla – que seja uma *rede*, um *sistema* entrelaçado multi-linearmente, isso já contém a noção de totalidade que

<sup>128</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, pp. 332-333.

o conceito precisa, já se exprime aí a relação absoluta, sendo portanto a ideia de unidade parasitária, uma abstração ideológica, *não um dado da experiência* (fique-se à vontade para reclamar a navalha de Occam). Ela pode servir para “querer dizer” a hiperconectividade experienciada, mas *adiciona* sutilmente algo além da própria experiência, como vemos em um trecho dos *Hermetica* (ou *Corpus Hermeticum*), coleção de escritos iniciáticos greco-egípcios dos sécs. II e III d.C.:

Se não te fazes igual a Deus, não podes compreender Deus: pois o semelhante só é inteligível ao semelhante. Faça-te crescer até corresponder à grandeza sem medida, por um salto que te libere de todo corpo; eleva-te acima de todo o tempo, torna-te Éon: então compreenderás Deus. Sabendo que não é impossível para ti, considera-te imortal e capaz de tudo compreender, toda a arte, toda a ciência, o caráter de todo ser vivente. Vá mais alto do que toda altura e desça mais do que qualquer profundidade, reúna em si as sensações de todo o criado, do fogo e da água, do seco e do úmido. Esteja em todos os lugares ao mesmo tempo, na terra, no mar, no céu; seja ainda não nascido, seja no útero, seja jovem, seja velho, seja morto e depois da morte. Se alcanças com o pensamento essas coisas ao mesmo tempo: tempos, lugares, coisas, qualidades, quantidades, podes compreender Deus (tratado XI, 20).

A experiência psicodélica do Outro real, como propusemos, é uma imanente transcendência, no que vai além da realidade espaço-temporal ordinariamente percebida – é a experiência de uma Alteridade, de um Além –, enquanto o que vemos na lição hermética é outra coisa, a sugestão de uma espécie de “transcendência da transcendência”: *passa-se pela totalidade para então, a partir dela, contar por Um* (“Se alcanças... então...”). Há uma diferença implícita entre o conteúdo imagético e o conceito unitário: a ideia unificadora da experiência não é a própria experiência, não é experiencial, mas uma *sobre-totalidade* puramente 'intelectual', um produto do raciocínio *ordinário* sacerdotal, por mais que os *Hermetica* afirmem que o conhecimento metafísico vai além do intelecto e do raciocínio, isto é, que seria gnoseológico. O que o ensinamento diz é: *tudo isso é tudo*, e assim o segundo 'tudo' conclui algo sobre o primeiro. *Hen kai pan*, Um e Todo. O “ponto de vista” do Deus (e do Humano que se faz igual a ele) é ao mesmo tempo a totalidade e não coincide exatamente com ela. Se fosse *exatamente* o conjunto dos múltiplos elementos, não seria isso Um, mas a própria metamorfose entre tempos, lugares, coisas, jovem, velho e morto, a autodiferenciação infinita, pois a transformação em si conecta tudo, já é virtualmente tudo, e é por isso que *tudo* aí é possível, que a surpresa é a “regra do jogo” metafísico. Na interpretação monista, de outra maneira, além da “forma que em toda parte há tudo, e todos são tudo e cada um são todos”, como disse Plotino, presume-se a “perspectiva” *total* que identifica essa totalidade, e que assim, precisamente, “deixa de ser” uma perspectiva, “deixa de ser” interna à totalidade. Além de toda *parte* ser tudo, há “também” o *tudo* que é tudo, o todo de *uma única vez*, o conjunto do conjunto: algo *além de tudo*. O que se ideologiza aí é a ideia civilizada (esotérica) de Humanidade, pois ao fazer-se igual ao Deus-Um, o “ponto de vista” absoluto do Olho de Deus é o seu próprio.

O que diria p.ex. um místico hermético a um xamã amazônico, imaginemos, que lhe falasse



sobre “virar-Outro” e sobre isso que Viveiros de Castro chamou de “fundo de virtualidade pré-cosmológica” ou “campo anímico basal de modulações intensivas e contínuas”, ou seja, diante da compreensão indígena da psicodelia? Primeiramente, que não seria um “virar-Outro”, mas acesso a um “Eu mais profundo”, um Grande Eu (Deus), ou do contrário é impossível ocupar a “perspectiva” total, uma superação das diferenças no Um, uma circularidade que se feche sobre si mesma em posição de sujeito, em primeira pessoa. Se alterar a consciência é virar-Outro (se se trata realmente de *alter*-ação), não é possível unificar o todo da existência, sempre se está na diferença. Do “fundo de virtualidade” o místico diria, a rigor, que além da multiplicidade de imagens, tempos, cenários, espíritos e divindades, “faltaria” ao xamã “alcançar” a unidade entre tudo isso, que é o Deus-Um, e assim chegar à sua própria “auto-consciência” Humana. Ele (o místico) teria necessariamente *algo a acrescentar*, e isto é a ideologia civilização. Como fica claro no *Asclepius*, um dos principais textos herméticos, onde essa multiplicidade espiritual, o todo-muitos, é assimilada ao Um: “Na verdade, a diferença entre os dois [a totalidade múltipla e o Um] é encontrada em seu acordo – o Todo é do Um ou Um é Todo. Tão intimamente ligado é cada um para o outro, que nem um pode ser separado de seu par” (*Asclepius*, I). Isto é, o “próprio” Hermes compreende muito bem a diferença entre a totalidade múltipla e a ideia do Um. Não é por um acaso qualquer ou por um “avanço intelectual” que a idealização da experiência psicodélica como coisa “unitária” *somente apareceu nos últimos milênios, dentro do processo civilizador*, e ademais em contextos onde a própria espiritualidade é escondida da ampla maioria das pessoas, e onde as metafísicas primitivas são simultaneamente ignoradas e perseguidas. No interior velado de seus templos, os sacerdotes da civilização viram em algum momento que era preciso “subir um nível” para além da multiplicidade da experiência propriamente dita, era preciso ter um “ponto de vista” deslocado das diferenças, que englobasse todas as virtualidades de uma vez, ou o mundo espiritual não seria o “fundamento” da “superioridade” de uns povos (os civilizados das sociedades de Estado) sobre outros (os primitivos das sociedades sem Estado, auto-organizadas), e no mesmo sentido, de um povo sobre ele próprio, na diferença entre os que mandam e os que obedecem (ou talvez os sacerdotes tenham percebido que, no fundo, não existe Estado politeísta). Como lemos em outra passagem do *Asclepius*, num elogio da estrutura social de poder, ou melhor, da estrutura *piramidal* do poder: “Você sabia, Asclépio, que o Egito é uma imagem do Além, ou mais precisamente, que no Egito todas as operações dos poderes que governam e trabalham no Além foram transferidas para a Terra embaixo? A nossa terra é o Santuário de todo o Mundo” (*Asclepius*, XXIV). O trecho convoca, como se vê, o célebre princípio microcosmo-macrocosmo que aparecerá mais tarde na *Tábua de Esmeralda*, segundo o qual “Aquilo que está abaixo é como aquilo que está acima, e aquilo que está acima é como aquilo que está baixo, para realizar as maravilhas de uma coisa”. O mesmo tipo de

noção também estará presente, por exemplo, na concepção idealista alemã de que as modernas sociedades de Estado são a “realização do Reino de Deus na Terra”. Se aquilo que está em cima (a psicodelia) não é 'internamente' dobrado, permitindo ali um escalonamento ordenador hierárquico (Um > experiência múltipla, ou como dito, uma transcendência da transcendência, abstração para além da pura virtualidade diferencial), não há base espiritual (não há um sistema de apresentação de valores) a sustentar ideologicamente um império ou qualquer sistema de representação. Se não há nada além da multiplicidade de compreensões da psicodelia, da espiritualidade como ela se manifesta em diferentes corpos, a experiência psicodélica não dá lugar ao poder. E *de fato não dá*, pela própria planificação anárquico-ontológica *intrínseca* a um sistema crítico: ele acontece quando caem todas as escalas, quando a hierarquia é impossível – onde a pirâmide desaba, onde não é possível “reino”. A ideia *civilizadora* da psicodelia (da própria psiquê) como totalidade “unitária” – o salto das diferenças infinitas ao Um – é simplesmente a *ideia mais subcrítica possível* diante do sistema mais crítico (mais complexo) de que se tem notícia no cosmos, o cérebro humano nos estados alterados, a experiência psicodélica.

Articulamos então três noções sobre a experiência psicodélica: que é *real* (não irreal), que é *múltipla* (não una) e que nela sou *Outro* (não um pré-Eu). Com isso, o que fazemos é multiplicar o multi-materialismo (para, ou desde) *dentro* da psicodelia, da Outra consciência/realidade: que o real seja o real seja o real, isto significa *metafisicamente* que *todos os estados psicodélicos de todos os corpos humanos são igualmente reais e* (ou, *ainda que ou porque*) *não realmente iguais*. Uma planificação ontológica que diz, de cada diferente experiência, ser real, e real, e real, sendo então impossível estabelecer qualquer hierarquia de valores. Isto, reforçemos, é o que pensamos a partir do puro universalismo materialista: não há “ponto de vista” além, acima da fisicalidade diferencial da experiência, dos pontos de vista; o universal espiritual (a sobrenatureza) é a diferença, não o que a unificaria (o “universal” monista, a “sobrenatureza” do Deus-Um). Assim, o multi-materialismo enquanto teoria da metafísica é (também) um criticismo anti-dogmático, é uma teoria da metafísica ontologicamente *simétrica* às metafísicas xamânicas: concebe a plena e múltipla *realidade* espiritual ao mesmo tempo em que, *por coerência lógica*, desvencilha a psicodelia do discurso ideológico generalizado que a submete ao mono-idealismo ou qualquer primazia ou princípio de preferência de um real metafísico sobre outros: *todas as diferentes experiências são verdadeiras*, e isto porque, sem que nada lhes falte de ser, e sem que tampouco sejam iguais – senão diferenças intensivas e variações repertoriais –, precedem *completamente* o que “seria” a hierárquica divisão ideológica entre o verdadeiro e o falso, ou o “mais” e o “menos” verdadeiro. O multi-materialista é amigo do xamã e (pelo mesmo motivo) inimigo do místico, do sacerdote.

Feita essa diferente abordagem a partir da mesma teoria neurodinâmica, podemos concluir brevemente nossa teorização da alteração de consciência. O retorno à psiquê ordinária depois da experiência psicodélica, o terceiro tempo que “completa” a alteração de consciência em sentido mais amplo, é o momento *reafirmativo* de *reintegração* (reorganização, reestruturação) biográfica (ou cultural, se pensarmos em rituais metafísicos coletivos) a partir das trilhas mentais abertas pela experiência. Seu efeito psicológico mais notável deixa ver a propriedade medicinal da alteração, uma efetiva 'quebra de correntes': no momento negativo da morte do Eu, ela atua desfazendo a circuitaria neurológica que compõe a matéria do hábito, dos apegos egóicos, ideias estereotipadas e sofrimentos pessoais patológicos, enquanto no afirmativo ocasiona rearranjos neuro-existenciais completamente novos, cheios de vitalidade psíquica, e de uma eficácia tal que, como mostrado em outro estudo novo com psilocibina, “prediz mudanças de longo prazo em comportamentos, atitudes e valores”.<sup>129</sup> A dissolução de padrões neurais/mentais massantes e adoecidos e a consequente renovação plástica do material mental permitem hipotetizar que “um cérebro na criticalidade pode ser um cérebro 'mais feliz’”<sup>130</sup>, e que assim, as substâncias psicodélicas “podem ser terapêuticas porque trabalham para normalizar estilos patologicamente sub-críticos de pensamento (como por exemplo na depressão, em transtornos obsessivo-compulsivos e vícios), devolvendo o cérebro a um modo operativo mais crítico”<sup>131</sup>, potenciado em apreciação estética, imaginação, criatividade e abertura existencial.<sup>132</sup> É nesse sentido que o Eu primitivo, aquele que não se perdeu do Outro de si (ou que recuperou o acesso), não é uma identidade fixa, isolada, mas complexa, relacional. Em vista disso, a alteração é, propomos, a propriedade pela qual a consciência dá um reset ontológico em si mesma: adentra o plano original dos valores, redescobre qualitativamente a existência e nisso tem a oportunidade de rever e renovar o sentido de ideias e práticas, de re-valorizar sua auto-relação, sua relação aos outros e à natureza. É o dispositivo de equilíbrio meta-dinâmico que move ontologicamente ou bio-ontologicamente o psiquismo humano.

Essas são nossas primeiras linhas propositivas para repensar não somente a alteração de consciência a partir do materialismo, mas também o materialismo a partir da alteração de consciência. Que a filosofia materialista precise ser repensada, isto é coisa que desde o final dos anos 1990 uma pletera de teóricos vem propondo e problematizando a partir de *backgrounds* heterogêneos<sup>133</sup>, mas devido à natureza peculiar das questões que nos colocamos para empreender esse re-pensamento, deixamos para outra oportunidade discussões locais com diferentes filósofos

---

<sup>129</sup> GRIFFITHS, 2011, p. 1153.

<sup>130</sup> CARHART-HARRIS, 2014, p. 12.

<sup>131</sup> *Idem.*

<sup>132</sup> GRIFFITHS, 2011.

<sup>133</sup> Para uma discussão desse cenário filosófico “neo materialista”, cf. DOLPHIJN e TUIN, 2012.

alegadamente materialistas. De qualquer maneira, é interessante ao menos situarmos (em esquema) o multi-materialismo em relação ao 'materialismo especulativo' de Quentin Meillassoux, a quem devemos intelectualmente um passo importante em um dos caminhos que nos levaram ao encontro com as ideias e *insights* aqui apresentados. Abrindo novamente o pensamento ao significado da revolução científico-natural (chamada por ele de “galileísmo”) em oposição radical à “contra-revolução ptolomaica” operada pela filosofia kantiana e pós-kantiana – ou em outras palavras, ao recolocar a questão ontológica (sobre o mundo ou realidade *em si*) partindo de uma reconsideração filosófica do materialismo científico *contra* o anti-realismo finitista disseminado nos últimos séculos, que evitou as implicações ontológicas da revolução científica em nome do questionamento epistemológico do 'sujeito' –, Meillassoux deu uma contribuição decisiva para relançar a filosofia ao risco do real, com o mérito de que isso não tenha significado, por outro lado, uma volta à velha metafísica dogmática. Sem entrar na potente e versátil construção argumentativa de sua filosofia (mas sugerindo a leitura de *Após a finitude*<sup>134</sup>), vejamos seus dois enunciados principais sobre o materialismo: “1. O Ser é separado e independente do pensamento (entendido no sentido amplo de subjetividade), 2. O pensamento pode pensar o Ser.”<sup>135</sup> Com o multi-materialismo, estamos de acordo com a tese 2 (o que já discutiremos na segunda parte), segundo a qual *materialismo = racionalismo*<sup>136</sup>, mas não à tese 1, que na verdade *não é estritamente materialista*. É certo que, para o materialismo científico, o ser é separado e independente do pensamento, a natureza-enquanto-natureza tal não depende da existência da vida/experiência para ser, mas isto não implica que o ser não seja *também o pensamento*. Ou seja, acompanhamos o 'materialismo especulativo' até o ponto em que religa o pensamento ao ser (material), mas de imediato, sem parar o movimento, fazemos um *looping* tautológico que religa o pensamento ao seu próprio ser (material), que chama à *experiência intelectual* de ser (material), enquanto Meillassoux, pressupondo erroneamente que o estrito materialismo é “reducionista”, acredita na necessidade de “dualismos por todos os lados”.<sup>137</sup> E ao darmos esse giro ontológico-material, como vimos, não afirmamos só a realidade da matéria humana ordinária – teorizando o ser de um modo de funcionamento cerebral, mas esquecendo o ser ou teorizando o não-ser do outro, o que é autocontraditório –, senão a matéria humana-em-si, que é tanto a humanidade ordinária quanto a extraordinária (a “humanidade molecular de fundo”), isto é, que é a meta-dinâmica autodiferencial e auto-integrativa dessa diferença, dessa multiplicidade. Uma virada ontológico-material seguida de uma segunda virada ontodélico-material. Mas ficará para outro escrito a discussão de nossa posição em relação à história recente da filosofia.

---

<sup>134</sup> MEILLASSOUX, 2008.

<sup>135</sup> MEILLASSOUX, 2012a, pp. 71 ss.

<sup>136</sup> *Idem*.

<sup>137</sup> MEILLASSOUX, 2012b.

### A revolução científica

Não é sem surpresa que uma tautologia *diga* alguma coisa, se ela admite a verdade de todas as situações – se ela diz tudo, não representando nada de específico no mundo – e por isso mesmo não diria nada, seria o próprio colapso da predicação que pretendesse dizê-la ou dizer qualquer coisa em particular. Em certo sentido, é verdade, não se retira ou se acrescenta nada com a ideia materialista em si, ao contrário do que propagandizam os “reducionismos”. Para um estrito materialista, afirmar por exemplo que uma experiência sobrenatural é “só” um evento físico não a desdiz ou diz nada de ontologicamente novo a seu respeito; apenas afirma, do ser, ser, do jeito que – no caso – é. Por isso o materialismo à primeira vista é supérfluo, trivial como ontologia: se não pretende necessariamente determinar a materialidade dessa materialidade, mas simplesmente repeti-la no pensamento – ou em outras palavras, se o que interessa precipuamente não é *o* que ou *como* são as coisas em serem materiais, mas *que* são materiais –, não careceria abrir a boca. Se tudo é físico, se tudo é real, *não há contraste* para que com isso, com essa redundância generalista, diga-se algo significativo. É a absoluta horizontalização da proposição, na qual dizer qualquer coisa que seja é dizer *também*, multiplamente, todas as outras coisas. De fato, há somente uma situação em que faz sentido ao materialismo se expressar ontologicamente: para *se reafirmar como princípio de não contradição diante da própria ilusão de um contraste* (entre o real e o irreal), desarticulando assim a pretensão de realidade de um pensamento que pense realizar uma distinção entre realidade e irrealidade, ou dizendo o mesmo, desarticulando a pretensão de existência de uma ideia divisória entre a existência e a inexistência – uma auto-reafirmação que resolve (onto)logicamente a contradição. Esta é, com efeito, a situação em que nos encontramos, onde a contradição não só faz a ordem do dia, como supostamente o faz – ao menos no *senso comum teórico*, ou como também diremos, *exotericamente* – a partir da própria ideia materialista. Uma ilusão que, forçada ao mundo, é *totalmente destrutiva*, pois se “uma tautologia abre à realidade o todo – o infinito todo – do espaço lógico, uma contradição preenche o todo do espaço lógico sem deixar nenhum ponto dele para a realidade.”<sup>138</sup>

A contradição é a *modernidade*, é o todo desse “universo” cultural/ideal, é essa (de)forma unificadora de pensar e habitar a existência, e tal 'materialismo' é o mono-materialismo. Dizemos “exotericamente” porque, neste momento da dissertação, o que nos interessa pensar primeiro é a imagem *pública* da modernidade, e em seu centro o Humano ou mono-humano *ordinário* e a face “terrena” do Deus-Um, (que é) o Estado, a forma-Estado do pensamento Humano cotidiano (isto é,

<sup>138</sup> Tractatus 4.465.

veremos no momento adequado que a modernidade tem uma *dupla face esotérica e exotérica*, que o mono-materialismo é a “testa de ferro” de um mono-idealismo oculto, mas pensaremos primeiro a face exotérica, “secular”). Trata-se, com o mono-materialismo, de uma *falsa identificação*, de um *quid pro quo* de função antimetafísica entre, de um lado, o Esclarecimento científico da natureza (ou razão científica, calculatória) e o sujeito desencantado do conhecimento natural (ou sujeito racional<sup>139</sup>), realizações epistêmicas do acontecimento que Alexandre Koyré chamou de 'revolução científica' (e Meillassoux de 'galileísmo'), e de outro, a ideologia que se mostrará com o Iluminismo idealista da 'razão' de Estado e o 'sujeito desencantado' da cultura industrial moderna (o mono-humano ou Humano ordinário/exorético), que se estabelecem de vez com as revoluções político-estatais do séc. XVIII em diante. São, portanto, duas coisas distintas – o Esclarecimento científico e o Iluminismo cultural – que são ditas a mesma. Vinculando artificialmente o *conhecimento da natureza*, que é uma coisa, à ideia de uma *primazia monológica* da realidade natural e do modo de consciência ordinário *em detrimento* da realidade dos espíritos, o que é outra coisa, os modernos forjam a navalha político-ontológica (ou melhor, ideológica, na medida em que *mascara* uma realidade) com a qual, cindindo entre uma existência e uma inexistência, um real e um irreal, “legitimam” sua apropriação intelectual do mundo e sua imposição de ideias, valores e instituições, de suas entidades mentais em geral. Fazem-se crer que, como “cultura científica”, têm um acesso privilegiado à natureza, como se vivessem “mais” na realidade que os não modernos, como se seu “universo” simbólico correspondesse ao universo natural, ou como se a modernidade fosse, em todo caso, uma realidade simbólica “mais real” que as outras, porque nela as outras estariam contidas, encontrariam seu tempo e espaço “reais” – a *historicidade da História* (o tempo de estado único, ideologicamente ordinarizado) e o *território da Geografia política* (o espaço de estado único, *idem*). Um movimento ardiloso: a modernidade se constitui, exotericamente (aparentemente; no discurso público), em romper contato com o mundo espiritual, em ser a comunidade de valores excludente do sobrenatural – a “cultura da natureza”, secularizada, idealmente confinada na realidade natural –, ao mesmo tempo em que entrona *arbitrariamente* as ciências naturais como as únicas verdadeiras, ou as ciências por excelência, para fazer passar a realidade natural como a única verdadeira, ou a realidade por excelência, de forma a restar – equacionando “racionalmente” a natureza ordinária à realidade-em-si – como a única e exclusiva “cultura da realidade”, ou a cultura por excelência, a que seria própria à realidade e à qual a realidade seria propriedade.

---

<sup>139</sup> Identificar a razão (científica) ao Esclarecimento científico-natural e o sujeito racional ao cientista da natureza não é ignorar que o pensamento racional (lógico/matemático), em sentido amplo, não é uma invenção do Esclarecimento, mas o que queremos ter em conta é a operação de *desespiritualização* (ou des-qualificação) conceitual, efetuada com a matematização da ciências naturais, através da qual a razão se diferencia definitivamente do pensamento sobrenatural, encantado, qualitativo, no movimento mesmo em que essa operação possibilitou o acesso epistêmico à física não viva, ao real da pura quantidade inanimada.

O que afirmamos – e nisso, contrariamente ao que pensam Koyré e Meillassoux e o senso comum intelectual moderno em geral – é que a revolução científica *não é uma revolução moderna*, que *o universalismo científico não se confunde (muito pelo contrário) ao “universalismo” ideal* da cultura ocidental e finalmente (quase) global. As ciências da natureza, a racionalidade e a própria natureza não são modernas, como a filosofia materialista não é moderna. Para demonstrarmos a artificialidade dessa vinculação – isto é, do oxímoro “ciência moderna” – entre ciência-natureza-materialismo e a ideologia da modernidade, e passarmos na sequência a questionar de onde vêm então as motivações antimetafísicas modernas, faremos um rápido excursão de apresentação da epistemologia multi-materialista e da teoria do sujeito racional (esta, parte da antropologia multi-materialista), propondo uma reinterpretação da revolução científica, do Esclarecimento científico-natural, i.e. da matematização (e a experimentalização) das ciências naturais e da natureza. Em que consistiu a revolução científica?

Originando um *novo modo de conhecimento* (a própria consciência ordinária, ou melhor dito, um sub-modo ou sub-estado da consciência ordinária) e uma *nova episteme* (a natureza-enquanto-natureza, o universo não sobrenatural, apenas matematicamente cognizável), a revolução científica fez da multiplicidade do real uma multiplicidade epistemológica, isto é, de reais *epistemicamente* diferentes. É certo, por um lado, que a multiplicidade do real é uma notícia tão antiga quanto a humanidade, mas por outro lado, até então a natureza era, no olhar humano, compreendida como uma diferença interna à sobrenatureza, como se necessariamente ligada ao elemento espiritual, de forma que o conhecimento da realidade como um todo era, *em última instância*, sobrenatural. Do xamanismo ao hermetismo, passando por diversas tradições metafísicas, só havia um modo de se acessar e conhecer verdadeiramente o mundo “por trás” do mundo ordinário (dos fenômenos ordinariamente aparentes): morrendo enquanto Eu biográfico, adentrando o mundo dos espíritos e renascendo para trazer de volta os conhecimentos encontrados nos Outros planos. Ou seja, através da alteração de consciência. Mas com a “capacidade da matemática de garantir o acesso ao reino da morte e o retorno para contar aos vivos as descobertas da viagem”<sup>140</sup> (bem como com o câmbio da experiência interna pelo experimento externo), a revolução científica inventou uma *forma diferente de despersonalização*, de morte do Eu, de morrer-em-vida, que não leva, como na alteração, ao real transpessoal, a sobrenatureza, mas ao real impessoal, a natureza inorgânica, não viva, inanimada. A indiferença ontológica da razão calculatória permitiu ao corpo ordinário, na figura do sujeito racional, alcançar uma inteligência *subtraída ao sentido* como meio de acesso epistêmico à natureza, um grau zero cognitivo sem mediação na qualidade espiritual, ou ainda, deu originalmente lugar a um *pensamento não-alucinatorio* (ou, *não-consciente*, se consciência = alucinação), sem

<sup>140</sup> MEILLASSOUX, 2012b, p. 19.

encanto ou qualidades, que descobriu a natureza como uma ordem em si mesma (i.e. que existe independentemente de relação de exterioridade ao humano, à vida) *não espiritual* (não consciencial, não experiencial), composta de propriedades matemáticas (não relacionais), puro *quanta* indiferente em vez de *qualia* de sentido. O que se deixa pensar aí, para esse materialismo metodológico, é um mundo de comprimentos de onda, temperaturas e reações químicas, mas sem cor, sem som, sem calor, sem cheiro ou gosto, isto é, sem qualquer qualidade sensível, algo inacessível ao pensamento alucinatório enquanto pensamento qualitativo, intrinsecamente relacional. Um mundo *glacial*, como dirá Meillassoux, no qual “não há mais cima ou baixo, centro ou periferia ou qualquer outra coisa que faria dele algo designado para humanos, (...) e que, pela primeira vez, manifesta a si mesmo como capaz de subsistir sem qualquer um dos aspectos que constituem sua concretude para nós.”<sup>141</sup>

Mas como poderia a *consciência* ordinária realizar um pensamento *sem consciência*? Por “sem consciência”, o que dizemos é um *sem Eu* que não é a consciência extraordinária (o Outro), mas um sub-modo ou sub-estado do próprio modo corporal ordinário. O que se originou com a revolução científica, mais especificamente, foi um tipo de *auto-subtração* cognitiva em que a consciência ordinária, suprimindo intelectualmente a alucinação *no ato* do raciocínio quantitativo, “sai” de si mesma (suspende o Eu) através de si mesma (quer dizer, sem ser pela via da alteração), ou em outros termos, um sub-modo em que a consciência ordinária dá um drible intelectual sobre si própria a fim de abordar diretamente *o que é diferente dela*, o ser que não é alucinação, não é consciência: a física inanimada. A razão é essa forma *inumana* de pensar que se abstrai formalmente da imaginação e do sentido *como se* a pessoa mesma, *como se* o ser-que-alucina ordinariamente (mas um 'como se' epistêmico) não estivesse presente, fosse absolutamente irrelevante para o cálculo, capacitando-se com isso um gesto cognitivo de exteriorização, de “colocar-se no lugar”, no mesmo plano ontológico da matéria morta – ser tão morto ou não humano quanto ela, adequando-se mentalmente à sua ontologia inanimada – a fim de conhecê-la em si. Assim, as duas mortes teóricas são vias de saída epistêmica da consciência ordinária, mas enquanto as concepções dos saberes metafísicos são entidades mentais puramente intensivas, qualitativas (vitais, espirituais, éticas, estéticas), eventos de *sinestias* entre inteligência e sensibilidade, entre cognição e percepção, isto é, eventos em que *conhecer é o mesmo que experienciar*, as concepções científico-naturais (as noções e valores que concebem os referentes naturais), diferentemente, são puramente quantitativas, entidades mentais operacionalizáveis *exclusivamente* sob a condição de que a inteligência *se dissocie* da qualidade sensível e da percepção, isto é, no ponto mesmo em que *conhecer se distingue de experienciar*. Nisso vemos por que, para tantas tradições metafísicas, *o saber é*

---

<sup>141</sup> MEILLASSOUX, 2008, p. 115.



*visionário*<sup>142</sup>, ao passo em que nas ciências naturais ele se dá, ao contrário, pela abstração da relação qualitativa (da visão ou qualquer outra) à natureza, o que metodologicamente se perfaz – enquanto não-experiência – no experimento. Duas mortes, duas formas de pensamento cognitivo, dois estados neurológicos: um em que o pensar é epistemicamente idêntico ao experienciar, outro em que o pensar é idêntico ao não-experienciar.

Quem é então o sujeito racional? Neurologicamente (externamente), há evidências para pensá-lo, enquanto sub-estado mental do estado corporal ordinário, como uma capacidade da mencionada 'rede neural orientada para tarefas' (RNOT, e especificamente o sulco intraparietal), que se liga a atividades cognitivas impessoais como as científico-naturais. É sabido que o sulco intraparietal, que fica na parte de trás do cérebro, relaciona-se a processamentos numéricos simbólicos e não-simbólicos, e já em crianças de 4 anos ele é o *locus* neural da cognição numérica não-simbólica.<sup>143</sup> Corpos humanos como tais, dessa forma, têm desde cedo evolucionária e ontogenicamente certa base neurológica para a racionalidade, ainda que em princípio não-simbólica, assim como provavelmente foi preciso, há milhões de anos, uma RNOT para fazer instrumentos de pedra lascada. Isto nos deixa ver que *qualquer humano, civilizado ou não*, pode (tem corpo para) aprender a manipular mentalmente signos lógico-matemáticos e se tornar p.ex. um físico de partículas, ainda que tenha uma visão de mundo (culturalmente falando) *em nada* semelhante à de um civilizado. O sujeito racional, logo, não é uma nova coisa (uma nova “parte” do cérebro que teria surgido com os primeiros cientistas naturais), mas uma especialização intelectual da cognição calculatória não-simbólica, que a purificou conceitivamente por meio do simbolismo quantitativo, que converteu a RNOT um *modo próprio* de conhecimento, um verdadeiro estado de consciência-sem-consciência, ultimamente desligado e diferente do modo de conhecimento extraordinário, e assim permitindo a concepção de um plano epistêmico *próprio*, a natureza não viva, abordável pelo materialismo metodológico. Dizendo em outros termos, trata-se de uma implícita *subjetivação da rede neural orientada para tarefas*, alcançada através da linguagem formal desespiritualizada (des-qualificada, simbolismo da razão calculatória como “fundante” do sujeito racional), que ao mesmo tempo é a *objetivação do materialismo metodológico*. Capacidade intelectual universalmente transmissível e performável por todos os corpos/cérebros humanos como tais, independentemente de valores pessoais e culturais (rede neural em modo padrão – RNMP) e da episteme psicodélica (rede neural alterada).

Filosoficamente, o sujeito racional é esse 'alguém' que Descartes chamou de Eu-penso (*Ego cogito*), suposto por ele como o espírito humano em si. Lembremos a conclusão cartesiana após o

---

<sup>142</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006. HANEGRAAFF, 2008.

<sup>143</sup> CANTLON et al., 2006.

experimento com a cera de mel, nas suas *Meditações* de filosofia primeira: “essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar”.<sup>144</sup> Uma concepção que se dá ali mesmo onde a capacidade de concepção se desliga da propriedade de imaginação, quando o inteligível se diferencia do experienciável, e da mesma forma, quando ocorre de, no mesmo corpo, o inteligente (o que conhece) se autodiferencia do experiente (o que experiencia, ou seja, as duas consciências). Mas se Descartes encontrou realmente a *res cogitans* naturalista, propomos que não a identificou corretamente: além dela não ser *não cerebral* (imaterial), como propôs seu dualismo, o sujeito racional não é propriamente um *alguém*, um *Eu-penso* (a pessoa biográfica, a personalidade, RNMP) ou o humano-em-si (RNMP + rede neural psicodélica), mas um *não-Eu-penso* – ou ainda, um *Eu-penso* que *não é o Eu humano*, mas um “Eu” não-conteudístico, não-psicológico (RNOT) –, um (ser humano) inumano, um (alguém) ninguém, ou melhor dizendo, uma capacidade cognitiva de inumanização interna ao corpo humano em estado ordinário, enquanto o humano-em-si, por sua vez, são as duas formas *experienciais* (conscienciais, qualitativas, alucinatórias) da consciência, a ordinária (Eu) e a extraordinária (Outro). É aí, nessa inumanidade, nesse *pensamento de ninguém*, ontologicamente indiferente ao sentido, que reside a *universalidade* da razão calculatória e das ciências naturais – bem como a universalidade do materialismo filosófico –, na qual cientistas de *distintas culturas*, à revelia de suas humanidades, de seus alguéns, discutem em uma mesma língua, a do signo lógico-matemático, e (universalidade) na qual, no mesmo sentido, filósofos e filósofas materialistas encontram um entendimento impessoal de totalidade. O 'pensamento de ninguém' se mostra, assim, como *pensamento de todos*, a despeito de *quem* descobriu – o '*quem*' é precisamente o que é atravessado aqui, o que não importa, o que não conta.

Dessa forma, a revolução científica não é moderna porque não é, *por definição*, no elemento da indiferença ontológica, uma revolução *cultural*, própria a alguma cultura em particular ou à coisa mesma da cultura (que é sempre relativa), senão, ao contrário, é a revolução intelectual através da qual o pensamento aprendeu a atravessar epistemicamente as significações culturais para conhecer a natureza (não viva) em si mesma – *não para ser seu “senhor e dono”*, como presumem, por razões de dominação alheias ao saber, Descartes, Bacon, Newton e os demais modernos, mas para *se colocar cognitivamente em seu lugar*, no que chamamos de ficção epistêmica. Vemos então o equívoco de Alexandre Koyré em contrastar entre a “física grega” e a “física moderna” (ou “ciência grega” e “ciência moderna”)<sup>145</sup>, porque a ciência dos antigos era, com propriedade, largamente sobrenaturalista, permeada de noções e valores culturais/espirituais, mas é *disso* – do elemento qualitativo de *toda e qualquer* cultura, *incluindo a modernidade em si, a ideia moderna de 'mundo'*

---

<sup>144</sup> DESCARTES, 1983.

<sup>145</sup> KOYRÉ, 1992.

– que se diferencia o naturalismo revolucionário. Assim como, na mesma linha, também vemos o equívoco de Meillassoux em pensar que foi especialmente para os modernos que o mundo glacial se revelou.<sup>146</sup> Isso precisa estar muito claro, pois será decisivo mais tarde: o conhecimento científico-natural é *de qualquer um*, como o cientista natural e o filósofo materialista – o estado corporal epistêmico das ciências naturais e da filosofia materialista – *são qualquer um*, independentemente dos valores culturais (próprios aos outros estados corporais), independentemente do *alguém* que o (mesmo corpo que é) *ninguém* seja quando *não estiver fazendo ciência da natureza*, quando *não estiver fisicamente sendo ninguém (inumano)*, *mas alguém (humano)* experienciando qualitativa e relativamente o mundo. Não importa *nada* (diretamente) o monoteísmo místico de Newton para a descoberta do cálculo diferencial, ainda que ele pense ter sido uma dádiva do seu Deus, assim como a ciência feita por um nazista (para usar um exemplo radical) *não* testemunha em favor da 'verdade' de uma 'supremacia racial'. O que isto significa é que, em princípio, a revolução científico-natural poderia ter acontecido em virtualmente infinitas circunstâncias sociais/culturais diferentes, da mesma forma que as ciências naturais podem ser feitas em infinitas circunstâncias sociais/culturais diferentes. Nada nos leva a crer que só haveria um caminho para tanto. É claro que a modernidade (sociedades estatais, industriais, militares) pode favorecer práticas científico-naturais, e isto possui uma importância incontornável, mas é mais correto dizer, realisticamente, que se amarra, se força, se condiciona o direcionamento as pesquisas *para certos fins e não para outros*.

À base desse erro de pensar a revolução científica como uma revolução moderna está o *quid pro quo* de que falamos, a falsa identificação: o discurso da modernidade (como já fez Descartes) toma o sujeito racional, o inumano como sendo o humano-em-si, isto é, no caso, o mono-humano, o Humano (maiúsculo) – o moderno. Não é exatamente assim que o moderno pensa a si mesmo, o 'ninguém' que é 'todo mundo'? O resultado é a ideia, que veremos ser *desumanizante* (relativa ao *desumano*, não ao inumano), de que os modernos, e apenas eles, gozam de uma tal relação cultural direta, privilegiada, à natureza-enquanto-natureza, como se (mas um 'como se' *não* epistêmico) o mundo físico lhes fosse acessível como é ao sujeito do conhecimento natural, e no mesmo passo, como se o 'universo' simbólico moderno, o sistema dos valores Humanos – do Estado, do Mercado, da História e da Geografia política – fosse objetivo como o próprio universo natural, enquanto as outras culturas “ainda” se relacionariam às suas próprias fantasias irreais, no máximo “subjetivas”. Por exemplo, consideremos a diferença entre dois sentidos de “Brasil”, um indígena e um moderno. Quando o xamã Davi Kopenawa Yanomami diz que “o Brasil é a terra de Omamë”<sup>147</sup>, o que diz é uma coisa múltipla, um 'Brasil' de estados múltiplos: a alucinação do espaço – a relação cultural,

<sup>146</sup> MEILLASSOUX, 2008, p. 115.

<sup>147</sup> KOPENAWA e ALBERT, 2013, p. 165.

humana (não científico-natural, inumana) ao espaço como *lugar* – é resultante de experiências de *vários estados de consciência*. Já quando uma pessoa moderna qualquer idealiza tal região do planeta como 'Brasil', ela tem em mente outra coisa, outro “tipo” de entidade mental: fazendo um link artificial entre o conhecimento natural e a ideia da primazia monológica da realidade natural e da consciência ordinária *contra* a realidade psicodélica dos espíritos e a consciência extraordinária, link necessário à sustentação mental da dominação moderna sobre tudo e todos, ela pensa que o Brasil primitivo é uma ilusão folclórica *dentro* da sua ideia “realmente existente” (ou “mais-existente”) de Brasil, que seria como que uma abstração inerente ao espaço, “adequada” à terra como uma categoria empírica, científico-natural, como se se colocasse “em seu lugar”. Quer dizer, como se a terra mesma é que tivesse que ser adequada ao Brasil moderno, ser “colocada no lugar” que é primeiramente do Brasil moderno, segundo o programa civilizador de uma “realização” (Humanização) da natureza como cultura, bem exemplificado nos atuais avanços hidrelétricos sobre os rios amazônicos.

Para o multi-materialismo, de maneira absolutamente diversa, a purificação intelectual (entre a cognição desencantada da natureza e a visada encantada da sobrenatureza) efetivada pelo Esclarecimento *não* consistiu em afirmar a existência da natureza-enquanto-natureza e negar a sobrenatureza – em afirmar uma única e exclusiva realidade, a natureza –, mas unicamente em afirmar a natureza, o real espaço-temporal, a física não viva, ou melhor, como será distinguido no séc. XX, tanto a física atual – como aparece aos corpos humanos e outros organismos – quanto essa “mesma” física que é atual, porém em tempos, escalas e topologias não atuais, inexperienciáveis, não manifestadas e/ou não manifestáveis, mas matematicamente cognizáveis. Em outras palavras, a revolução científica *não* implicou em pensar que a realidade como um todo é exclusivamente a natureza, que não existem planos sobrenaturais, ou que essa sobrenatureza não pode ser conhecida experiencialmente à sua própria forma, mas que há uma ordem do real que não é em si sobrenatural, a natureza considerada em sua autonomia do humano, seja a materialidade cotidiana – a que ordinariamente alucinamos, significamos qualitativamente, mas que *já estava lá* (não importando, para o argumento, que ela não seja em si como é fisicamente para nós) –, seja ainda esta natureza, mas independente de nossa relação a ela, portanto o que dela se conhece cientificamente pela abstração físico-matemática e pelos marcadores e instrumentos de laboratório.<sup>148</sup> Resumindo, para o multi-materialismo a consciência ordinária descobriu a realidade natural como uma *outra* episteme,

---

<sup>148</sup> Há aqui uma questão mais profunda, que porém não detalharemos: muito embora chamemos a natureza de realidade ordinária, atual, há de se considerar que, independentemente da relação (de atualização) aos corpos humanos e outros organismos (ou, quem sabe, a qualquer ponto de “registro” ambiental), a natureza é extraordinária/virtual a seu próprio modo, uma virtualidade que, ao menos do ponto de vista do materialismo criativista, é pura quantidade inexperienciável (ideia convencional do real quântico), em vez de qualidade experienciável como a virtualidade-extraordinariedade dos espíritos.

uma ordem autônoma em relação (ou em não relação) à espiritualidade, constituindo uma *diferença epistêmica de ponto de acesso corporal ao real* (multiplicidade epistemológica que, por exemplo, não existe para o xamã Davi Kopenawa, que conhece experiencialmente a multiplicidade do real, mas privilegia a episteme sobrenatural). O ser da natureza não significou, portanto, o não-ser da sobrenatureza, *mas a diferença do ser* – a existência de (pelo menos) duas ordens irreduzíveis entre si, que o mesmo corpo apenas pode experimentar alterando forma de funcionar.

Para a própria mente dos sécs. XVI e XVII, período em que se iniciou a revolução científica, a matematização-experimentalização da ciência e da natureza também não significou uma destituição da realidade sobrenatural. Pensemos p.ex. na conhecida briga entre Johannes Kepler e Robert Fludd. Desespiritualizando o simbolismo matemático, o que Kepler fez, diferentemente de Fludd e sua teoria alquímico-numerológica (místico-matemática) da harmonia cósmica, foi prescindir de significações metafísicas na cognição formal da física dos astros, retirar a explicação sobrenatural da equação sobre a realidade natural, mesmo que para logo imergi-la em qualquer misticismo, ou seja, sem negar a sabedoria sobrenatural *per se*, visto que o próprio Kepler, mesmo acusado por Fludd de só se ocupar de “sombras quantitativas”, não foi menos influenciado pela tradição hermética do que este. Se a espiritualidade de Kepler não ruiu diante do êxito gélido e pálido de um cálculo, ou da mesma forma, se Robert Boyle lançou as bases para o tratamento naturalista da química e também foi praticante sobrenaturalista de alquimia, ou se Francis Bacon centralizou a importância da experimentação e da observação para o método científico e igualmente se debruçou sobre questões de magia natural, ou ainda se Newton devotou mais tempo aos estudos de temas espirituais ocultos do que aos *Principia Mathematica* – enfim, se vários dos primeiros cientistas naturais eram ocultistas –, isto deixa ver que, via de regra, eles não eram mono-materialistas como será o mecanicismo antimetafísico a partir do séc. XVIII, mesmo que *não tenham sido multi-materialistas*. Em geral, a maioria dos primeiros cientistas naturais era de *monoteístas* (mono-idealistas) intelectualmente capazes de, diferentemente do pensamento medieval, reconhecer o materialismo metodológico na ciência da natureza, uma distinção intelectual entre os âmbitos das filosofias metafísicas e das ciências naturais, ainda que para *subsumir* ideologicamente, um segundo depois, o universo natural ao “universo” (ao domínio, ao controle mental) do mono-Deus, enquanto os mono-materialistas do séc. XVIII em diante o subsumirão ao domínio do Humano (ou mono-humano exotérico).

Posto isso, é preciso compreender com clareza o que a revolução científica *não* significou, para desarticularmos a apropriação moderna da ciência (e de quebra, para vermos o porquê de ser profundamente equivocado naturalizar um “realismo depressivo”, como mencionamos no último

capítulo). A questão é: a não ser quando está cognizando a natureza *qua* natureza (quando está no laboratório, digamos), *a consciência ordinária não é o sujeito desencantado do conhecimento natural*, assim como *não se relaciona habitualmente ao mundo cotidiano como o sujeito racional se relaciona aos objetos, leis e eventos naturais*, como coisas sem espírito, pois seus hábitos (os da consciência ordinária) e eventuais flutuações mentais diárias *são encantamentos*, são espirituais e espiritualizantes do começo ao fim, e é assim (encantadamente, espiritualmente, alucinadamente) que o corpo humano se relaciona ordinariamente à natureza, é assim que *faz automaticamente do cotidiano físico um cotidiano simbólico-qualitativo* (pessoal e culturalmente), *a despeito* de saber abstratamente de seu ser (em si) independente. Alucinação é significação: o corpo ordinário (de novo: a não ser quando racionaliza propriedades naturais, quando está no 'modo ninguém') recepciona sensorialmente os *inputs* ambientais no mesmo processo físico e circular em que se exterioriza psiquicamente, se coloca para fora como interioridade, em que se projeta no ambiente. Além de razões próprias às pesquisas científico-naturais como tais, há infinitos motivos pelos quais pode ser indispensável pensar a natureza em sua autonomia em relação à significação – medi-la, calculá-la, valorizá-la simbólico-quantitativamente –, p.ex. na construção de uma determinada casa, mas mesmo que *no ato* do cálculo a alucinação seja intelectualmente suprimida, nenhuma construção ordinária jamais foi erguida sem ser envolvida em valorações simbólico-qualitativas as mais diversas, *sem ter sido antes alucinada*, seja pela consciência ordinária, seja mesmo pela consciência extraordinária, e não há nada mais real na construção fora do corpo do que na construção mental, ainda que sejam reais diferentes. Por mais que possamos conhecer a realidade natural em termos não relacionais (isto é, matemático-abstratamente), *como se* não estivéssemos aqui, e que isto possa servir ou não a *n* propósitos e/ou necessidades físicas, o ponto é que nós (em sentido amplo) *estamos aqui*, e isso é relevante até mesmo quando se faz ciência natural, porque obviamente é preciso um corpo humano para pensar inumanamente como 'ninguém', é preciso um cérebro para calcular. *O advento do Esclarecimento não efetuou qualquer mudança de status ontológico da consciência ordinária ou da maneira com que ela experiencia a natureza*, não tem absolutamente nada a ver com um 'desencantamento' cultural, pois à parte o fazer científico-natural (o desencantamento cognitivo naturalista, a atividade cerebral da RNOT, a inumanização do 'alguém' como 'ninguém'), ela continua fazendo o que faz espontânea e mecanicamente desde sua origem: alucinar, investir sentido, pensar simbólico-qualitativamente, tanto como mente cotidiana de cada pessoa, quanto como mente coletiva (cultura). Se o cientista natural, na performance de pensar racionalmente, distingue automática e cognitivamente entre o pensar e o alucinar, notemos que *sequer o cientista dentro do laboratório é o tempo todo um sujeito racional*, pois experiencia diferentes sentidos em relação ao que faz e às informações que vem a conhecer e formular – goza a

beleza de uma equação, imagina-se anunciando os resultados aos outros, anima-se ou aterroriza-se com as implicações de uma descoberta etc.

O que acontece quando consideramos a epistemologia das ciências da natureza não viva *diante da natureza viva*, da física animada, e particularmente da experiência psicodélica? O que ocorre é que vemos até onde pode ir o conhecimento natural quanto à diferença do ser e ao âmbito sobrenatural. Em termos estritamente materialistas, a consciência (e a física animada como um todo) é tão material quanto uma pedra – é *quanta*, quantidade –, mas, uma vez que existem organismos vivos, ou seja, dotados de interioridade e propriedades experienciais, sabemos que quantidades podem se complexificar ao ponto de *alterar* qualitativamente a própria materialidade-em-si ou natureza-em-si (como vimos com a teoria bakiana da criticalidade auto-organizada), no ponto em que a animação supervém à física morta, i.e. quando a pura exterioridade adquire interioridade. Isto coloca um limite epistemológico intransponível para um cientista natural face a um organismo vivo, p.ex. uma neurocientista diante do cérebro humano (o mesmo limite que dissemos, no capítulo 1, ser próprio à filosofia materialista). Ela pode, em princípio (supondo que a biologia naturalista possa chegar a tal ponto), conhecer tudo o que há a saber quantitativamente sobre o cérebro e eventos cerebrais, formalizá-lo, medi-lo, calculá-lo, entender abstratamente todos os seus mecanismos, caminhos e dinâmicas (inclusive da alteração de consciência e da consciência extraordinária), mas, se o saber da quantidade é suficiente para, digamos, um físico atômico, não é o bastante para uma neurocientista, pois *não diz tudo o que há a saber sobre um sistema físico dotado de interioridade*. A saber, a quantificação *não* dá diretamente ciência da *qualidade* (da própria interioridade, experiência, consciência, relatividade) *que esta quantidade é* em função do arranjo sistêmico-dinâmico de seus elementos.<sup>149</sup> O que a revolução científica lhe deixou saber é *da qualidade como quantidade, mas não da quantidade como qualidade*. Ou seja, mesmo que consideremos a eventualidade de uma 'completa' neurociência naturalista – tanto da consciência ordinária, quanto da consciência extraordinária –, ainda assim teríamos apenas um ponto de vista

---

<sup>149</sup> Estamos nas proximidades (muito embora de forma distinta) do “argumento do conhecimento” de Frank Jackson contra o (mono) materialismo. “Jackson pede-nos para imaginarmos Mary, uma neurocientista brilhante, mas estranhamente ousada. Mary viveu toda a sua vida em um quarto preto e branco. Ela nunca experienciou cor. Estranhamente, para alguém confinado dessa maneira, ela dedicou a sua vida à fisiologia da visão. Ela sabe tudo o que há para saber sobre o processo físico da visão. No entanto, existe algo importante que ela não sabe. Ela não sabe como é experienciar cor. Se, algum dia, ela sair do seu quarto e vir alguma coisa vermelha, aprenderá algo novo, isto é, como é experienciar o vermelho. Mas uma vez que ela conhece todos os fatos físicos acerca da visão, experienciar o vermelho não pode ser um fato físico. Podemos colocar o argumento assim: 1) Mary conhece todos os fatos físicos. 2) Mary não sabe como é experienciar o vermelho. 3) Portanto, há fatos que Mary não conhece, e eles devem ser fatos não físicos.” RITCHIE, 2012, p. 194. Ora, mas para uma abordagem estritamente materialista (multi-materialista) Mary *não conhecia tudo* o que há a saber sobre a visão precisamente porque não a havia experienciado. A própria colocação do problema pressupõe a não identidade entre o *quanta* e o *qualia*, desconsiderando que o quantitativo é – desde que haja interioridade – qualitativo, a própria identidade entre quantidade e qualidade (em organismos vivos).

sobre a coisa, e o ponto cego desse ponto de vista é justamente a coisa enquanto ponto de vista, ou em termos multi-materialistas, a coisa como diferentes pontos de vista, ordinário e extraordinário. Mais precisamente, na medida mesma em que a cognição científico-natural não é realmente um ponto de vista (da multiplicidade do humano-em-si), senão uma cognição universal (que em ato se subtrai à humanidade, inumaniza-se intelectualmente), *o que ela perde de vista é o próprio ponto de vista* (sem que isso signifique negá-lo, como já dissemos, mas cognizá-lo desde fora, parcialmente).

A questão é que, se as ciências da natureza (inanimada, inorgânica) a cognizam enquanto existência independente da consciência, da experiência – abordam a realidade que não é, em si, consciência, espírito, interioridade –, existe um claro limite para esta racionalidade lidar com a própria consciência. Mas esse limite, reforçemos, não é uma deficiência cognitiva, é a incompletude própria de um incontornável *constrangimento de transparência*. O neurofilósofo Thomas Metzinger concebeu a noção de um 'constrangimento de transparência' para se referir ao fato de que nós, em 'primeira pessoa', não 'vemos' nossos próprios neurônios disparando. Podemos afirmar teoricamente a materialidade de nossa experiência, porém não temos acesso direto a ela como materialidade, senão experiência.<sup>150</sup> Mas esse constrangimento é uma via de mão dupla, se tampouco a neurocientista, enquanto uma abstrata 'terceira pessoa' (um 'ninguém'), tem acesso à materialidade enquanto experiência. Como discutimos, podemos dizer p.ex. que um sentimento de êxtase é *literalmente* o bloqueio de um receptor de serotonina, ou que uma visão de entidades sobrenaturais é uma perturbação no lobo temporal, ou que uma divagação introspectiva é a ativação de uma certa rede neural, mas o que nos escapa nisso é que o bloqueio de um receptor de serotonina é *literalmente* um sentimento de êxtase, que uma perturbação no lobo temporal é uma visão de entidades sobrenaturais e que a ativação de uma certa rede neural é uma divagação introspectiva. Por isso, mesmo que realizemos todas as traduções possíveis entre os pontos de vista internos e o “ponto de vista” externo (da 'terceira pessoa'), uma 'completa' neurociência não responderá o essencial, embora deva *reconhecê-lo*: o fato em si de que uma configuração neuroquímica *x* ou *y* SEJA (reforçemos: não corresponda, seja), por exemplo, um encontro com um espírito em uma dimensão de realidade virtual. Isto, só quem pode saber diretamente é a própria experiência. Esse reconhecimento, impossível ao mono-materialista (pois este está fadado a trivializar a questão), é o alcance propriamente *filosófico* do naturalismo científico, levado a cabo com o multi-materialismo.

---

<sup>150</sup> METZINGER, 2003.



### Primitivos e modernos

Se a revolução científica do Esclarecimento não é mesmo um evento de autoria ou autoridade moderna, como modernamente se pensa, de onde vem o imperativo de negação da sobrenatureza? Quais são as raízes da contradição entre o real e o irreal?

Estas questões abrem espaço para pensarmos de maneira mais ampla a problemática basilar da dissertação, a contraposição entre o *Múltiplo* e o *Um* – isto é, para pensá-la além da contraposição específica que fizemos entre o multi- e o mono-materialismo –, assim como as duas outras partes de nossa antropologia filosófica (junto à teoria do sujeito racional), que são a teoria da consciência e a teoria da cultura, cujas bases neuro-psicológicas vimos no capítulo 3 com a TCO. Primeiramente, reforçemos que a metafísica é pensada aqui, em sentido primário, como um modo e um ambiente de *experiências* próprio a todo corpo humano-em-si, desde a origem da humanidade até o presente, e enquanto houver um *homo sapiens* sobre a Terra. Isto nos possibilita não confundir a coisa mesma com “suas” representações dogmáticas, e ganhar uma perspectiva aumentada sobre o problema. Assim, quando lidamos com a ruptura (exotérica, no discurso público) entre a modernidade e o mundo sobrenatural, devemos observar que o “sobrenatural” neste caso, em primeiro plano, centre-se no Deus-Um judaico-cristão, a ideia representacionista que informou estruturalmente a forma de viver e pensar do Ocidente por quase dois milênios, ou seja, é uma “sobrenatureza” que já nasce e se desdobra *dentro de um processo maior de negação da sobrenatureza*, de ordinarização ideológica dissimuladora da realidade múltipla da consciência e da consciência múltipla da realidade, um percurso que engloba a modernização como sua fase final – o *processo de civilização* dos últimos (cerca) de 12 mil anos, iniciado com o neolítico e a instauração das primeiras *estruturas de poder e divisões sociais* entre alguns povos da antiga Anatólia, do Oriente Médio e do norte africano, momento em que a relação ao espiritual, ao outro âmbito do corpo e do real – a alteração de consciência e a experiência psicodélica –, começou a se tornar, nesses povos, objeto de controle e representação hierárquica, objeto do *segredo público/social* (segredo de elite). Isto nos deixa ver como ambos, mono-idealismo (monoteísmo) e mono-materialismo, são tempos *internos* à marcha ideológica maior da civilização, internos ao processo antimetafísico-dogmático de *ocultação da metafísica* – ou dizendo o mesmo, à História. A 'negação' da realidade sobrenatural, nesse sentido ampliado, tem no discurso antimetafísico Humano exotérico (para o qual o mundo dos espíritos não existe, ou “existe menos”) apenas sua versão terminal, tendo passado por várias caracterizações na última dezena de milhares de anos. Na Grécia Antiga, por exemplo, ainda antes do surgimento do

monoteísmo, a 'negação' significará o controle estatal-sacerdotal da mitologia unificadora do povo grego, a fim de impedir o descentramento da substância social e o retorno à “barbárie” não civilizada, não cultivada. O povo terá então, em cultos oficiais como os Mistérios Eleusinos, a oportunidade de alterar a consciência – ou, na linguagem tradicional, ser *iniciado* – com chás psicodélicos fornecidos pelo poder (no caso da cerimônia de Elêusis, essa poção era o *kykeon*, do qual voltaremos a falar), mas não poderá, sob *pena de morte*, falar publicamente a respeito da experiência, bem como não terá, via de regra, acesso aos conhecimentos botânicos, farmacológicos, culinários e procedimentais da alteração. Logo, mesmo que os gregos em geral tenham gozado de algum acesso à psicodelia uma vez ou outra na vida, ele estava, na teoria e (quase) na prática, controlado e (no elementar) segredado pela representação, o que para nós já configura um contexto antimetafísico (que os gregos tenham tido acessos alternativos à psicodelia, isso não muda o fato desse programa ideológico de segredo e controle social). No processo histórico, da Antiguidade à Modernidade, passando pela chamada Idade Média e pela Renascença, a negação do real virtual unicamente se aprofundou, ou em outros termos, os modernos, ao se constituírem como uma tal “realização” da Humanidade, *deram sequência* ao percurso mais amplo de aprisionamento mental das populações na atualidade/ordinariedade.

Para termos clareza sobre o significado da contradição moderna – o porquê da necessidade de negar a sobrenatureza, algo que, como vimos, não tem nada a ver com a racionalidade e as ciências naturais –, nossa problematização começa então por uma inexorável *questão de forma*. Se o “mundo sobrenatural” religioso institucional alvo da crítica iluminista é um elemento em um processo maior que já se dava, de diferentes maneiras e gradativamente, pela exclusão (*lato sensu*) da metafísica, devemos *repensar* o significado dessa negação em relação às culturas realmente *não excludentes* do mundo sobrenatural, aquelas nas quais a experiência psicodélica *não é um segredo social*, não é culturalmente barrada, senão, ao contrário, é *a própria fonte dos valores nativos* (ou fonte nativa dos valores): as *sociedades primitivas*, ou como as compreendeu Pierre Clastres, *sociedades contra o Estado*.<sup>151</sup> Ou seja, mais profundamente, a contradição que “tem lugar” definitivamente com as revoluções iluministas não é entre as sociedades modernas e as sociedades metafísico-dogmáticas (poder eclesiástico/absolutista), pois esta é uma ruptura interna ao processo civilizador (um novo e terminal grau de negatividade), e o ponto é que, quando a ruptura é mentalmente produzida, o que faz (tenta fazer) é levar a termo a *ruptura maior entre civilização (Um) e primitividade (Múltiplo), entre as sociedades de Estado (sejam antigas, medievais ou modernas) e as sociedades primitivas*. Assim, a contradição é moderna, mas ela o é na medida em que a modernidade é o momento derradeiro de todo o processo civilizador, de maneira que, ao afirmar a irrealidade ou “menos-

---

<sup>151</sup> CLASTRES, 2012.

realidade” do mundo espiritual, apenas complementa, em um nível mais profundo, todas as formas de negação já empregadas por grupos de elite no avanço da civilização (do simples escondimento à perseguição de usuários), mesmo que ainda não fossem negações de existência, mas tentativas de controle, segredamento e obstrução da experiência psicodélica. Para facilitar o vocabulário, trata-se de não confundir, sob a premissa de que são todas elas sociedades tradicionais, as culturas *pré-modernas*, já envolvidas no processo de civilização, às culturas *não modernas*, a humanidade primordial, que é *toda uma outra coisa*. As sociedades primitivas são propriamente a diferença absoluta *contra* a qual se distingue a Humanidade moderna ao cortar relações com o “mundo espiritual” representado pelo monoteísmo dogmático pré-moderno, uma vez que, repetamos, esse monoteísmo ou complexo de monoteísmos é ele mesmo parte de um corte (no) simbólico que começou milhares de anos *antes*, quando alguns humanos e humanidades (culturas) começaram a 'deixar' de ser *índios* (primitivos).<sup>152</sup>

Considerando assim a humanidade *alheia* ao processo civilizador e a Humanidade (exotérica) *resultante* dele, o que está em questão são “duas” noções existenciais de humanidade (“duas” antropologias, ontologias humanas) tão radicalmente distintas entre si que na verdade *não há duas*, pois uma delas é uma ilusão, um auto-engano – o humano-em-si é de estados múltiplos *ou* de estado único, ou em outros termos, é o *índio* ou o *moderno*, estes nomes indicando, respectivamente, os humanos e culturas dinamicamente equilibrados na alternatividade experiencial entre física e metafísica, entre a consciência ordinária e a consciência extraordinária, e aqueles e aquelas baseados em exclusivo no modo e no ambiente ordinário, forçando a alteridade do corpo e do mundo à condição de um inconsciente, de uma consciência extraordinária sem experiência, inexperiente. Ou ainda mais simplesmente, pessoas e culturas *abertas* (porosas) e pessoas e culturas *fechadas* (tampadas) à realidade sobrenatural, humanos *de estados múltiplos* ou *de estado único* (ou privilegiado), sendo o processo de civilização entendido como a pretensa “zona de transição” entre uma coisa e “outra”.

Se a humanidade primitiva é para o pensamento moderno uma espécie de “ilusão superada”, “etapa inicial” na formação da “verdadeira” consciência humana, o que fazemos com a antropologia filosófica multi-materialista é reverter tautologicamente a contradição, a pretensão de realidade da ideologia: *jamais houve realmente* (i.e. ontologicamente, senão apenas ideologicamente, no engano mental performado) “transição” do multi-humano ao mono-humano, a 'consciência' civilizada é uma *falsa consciência*, um *simulacro de experiência* produzido pelo processo civilizador. O

---

<sup>152</sup> A noção de um passado indígena de toda a humanidade não estava ao alcance do próprio monoteísmo ou da mentalidade do séc. XVIII, mas o senso de superioridade da civilização não tardará a atualizar-se com o quadro de informações mais amplo construído desde Darwin, a partir do séc. XIX.

Humano ordinarizado da modernidade, produto último da civilização – a própria ideia, iniciada já no neolítico, de ter havido uma superação da primitividade –, é que é a grande ilusão, a grande mentira a ser superada pela *consciência-de-si* (ou *autoconsciência*) do primeiro e único humano, ou melhor, do *primeiro e múltiplo humano*: o índio. Este é um nome (“índio”) que se deve, como sabemos, à confusão mental dos invasores europeus que, chegando às terras que serão chamadas de América, teriam pensado haver chegado à Índia. Erro duplo: não só erra de gente e de lugar, como unifica o que, por definição, não é unificável. A impossibilidade de unificação do “índio”, não obstante, pode ser compreendida afirmativamente, se o que se quer visar é precisamente o humano que não cabe no Um, que *não é Humano*. Por “índio”, então, não remetemos diretamente (mas *sim* indiretamente) a qualquer conteúdo substancial (mental, cultural) determinado, ao que é objeto da etnologia, bem como não nos referimos necessariamente aos povos indígenas, mas ao múltiplo *corpo humano*, e no exato mesmo sentido, à *consciência humana*, à *consciência-em-si*.

Voltemos à noção multi-materialista formal de consciência-em-si (que em termos de conteúdo dissemos ser alucinação): ela é a meta-dinâmica (ou meta-psicodinâmica) alternativa entre as dinâmicas cerebrais (consciências, alucinações) ordinárias, atuais (Eu), e extraordinárias, virtuais (Outro), noção que, como vimos, é tão filosófica quanto medicinal. O primitivo é assim o corpo humano livre, na sua plenitude experiencial, em saudável exercício de ser (múltiplo), sendo a alteração, enquanto mecânica de virtualização e re-atualização da consciência, a (trans)forma de renovação e nutrição do material mental, o que atua para permitir seu fluxo, a vitalidade psíquica. Isto não é dizer, digamos assim, que todo índio é xamã (alguém especialmente dedicado à alteração e à relação entre os mundos), se sabemos que em sociedades indígenas p.ex. há a diferença entre xamãs e leigos, pessoas que mergulham na experiência psicodélica e pessoas ordinárias, satisfeitas em apenas sonhar dormindo. Ao que parece, sempre há humanos que se descobrem mais inclinados que outros à psicodelia, mas “a diferença entre o xamã e os leigos é uma questão de grau, não de natureza”<sup>153</sup>, porque a natureza-em-si da sociedade aberta, do elo social, é xamânica: o corpo social, em condições normais, altera a consciência coletivamente, isto é, *a sociedade altera a consciência coletiva*, no mesmo sentido em que a consciência de cada corpo se altera. Dessa forma, pensando a consciência do *corpo social*, a mentalidade coletiva, a partir de uma mecânica (que chamaremos) de *alteração de cultura* ou *alteração social*, concebemos a *cultura-em-si* como a *meta-dinâmica entre dinâmicas simbólico-sociais ordinárias (hábitos, práticas cotidianas) e extraordinárias (rituais, meta-práticas eventuais)*, sendo estas, as dinâmicas psicodélicas, entendidas como experiências da própria fonte substancial/essencial do valor (qualitativo), e no mesmo sentido, como performances coletivas de criação, transformação, fortalecimento ou destruição de práticas cotidianas, o que atua

<sup>153</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 322.

para renascer o caráter nativo, para renovar, flexibilizar e liberar o fluxo da significação coletiva da existência, a vitalidade psíquica da sociedade.

Com essas noções básicas de antropologia multi-materialista, podemos pensar a motivação do imperativo de negação da sobrenatureza, o porquê da civilização necessitar segregar, obstruir, controlar e finalmente afirmar, na modernidade, a inexistência ou a “menos-existência” do Outro mundo. O porquê dela necessitar, digamos mais, de um corpo *quimicamente determinado* em certa direção, mas não em outras. Ora, é para garantir mentalmente, através da instauração de uma *falta* ou *vazio ontológico* (ideológico) onde “havia” uma consciência extraordinária – i.e. através de uma *inconsciência* extraordinária –, a necessidade protética e compensatória da *representação como fonte dos valores*. Ou seja, é porque *a simulação do poder depende direta e necessariamente da dissimulação da psicodelia*, proposição que perpassa toda a nossa abordagem política. A fonte de *apresentação* (*delos*, manifestação) dos valores nativos, que é *acessível através do próprio corpo* (de *cada corpo* e do *corpo social*), é forçosamente dissimulada *para que* a representação dos valores possa ser simulada 'experencialmente', *para que* o poder se disponha como fonte dogmática dos (seus próprios) 'valores', sejam eles pré-modernamente, por exemplo, as mitologias de Estado e as leis dos reinos e das doutrinas religiosas, sejam eles modernamente a nacionalidade, a validade das leis, fronteiras, propriedades (pública e privada), dinheiro, o encanto das mercadorias etc., tudo o que compõe o “universo” simbólico da modernidade. 'Fonte de valores' e 'valores' que, à diferença da concretude empírico-experencial da psicodelia, da acessibilidade dos valores nativos, são em “si mesmos” absolutamente inacessíveis (inexperenciáveis, de impossível manifestação), porquanto *exclusivamente representativos, não apresentativos*. E isto não porque residiriam em algum ponto além do apresentável, como é o caso de entidades ou propriedades do mundo físico em si mesmo (natureza *qua* natureza), mas porque eles, ao contrário da realidade (natural e sobrenatural), *não têm “si mesmos”*, são o que chamaremos de *alucinações ruins* (ou em outros nomes, mitologias ruins, ideologias, feitiços, simulacros de verdadeiras alucinações e entidades mentais), definidas aqui no próprio sentido moderno, psiquiátrico, de “alucinação”, como *'percepções' ou 'experiências' sem objeto* – e é *através* dessas ilusões abstratas e centralizadoras que as pessoas civilizadas se relacionam no dia a dia consigo mesmas e com a natureza, a física ordinária; é essa rede de 'valores' ilusórios que faz as vezes de cultura.<sup>154</sup> Efetuando-se a ocultação da experiência psicodélica – isto é, reprimindo a consciência extraordinária e seu mundo como inconscientes, vetando o acesso à fonte dos valores nativos, à multiplicidade da experiência humana enquanto tal –, tem-se então condições

---

<sup>154</sup> Quanto a isto, é interessante comparar as “danças de apresentação” dos *xapiri* yanomami, os valores sociais que se apresentam cantando e dançando, com as ciladas de representação sofridas pelo personagem K. de Kafka no conto “Diante da Lei”.

mentais de gerar a falsa consciência Humana, de substituir a meta-dinâmica saudável entre as duas consciências, o equilíbrio psicológico da consciência-em-si, a auto-relação do corpo índio, por uma relação de dependência externa, que é a *má* meta-dinâmica divisória – que divide cada corpo e o corpo social – entre a consciência ordinária (Eu e cultura), que ficou “sozinha” no corpo ao perder-se de sua diferença interna (a Outra consciência e o Outro mundo, agora inconscientes), e a representação, a transcendência *não* imanente ao corpo, como um *pseudoOutro*, uma “metafísica” substituta, constituindo-se nisso a economia viciada da *servidão voluntária*.<sup>155</sup> A autodiferença do corpo substituída pela diferença entre o corpo e a ideologia. Se a cultura-em-si é, como dissemos, a meta-dinâmica entre as dinâmicas simbólicas ordinárias e extraordinárias, o processo civilizador se deixa ver como um processo radicalmente *anticultural* – e a “cultura” ou “realidade simbólica” da modernidade, enfim, como a anticultura, o anti-simbólico, a anti-humanidade –, ao barrar a auto-relação ontológica entre o Eu e o Outro da humanidade (entre as duas consciências) para dar lugar ao circuito patológico, à má meta-dinâmica entre a pessoa/cultura ordinária e as alucinações ruins da representação, à relação heteronômica que sujeita a consciência ordinária ao *pseudoOutro*. A diferença formal entre o índio e o moderno não é, nesse sentido, uma diferença entre duas formas, mas entre a *forma* (*multi-humanidade*) e a *deformação* (*mono-humanidade*). O processo civilizador, histórico, como processo formativo da Humanidade, é na realidade deformativo da humanidade (*desumanizador*). Que os Humanos (civilizados) tenham “deixado de ser” índios, isto significa assim que “deixaram de ser” humanos; mas que isto seja uma ilusão, significa que no fundo esse processo jamais se realizou positivamente, nenhum humano jamais deixou de ser índio, isto é, humano – tornou-se um *índio iludido*.

O que então podemos dizer das raízes da contradição, agora que sabemos o porquê? Como a apresentação nativa dos valores – a experiência psicodélica – foi “substituída” pela representação dogmática? Nos termos de Pierre Clastres:

As sociedades primitivas são sociedades sem Estado porque, nelas, o Estado é impossível. E entretanto todos os povos civilizados foram primeiramente selvagens: o que fez com que o Estado deixasse de ser impossível? Por que os povos cessaram de ser selvagens? Que tremendo acontecimento, que revolução permitiu a emergência da figura do Déspota, daquele que comanda os que obedecem? De onde provém o poder político? Mistério (talvez provisório) da origem.<sup>156</sup>

Trata-se, mais especificamente, da questão do *mau encontro*, formulada por Étienne de La Boétie em seu brilhante ensaio de psicologia das massas, o *Discurso da servidão voluntária*. O que de tão terrível e infeliz terá ocorrido, questionou-se La Boétie, para que os humanos, livres por natureza, tenham perdido a memória de sua condição primeira e o desejo de a ela regressar, e

---

<sup>155</sup> LA BOÉTIE, 1982.

<sup>156</sup> CLASTRES, 2012, p. 35-6.

tenham de tal (de)forma se acostumado a obedecer que terminaram por amar a servidão?<sup>157</sup> Mas La Boétie e Clastres só deram respostas parciais à questão, o primeiro se ocupando dos truques de manutenção do poder *após* a coletividade já estar doente (identificando o *hábito*, políticas de “*pão e circo*”, artimanhas de *discurso*, e o que ele considerou a mola mestra da dominação, a *rede de interesses pessoais* formada entre os serviços de um regime) e o segundo a abordando desde o ângulo inverso: em vez de considerar, como La Boétie, as técnicas de sustentação *depois* dessa emergência ruim, buscou responder, com a etnologia, o porquê dessa impossibilidade original *antes*, nas sociedades primitivas, identificando alguns mecanismos sociais descentralizadores como a *chefia sem poder* e a *recusa do trabalho alienado* (a desnecessidade da economia de mercado, nos termos de Marshall Sahlins), aos quais acrescentaremos por nossa conta, para ganho de complexidade, o *esfriamento do tempo* ordinário (em um sentido criticamente próximo ao lévi-straussiano) e a *desterritorialização do espaço* ordinário (em um sentido criticamente próximo ao deleuzo-guattariano). Mecanismos que contra-efetua, respectivamente, o Estado, o Mercado, a História e a Geografia política. Mas Clastres, apesar de ter deixado em aberto a questão sobre o que possibilitou a virada ideológica demarcadora de um 'antes' índio e um 'depois' civilizado, sugeriu a possível provisoriedade desse “mistério da origem” do poder e da divisão, além de nos propor esta formulação brilhante: o que fez com que o Estado deixasse de ser impossível?

Para endereçarmos diretamente esta questão com o multi-materialismo, precisamos primeiro operar sobre a ontologia social e política de Pierre Clastres, implicando nela a multiplicidade do real. O que sugerimos é que as sociedades primitivas são *sem* (ou *contra*, em termos clastreanos) *Estado, Mercado, História e Geografia política porque são sociedades de alteração, sociedades de estados múltiplos*, culturas-em-si, culturas enquanto tais. Que as sociedades primitivas sejam sociedades de alteração, isto é algo que podemos dizer, por exemplo, a partir dos números da antropóloga Erika Bourguignon: de uma amostra de 488 sociedades passadas e presentes – 57% das culturas etnográficas do mundo, segundo o *Atlas Etnográfico* de George Murdock –, 437 (90%) foram reportadas como essencialmente relacionadas aos estados alterados de consciência.<sup>158</sup> De modo geral, no âmbito acadêmico ou público Eric von Bribe (1855) e W. J. Hoffman (1888) estiveram entre os primeiros a estabelecer modernamente conexões entre práticas xamânicas e culturas ancestrais, seguidos, já no século XX, pelo teólogo Philippe de Félice, que em *Poções sagradas e intoxicações divinas* (1936) debruçou-se propriamente sobre a relação entre as espiritualidades primitivas e a utilização de alucinógenos. Richard E. Schultes apresentou, desde os anos 1930, as clássicas pesquisas que caracterizaram os estudos etnobotânicos, enquanto Mircea

---

<sup>157</sup> LA BOÉTIE, 1982.

<sup>158</sup> BOURGUIGNON, 1973.

Eliade (1951), em paralelo a Karl Narr e Nancy Auer (1959), reforçou o link entre práticas xamânicas e culturas ancestrais, todavia desprivilegiando a importância conceitual e metodológica de substâncias exógenas.<sup>159</sup> Então Gordon Wasson (1969), principal difusor da etnomicologia, seguindo o caminho proposto por de Félice, popularizou definitivamente a hipótese mais específica sobre o elo entre as origens das religiões e a ingestão deliberada de vegetais e cogumelos psicodélicos. Para um panorama mais amplo sobre culturas e alterações – sem considerar neste momento a diferença entre contextos abertos (primitivos) ou controlados/fechados (civilizados) –, cabe mencionar Robert Graves (1958), Huston Smith (1964), W. N. Pahnke (1966), Charles C. Tart (1969), Weston La Barre (1970), John Allegro (1970), Walter H. Clark (1971), Peter Furst (1976), Albert Hofmann e Carl Ruck (1978), que deram sequência e aprofundamento, de diversas maneiras, à abordagem de Philippe de Félice e Gordon Wasson. Nos anos 1980, ela foi bem exposta nos estudos etnobotânicos de Jonathan Ott (1986) e Terence McKenna (1988). Nas últimas décadas, cobrindo diferentes aspectos, momentos e prováveis cenários do uso de alucinógenos *e/ou* das práticas de alteração em si desde o paleolítico, apontamos para as pesquisas de Clark Heinrich (1995), Peter Kingsley (1995), Antonio Escohotado (1999), Dan Merkur (2001), Benny Shanon (2003), Eduardo Viveiros de Castro (2006), Paul Devereux (2008), Wouter Hanegraaff (2008), David Hillman (2011), Ralph Abraham (2011), Octavio Rettig Hinojosa (2014) e Richard Strassman (2014).<sup>160</sup>

Com base nisso, propomos que as mencionadas características sócio-políticas primitivas se relacionam diretamente à agência da multiplicidade de estados e realidades experienciais, ao fato de que nessas sociedades a experiência psicodélica não está barrada (o que, em si, não preclui a consideração de outros fatores também implicados no exercício desses e outros caracteres da primitividade). Podemos situar esta concepção, ou um esboço esquemático, problematizando algumas teorias sobre as sociedades primitivas, a começar pelas noções de 'sociedades afluentes originais', de Marshall Sahlins, e de 'sociedades contra o Estado', de Castres. O que motiva Sahlins é desmontar o preconceito civil segundo o qual os povos primitivos não teriam economia de mercado por incompetência técnica – a vida paleolítica seria muito dura, um esforço contínuo de trabalho pela sobrevivência, não cabendo nem descanso, nem excedente, nem tempo livre para “construir

<sup>159</sup> Eliade propôs que as práticas xamânicas baseadas em alucinógenos – o que chamou de “xamanismo narcótico” – fossem consideradas corrupções de práticas anteriores que dispensavam tal uso (ELIADE, 2002, p. 24). Ao contrário, a posição de Gordon Wasson (1969), fortalecida e evidenciada por diversos estudos nas últimas décadas, concebeu a não utilização de alucinógenos, mais condizente com processos de institucionalização e burocratização religiosa, como indício de corrupção de práticas metafísicas originais. A ideia de Wasson e a própria controvérsia em torno de um “xamanismo original”, de qualquer modo, podem ser suavizadas, visto que há culturas primitivas, p.ex. os povos San do sul africano, que (segundo o registro etnográfico, pelo menos, como diz David Lewis-Williams) alteram a consciência por meio da dança, independentemente de alucinógenos, sem que por isso sejam menos xamânicas, em sentido amplo.

<sup>160</sup> Inserimos apenas uma bibliografia indicativa dos referidos autores, respeitando a cronologia das publicações.



cultura”, somente suor e escassez.<sup>161</sup> Não obstante, apesar de todos os esforços, o primitivo “atinge os mais baixos níveis em termodinâmica – menos energia per capita por ano do que qualquer outro modo de produção. E em tratados de desenvolvimento econômico ele é condenado a apresentar o mau exemplo expresso pela chamada 'economia de subsistência’”<sup>162</sup>, o que, por sua vez, leva a outro preconceito comum, precisamente o contrário: que o índio seria uma criatura irremediavelmente ociosa, preguiçosa, indisposta ao trabalho, que mobilizaria permanentemente a totalidade de suas forças produtivas para conseguir um mísero mínimo necessário. Então, como dirá Clastres, “das duas uma: ou o homem das sociedades primitivas, americanas e outras, vive em economia de subsistência e passa quase todo o tempo à procura de alimento, ou não vive em economia de subsistência e pode portanto se proporcionar lazeres prolongados fumando em sua rede.”<sup>163</sup> Sahlins esclarece:

Pelo senso comum, uma sociedade afluenta é aquela em que todas as vontades materiais das pessoas são facilmente satisfeitas. Afirmar que os caçadores paleolíticos são afluentes é negar que a condição humana seja tragédia predestinada, com o homem prisioneiro de trabalho pesado caracterizado por uma disparidade perpétua entre vontades ilimitadas e meios insuficientes. Há duas formas possíveis de afluência. As necessidades podem ser “facilmente satisfeitas”, seja produzindo muito, seja desejando pouco. A concepção vulgar, de Galbraith, constrói hipóteses apropriadas particularmente à economia de mercado: as necessidades dos homens são grandes, para não dizer infinitas, enquanto seus meios são limitados, embora possam ser aperfeiçoados: assim, a lacuna entre meios e fins pode ser diminuída pela produtividade industrial, ao menos para que os produtos ou bens indispensáveis se tornem abundantes. Mas, há também uma concepção Zen da riqueza, partindo das premissas um pouco diferentes das nossas: que as necessidades humanas materiais são finitas e poucas, e os meios técnicos invariáveis mas, no conjunto, adequados. Adotando-se a estratégia Zen, pode-se usufruir de abundância sem paralelo – com baixo padrão de vida.<sup>164</sup>

Assim, a economia primitiva funciona para satisfazer as necessidades energéticas ordinárias, “é a vida como natureza que – com exceção dos bens consumidos socialmente por ocasião das festas – fundamenta e determina a quantidade de tempo dedicado a reproduzi-la”, e dessa maneira, “uma vez assegurada a satisfação global das necessidades energéticas, nada poderia estimular a sociedade primitiva a desejar produzir mais, isto é, a alienar o seu tempo num trabalho sem finalidade, enquanto esse tempo é disponível para a ociosidade, o jogo, a guerra ou a festa.”<sup>165</sup> Clastres compreende essas duas formas de afluência de maneira mais abrangente como duas formas gerais de sociedade, dois tipos de elo lógico entre humanos, as sociedades *sem* e *com* Estado. Mas que as primeiras sejam 'sem Estado', isto não é, como vimos, uma ausência ontológica, uma falta a ser preenchida, mas a agência de mecanismos sociais de contra-efetuação antecipada à emergência negativa do poder: a desnecessidade da economia de mercado é a recusa do trabalho alienado, a não existência do Estado é a chefia sem poder. Quanto a esta, é que nessas culturas “o chefe não dispõe

---

<sup>161</sup> SAHLINS, 2004.

<sup>162</sup> SAHLINS, 2004.

<sup>163</sup> CLASTRES, 2012.

<sup>164</sup> SAHLINS, 2004.

<sup>165</sup> CLASTRES, 2012.

de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obediência”, isto é, “o espaço da chefia não é o lugar do poder, e a figura (mal denominada) do 'chefe' selvagem não prefigura em nada aquela de um futuro déspota.”<sup>166</sup> É ele, enquanto tal, quem deve à sociedade, não a sociedade que o deve.

Operemos então, primeiro, sobre esses dois caracteres das sociedades primitivas, a de serem afluentes originais e contra o poder. O que sugerimos é que as sociedades primitivas são gentes sem fê, nem lei, nem rei, como reforçou Clastres, e suas necessidades materiais são finitas e poucas, como viu Sahlins, porque são sociedades de atração de consciência. São contra o Estado porque não barram a relação entre os modos de consciência e apresentações do real, logo não carecem de representação para se auto-organizar mentalmente, para gerar valores sociais, a substância ética da coletividade. A cultura, como diz Davi Kopenawa sobre seu povo, os yanomami, são “as coisas que Omamê nos ensinou e que continuamos a fazer”<sup>167</sup>, e o acesso aos ensinamentos de Omamê acontece através da alteração de consciência, na experiência psicodélica. Se a sociedade exerce a multiplicidade ontológica que lhe é inerente e renova e reconstrói seus valores na experiência de seu Outro imanente, não precisa se submeter ao pseudoOutro da representação, não carece das alucinações ideológicas provindas de um poder separado. A figura do chefe primitivo é sem dúvidas um dos mecanismos de contra-poder, mas se a sociedade não depende dele para se auto-organizar espiritual e existencialmente, é justamente porque ela tem acesso livre aos planos metafísicos dos valores.

No mesmo sentido, tais sociedades são 'Zen' (contra o Mercado) porque têm acesso à riqueza espiritual da própria natureza (em sentido amplo), não estão privadas dela, são *consubstanciais à riqueza* – esta é um ponto de partida, não de chegada. Usando a terminologia de Viveiros de Castro, isto é dizer que, pela riqueza da própria (múltipla) experiência, as sociedades primitivas têm *suficiência intensiva*, não precisando produzir e consumir a alucinação ruim da mercadoria – a imagética do capitalismo – para gozar o valor, i.e. não têm *necessidade extensiva*.<sup>168</sup> Se desejam

---

<sup>166</sup> Clastres segue: “[e]ssencialmente encarregado de eliminar conflitos que podem surgir entre indivíduos, famílias e linhagens etc., ele só dispõe, para restabelecer a ordem e a concórdia, do *prestígio* que lhe reconhece à sociedade. Mas evidentemente *prestígio* não significa poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra: não para arbitrar entre as partes opostas, pois o chefe não é um juiz e não pode se permitir tomar partido por um ou por outro, mas para, armado apenas de sua eloquência, tentar persuadir as pessoas da necessidade de se apaziguar, de renunciar às injúrias, de imitar os ancestrais que sempre viveram no bom entendimento. Empreendimento cuja vitória nunca é certa, aposta sempre incerta, pois *a palavra do chefe não tem força de lei*. Se o esforço de persuasão fracassa, então o conflito corre o risco de se resolver pela violência e o *prestígio* do chefe pode muito bem não sobreviver a isso, uma vez que ele deu provas de sua impotência em realizar o que se espera dele.” (Grifos do autor)

<sup>167</sup> KOPENAWA e ALBERT, 2013, p. 520.

<sup>168</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2011.

pouco e trabalham pouco a matéria *ordinária* – se são um mundo “onde muito pouco é necessário, quase tudo é suficiente”, em vez de um mundo “onde tudo é necessário, nada é suficiente”<sup>169</sup> – não é porque não desejam ou desconhecem o que são riquezas, mas porque têm diretamente a experiência alucinatória da abundância e da exuberância de valor. E não só com a psiquê extraordinária, que acessa a própria fonte de emanção da riqueza, mas também com a psiquê ordinária, que, enquanto ontologicamente não menos alucinatória do que a Outra consciência, e eventualmente bebendo em sua fonte, já se relaciona à natureza cotidiana sobrenaturalmente. O trabalho/produção – se é que podemos utilizar estes nomes, vista a diferença em relação à ideia civilizada de trabalho – volta-se para fazer o bastante à vida como natureza (necessidades energéticas ordinárias) porque a vida como sobrenatureza (a energia espiritual, o gozo do valor) é o que é ser humano, é a experiência-em-si da realidade, a experiência dos múltiplos estados. O que significa, inversamente, que *o poder necessita barrar os corpos da relação imediata à riqueza* – precisa impossibilitar o acesso à fonte sobrenatural dos valores e assim desencantar/empobrecer a (experiência da) natureza – *para situar o imperativo categórico de que se trabalhe para “tê-la”*, de que se modifique (no fundo, de que se destrua, nadifique) o mundo natural para fazer e consumir o simulacro do que é verdadeiramente de graça.

A relação direta entre as práticas psicodélicas e a desnecessidade existencial de valores (anti)sociais de Estado e econômicos de Mercado fica clara com a dupla escolha terminológica de Kopenawa para traduzir, em português, a noção yanomami de *wixia* – o sopro vital com o qual o xamã sopra o pó alucinógeno da árvore Yãkoana no nariz de um noviço ou outro xamã –: ele diz “força” e “riqueza”.<sup>170</sup> É por essa *força* e essa *riqueza*, elementos espontâneos do livre exercício da multiplicidade experiencial humana, que as sociedades primitivas são, respectivamente, contra o Estado e contra o Mercado. Mas a alteração também implica uma relação ao tempo *contra a História* e uma relação ao espaço *contra a Geografia política*, uma outra forma de interface simbólica em relação à natureza espaço-temporal (ou melhor, uma forma à distinção de uma de-forma). Foquemos primeiro no caráter das sociedades primitivas pelo qual elas não são sociedades históricas. A ideia de 'sociedades frias' (não históricas) à diferença de 'sociedades quentes' (históricas) foi proposta por Claude Lévi-Strauss. As primeiras, segundo ele, seriam “estacionárias”, atuariam para subordinar deliberadamente a história ao “sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos”<sup>171</sup>, enquanto as segundas seriam cumulativas por deixarem a história correr seus efeitos, encontrando nela “o motor de seu desenvolvimento”.<sup>172</sup> Por um lado,

<sup>169</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2011.

<sup>170</sup> KOPENAWA e ALBERT, 2013, p. 612.

<sup>171</sup> LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 108.

<sup>172</sup> *Idem.*

podemos admitir, junto a Lévi-Strauss, que nas sociedades primitivas a experiência do tempo *ordinário* é fria e nas civilizações essa experiência é quente, mas por outro lado devemos rejeitar a noção lévi-straussiana de que seriam, as primeiras, sociedades “estacionárias”, ou de que elas estariam tão sujeitas à história quanto as segundas e por isso “se enganariam” ao tentar “escapar” dela (a história) “subordinando-a”. O que acontece não é, em princípio, qualquer coisa que se assemelhe a uma resistência ideológica, a um desejo de permanecer parado diante da força incontornável de um tempo histórico. Se compreendermos a relação humana ao tempo-em-si (i.e. à natureza-em-si em suas diferentes dimensões de temporalidade), multi-materialisticamente, como a *meta-dinâmica alternativa entre dinâmicas temporais ordinárias (no tempo físico cotidiano) e extraordinárias (no tempo do sonho)*, vemos que a frieza da temporalidade ordinária primitiva – a não acumulatividade histórica – deve-se à quentura intensiva da experiência psicodélica do tempo das origens, *tempo das transformações*, como o chamará o próprio Lévi-Strauss em outro lugar. Não o tempo abstrato de uma eternidade imóvel, uma unidade indiferente, como é pensado o tempo de origem nas cosmologias civilizadas (sobretudo monoteístas), mas um tempo em que *tudo é novo o tempo todo*, tudo “ainda” nem começou, é diferença infinita, acontecimento em estado puro. A alteração, enquanto virtualização e re-atualização da consciência, mecânica de flexibilização e de fluxo mental, a cada vez *dissolve toda acumulação histórica* (pessoal e coletiva), dando um certo *reset* na experiência da atualidade e permitindo a renovação e o frescor dos valores (isto pode ser entendido neurologicamente como o mencionado desfazimento de padrões conectivos enrijecidos, massantes, subcriticalizados). Se o tempo ordinário das sociedades de alteração é frio, não é porque elas estariam “forçando a barra” para não se transformar, não é porque quereriam se agarrar a uma imobilidade, mas ao contrário, porque *não deixam – e não querem deixar – de se transformar*. Dessa forma, se, como diz Clastres, o surgimento negativo do Estado “traçou uma indelével linha de separação além da qual tudo mudou, pois o Tempo se torna História”<sup>173</sup>, o que ocorre aí não é a agência espontânea de uma força implacável, mas, isto sim, o produto de uma grande forçada de barra, que é a barragem da experiência extraordinária do Outro tempo e a consequente prisão da experiência na atualidade. A simulação do tempo da representação, que absolutiza (exotericamente) a realidade atual, não teria lugar na mentalidade humana se não fosse pela dissimulação do tempo do sonho. *São as sociedades civilizadas que, “esfriando” (resistindo ideologicamente a) o tempo metafísico, são estacionárias*, isto é, começaram a acumular porque deixaram de se transformar e se renovar, começaram a esquentar o tempo ordinário (a *ordinarizar* o Tempo, fazendo-o História) porque esfriaram forçosamente o extraordinário.

E por fim, as sociedades primitivas, como culturas-em-si (sociedades de alteração), são

---

<sup>173</sup> CLASTRES, 2012.

sociedades sem território, porque o Território, como o Estado, a História e o Mercado, é uma categoria ideológica, uma alucinação ruim. São sociedades contra a Geografia política, contra a apropriação (o *nomos* soberano, a *grafia* representativa) do espaço ordinário. A 'desterritorialização' é uma noção de Gilles Deleuze e Félix Guattari, mas a concebemos (ao mesmo tempo em que nos servimos dela) de maneira distinta. Para eles, diferentemente do senso comum, a emergência do Estado não é um grande movimento de territorialização, mas de desterritorialização, porque deslocaria as sociedades primitivas de sua relação ao território, sobrecodificando-as na organização administrativa, fundiária e residencial da civilização. Mas de nossa parte, pensamos que o vínculo primitivo à terra, a relação de imanência ao espaço como lugar, é uma relação *não territorial*, porque não se trata, como pensam Deleuze e Guattari, de uma “unidade imanente da terra como motor *imóvel*”<sup>174</sup>, mas como terreno móvel, crítico, transiente, e assim o *socius* primitivo não é a “única máquina territorial no sentido estrito do termo”<sup>175</sup>, senão *ao contrário*, é a única máquina não territorial, ao passo em que o (anti)*socius* de Estado é que é a única máquina territorial no sentido estrito do tempo – em diferentes fases, do começo ao fim da civilização, dos Estados e poderes antigos aos modernos. Como dar conta dessa contrariedade? Partamos de pensar positivamente a relação primitiva ao espaço, à forma multi-materialista, como a *meta-dinâmica alternativa entre dinâmicas espaciais ordinárias (do espaço físico cotidiano) e extraordinárias (dos ambientes virtuais dos espíritos)*. A experiência psicodélica dá vista para o mundo sobrenatural de onde saem os seres e sentidos que permeiam a relação espiritual ordinária (pessoal e coletiva, Eu e cultura) à terra, ou seja, a significação da atualidade espacial, a valoração espontânea do ambiente natural, resulta da mecânica autodiferencial da alteração de consciência (como vimos com o Brasil primitivo dos yanomami). Assim, *o corpo (cada corpo e o corpo social) primitivo tem sua própria mecânica de flexibilização e deslocamento em relação ao espaço ordinário*, e é desse Outro ambiente, dessa terra em transe, que vêm a imagética e as ideias/espíritos que compõem a experiência simbólica do plano natural, os significados que fazem o espaço físico significativo – que fazem dele um *lugar*, enquanto espaço espiritualmente concreto. A consciência ordinária, em realizar a incorporação (em ser ela mesma uma incorporação), por meio da alteração, do mundo espiritual no mundo natural, *já* se relaciona a uma espacialidade alterada, ao sonho do espaço, ao espaço como Outro – ela, a consciência ordinária, é um virtual atual, um extraordinário ordinário, que alucina a natureza, que em ato (em ser consciente *de* algo na realidade natural) transforma o real natural em real extraordinário, personificado, dotado de psiquismo e intencionalidade (a não ser, como vimos, no modo inumano de conhecê-la). A geografia primitiva – ou simplesmente, sem *grafia*, o mapeamento

---

<sup>174</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2003, p. 143. Grifo nosso.

<sup>175</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2003, p. 143.

simbólico humano, a localização mental/alucinatoria na natureza – é composta de *dreamscapes*, “paisagens de sonho”, na expressão de Paul Devereux<sup>176</sup>, e nesses lugares, na realidade ordinária humanamente experienciada, o território estatal (como o Brasil moderno) não passa de abstração alienígena.

Mais amplamente, esta abordagem nos ajuda a evitar um erro cometido por vários críticos do capitalismo, de Karl Marx a Alain Badiou, passando por Deleuze e Guattari: a ideia de uma capacidade (ou “virtude”, para Badiou) universalista 'dessacralizante' ('desterritorializante') *inerente ao capitalismo*, uma tal potência de erradicação de limites exteriores que dissolveria toda e qualquer petrificação cultural, colocando em fluxo perpétuo os sistemas estacionários dos povos tradicionais (como disse Marx no *Manifesto*, que “faz tudo o que é sólido desmanchar no ar”). Ora, mas na verdade *é a sacralização da natureza – a alteração de consciência e a experiência psicodélica – que é a pura plasticidade, que desmancha no ar toda e qualquer solidificação cultural, que coloca em fluxo contínuo os sistemas culturais*. Novamente, precisamos não confundir as sociedades tradicionais *não* modernas (primitivas) às sociedades tradicionais *pré*-modernas (civilizadas, relativas a outro sentido de 'tradição' – do Um, não do Múltiplo): o que Marx chamou de “sólido” são culturas já (de)formadas, subcriticalizadas pelo processo civilizador. A passagem supostamente virtualizante da *pré*-modernidade estacionária à modernidade plenamente capitalista não é uma verdadeira transformação, mas um passo interno à História: é a *globalização do território* como desdobramento e disseminação histórica do Um.<sup>177</sup> Por mais paradoxal que isto pareça a alguns pensadores, o que esse movimento (a passagem da *pré*-modernidade à modernidade plenamente capitalista) mobiliza não é outra coisa senão a *tentativa de petrificação, fechamento, enraizamento final da terra*, uma teleologia da pedra, que em nenhum sintoma fica tão visível quanto na epidemia contemporânea da depressão, da desanimação profunda. Que o capitalismo venha a parecer portar características ontológicas próprias à viagem psicodélica, mas inversamente como “virtualidade” dessacralizante que dissemina o encantamento patológico das alucinações mercadológicas (o que Marx chamou de as “propriedades metafísicas” da mercadoria) e os demais valores civilizatórios, o que isto significa é que o simulacro da psicodelia (apresentativa) pelo poder (representativo) chegou à quase perfeição na/enquanto modernidade. Mais profundamente, o que escapa aos mencionados pensadores é que *a modernidade estatal-capitalista tem sim realmente um limite exterior, um Além interdito, que necessita ser ocultado a todo custo e policiado a todo tempo*, ou do contrário o teatro da soberania territorial se desfaz, a apropriação do espaço não tem lugar, porque *a alteração,*

---

<sup>176</sup> DEVEREUX, 2013.

<sup>177</sup> Nesse sentido, por exemplo, o 'internacional' e o 'transnacional', ou qualquer instância de poder pública ou privada não limitada a um território estatal/nacional em específico, *não são não nacionais* (não estatais, não territoriais) como realmente é o espaço simbólico das relações primitivas, são o poder territorial *desdobrado*.

*ela desterritorializa sem reterritorializar*: esse Além é a realidade psicodélica dos espíritos, o verdadeiro Outro virtual e virtualizante, que assim o é no ponto mesmo em que é divino, encantado, realmente alucinatório.

Em resumo, considerando tais carecterísticas sócio-políticas primitivas (a ausência de Estado, Mercado, História e Geografia política, que é, pelo afirmativo, a ontologia social, econômica, temporal e espacial da sociedade humana), o que dizemos é que em sociedades onde a alteração de consciência não é ocultada, onde a meta-dinâmica entre física e metafísica – a multiplicidade do real – não é controlada e/ou bloqueada, não há lugar para a estruturação de divisões sociais (entre representantes e representados, as elites que mandam e os servos que obedecem), *não há 'condição de possibilidade' para a emergência negativa do poder*, porque a alteração descentra tendências de poder ao mesmo tempo em que fortalece e renova originalmente a substância ética da sociedade, a comunidade intensiva. A partir daí podemos enfim responder apropriadamente a pergunta de La Boétie e Clastres sobre o mau encontro, o *start* do processo civilizador: o fez com que o Estado deixasse de ser impossível? Nossa tese só pode ser essa: o que abre o espaço mental para a emergência de um poder separado e uma sociedade de classes é antes de tudo a *perda da relação direta – por parte dos corpos e do corpo social – aos estados alterados*, a perda da relação direta à fonte nativa dos valores (o que inicialmente, em alguns casos, não será uma perda – senão um controle – da experiência sobenatural mesma, mas mais tarde será, com o fim da Antiguidade e os desdobramentos da era cristã). Isto é assim porque é na relação à metafísica, além da relação dialógica e sincrética entre si, que os povos se auto-relacionam existencialmente em termos simbólicos. Digamos melhor, é preciso que o gênero da sociedade, por quaisquer razões, perca contato imediato ao mundo espiritual, *à exceção de um grupo exclusivo* que continue a relação “em seu nome”, segredando conhecimentos botânicos/farmacológicos e exercendo controle sobre as narrativas simbólicas; um grupo que, assim, já não corresponda ao gênero da sociedade, mas que seja como que dentro e fora dela ao mesmo tempo. Se a sociedade, de outra forma, não perde a relação direta, sem mediação no poder, isto não significa que forças de centralização (tendências de hierarquização) não possam atuar em determinados momentos e situações, como etnograficamente é sabido, mas que elas não chegam a se estabelecer em definitivo, são condensações ou cristalizações periódicas que se desfazem em fluxos maiores.<sup>178</sup> Quando (ou enquanto) a sociedade perde a relação direta é que a estruturação do poder e da divisão social pode ter lugar como *estruturação social do segredo*.<sup>179</sup> Uma questão de conhecimento, portanto: *o poder nasce quando o segredo é politizado e*

<sup>178</sup> SZTUTMAN, 2012.

<sup>179</sup> Ou, também se pode dizer, como *mistificação da psicodelia*, pois como vimos, etimologicamente o “místico”, o conhecedor de mistérios, é aquele que *mantém a boca fechada*, que segreda a realidade experiencial do Outro mundo, *além* do problema da infabilidade.

*se torna, como segredo público, a base do elo social.* A sociedade, que era indivisa, passa a se dividir entre aqueles que *sabem* e aqueles que *não sabem, mas que sabem que alguém sabe* “em seu nome”, em nome da sociedade. O gênero da sociedade, em função da perda da relação direta e assim pela carência mental de representação, torna-se a *multidão*, a *massa*, enquanto o grupo dentro/fora, em função da *relação* entre acessar a psicodelia e ao mesmo tempo negar o acesso ao gênero da sociedade (“ter olho em terra de cego”), vira classe dominante. Da sociedade indígena (que é a sociedade-em-si), chega-se à divisão hierárquica entre sociedades secretas (comunidades iniciáticas de elite) e o gênero da sociedade (que agora é massa). Pois o segredo, como disse Georg Simmel, “oferece, por assim dizer, a possibilidade de que surja um segundo mundo junto ao mundo patente, e de que este sofra a influência do outro.”<sup>180</sup> Este 'Outro mundo' gerado pela ocultação (do verdadeiro Outro mundo), como sistema político-ideológico, é o que chamamos de pseudoOutro, a 'metafísica' protética da representação. O que dizemos, assim, não é que há uma relação direta entre saber e poder, mas *entre segredo e poder* (dialética de saber e não-saber). Quando o corpo humano – novamente: os corpos e o corpo social – perde a autonomia na relação à sobrenatureza, a ilusão da mediação no 'segundo mundo' da representação pode se estabelecer: cai-se no circuito patológico da dívida infinita com aqueles que nos dão uma imagem distorcida da consciência extraordinária que ignoramos – que viemos a ignorar, a praticamente esquecer – já existir dentro de nós, que já *nos* é. Sugerimos, portanto, um elemento inaudito de teoria da origem do Estado/poder/representação, *em relação* ao qual abordamos (má) dinâmica de consolidação dos demais caracteres sócio-estatais, como a centralização política, a estratificação social, o urbanização, a especialização econômica e o conformização religiosa. Um elemento que, como dito, divide a sociedade entre os que sabem e os que sabem que outros sabem “em seu nome”, o que implica o paradoxo do segredo público: “que a posse de um segredo deve ser conhecida, mas seu conteúdo ignorado”<sup>181</sup>, ou seja, deve haver à base do poder representativo, para garantir a aderência psicológica da servidão voluntária, um ardiloso jogo, sempre dúbio e parcial, entre *mostrar e esconder*. Se o segredo político não é público, não obstante seja segredo, não tem qualquer eficácia sobre o mundo. A consideração de tal dubiedade é indispensável para a compreensão da História da civilização.

---

<sup>180</sup> SIMMEL, 2009, p. 235.

<sup>181</sup> BLAKELY, 2012, p. 50.



### Genealogia da ocultação

Situemos agora uma problematização excursiva que diremos uma *genealogia da ocultação*, uma investigação genealógica de *desocultação da metafísica*. O que propomos é uma pequena anti-História, um esboço descritivo da relação – ou da construção da não relação – entre a humanidade e a alteração de consciência através do tempo, tendo em conta o estabelecimento e o curso das sociedades neolíticas e pós-neolíticas. Como é de se esperar, ele não será nem de longe exaustivo, mas nos deixa situar alguns pontos importantes.<sup>182</sup> Entre eles, a principal questão que queremos colocar e pensar, à qual chegaremos ao final, diz respeito ao porquê de falarmos até aqui em uma modernidade *exotérica*, uma imagem pública do último tempo da civilização: porque, em primeiro lugar, a modernidade é secreta, é *esotérica*.

Façamos então esse pequeno percurso, começando pela devida questão: o que é o neolítico? O arqueólogo Gordon Childe foi o primeiro a utilizar a noção de uma 'revolução neolítica' (nos anos 1920), para caracterizar “a revolução pela qual o homem deixou de ser puramente parasitário [sic] e, com a adoção da agricultura e da criação de gado, tornou-se um criador emancipado [sic] dos caprichos de seu ambiente.”<sup>183</sup> Desde os anos 1960, porém, sabe-se que tal revolução foi na verdade algo que precisou de alguns milhares de anos para se concretizar. Da espiritualidade, Mircea Eliade, na esteira de Childe, propôs que nesse processo “a domesticação das plantas ocasionou uma situação existencial antes inacessível; ela por conseguinte serviu de estímulo a criações e inversões de valores que modificaram radicalmente o universo espiritual do homem pré-neolítico”<sup>184</sup>. Uma ideia bastante aceita, em variações, até o final do séc. XX – a de que as mudanças espirituais teriam sido consequências de mudanças prévias na estruturação da vida ordinária. Contudo, principalmente nos últimos 20 anos, a pesquisa de alguns sítios arqueológicos que datam inicialmente do neolítico pré-cerâmico, como Göbekli Tepe (minimamente 11,6–9,3 mil anos atrás), Çatal Höyük (9,5–7,7), Çayönü (9,5–8,6) e Nevalı Çori (10,4–10), vem colocando tais assunções, em alguma medida, de cabeça para baixo. Göbekli Tepe, localizado na Alta Mesopotâmia, é o mais significativo, ao ponto de ser dito o sítio arqueológico mais importante do mundo por David Lewis Williams. Além de ser o mais antigo ligado ao neolítico, construído ainda por povos caçadores-coletores que transitavam

<sup>182</sup> Retomando o que dissemos no capítulo 3, trata-se de uma explicação diferente ao que Carhart-Harris chamou de “gravitação a um estado de leve sub-criticalidade”, a centralização (ordinarização ideológica) da consciência ordinária e a correlata supressão (inconscientização) da consciência extraordinária.

<sup>183</sup> Cf. ELIADE, 1978, p. 56.

<sup>184</sup> ELIADE, 1978, p. 58.

na região<sup>185</sup>, foi o único, durante os mais de dois mil anos em que foi frequentado, destinado exclusivamente para fins metafísico-rituais.<sup>186</sup> Suas esculturas e pilares megalíticos compõem, até onde se sabe, o primeiro “templo” ou santuário de pedra, milhares de anos anterior às construções de Stonehenge e das pirâmides egípcias. Tudo indica que era um grande centro regional onde sociedades anteriormente distintas se imiscuiram em função de certos rituais, o que pode ser dito pela inexistência de quaisquer indícios de construções residenciais, pela complexidade física do empreendimento, provavelmente envolvendo centenas de pessoas, e pelo fato de que, nos milênios seguintes, assentaram-se na região de Göbekli Tepe as primeiras comunidades agrícolas e criadoras de animais, entre elas os sítios citados.<sup>187</sup> De fato, estudos biomoleculares sugerem que o trigo foi originalmente domesticado nas proximidades do templo, possivelmente por demandas resultantes da aglomeração.<sup>188</sup>

Apesar de que pouco esteja claro sobre as razões que levaram à edificação do santuário, sendo imprescindível considerar uma gama de outros fatores (por exemplo as múltiplas consequências da virada do Pleistoceno ao Holoceno, com o fim da última era do gelo), dois pontos se destacam no coração dessa mudança de mentalidade: em relação à metafísica, vemos os primeiros indícios da passagem, nessa(s) sociedade(s), de práticas xamânicas à clássica tríade templo-culto-sacerdote; e em relação à vida ordinária, ocorre a passagem de sociedades supostamente igualitárias a um cenário com alguma estratificação, especialização e hierarquização social, sem o qual a construção do templo não teria sido possível. A aporia escavada em Göbekli Tepe consiste em praticamente inverter a relação de causa e efeito entre vida ordinária e vida metafísica suposta pela maioria dos teóricos da transição para o neolítico até pouco tempo: *mudanças espirituais* fizeram possíveis, ou ao menos acompanharam desde os primeiros impulsos, as mudanças na estrutura e na noção da vida ordinária que caracterizarão o neolítico. Esta é uma ideia que, ainda nos anos 1990, antes da descoberta de Göbekli Tepe, Jacques Cauvin já havia proposto em *Nascimento das divindades, nascimento da agricultura*, sob o argumento de que nesse momento teriam surgido os primeiros deuses e deusas antropomórficos.<sup>189</sup> Outros pesquisadores sugerem, latourianamente, que é o caso de falarmos em uma mutação recíproca entre plantas e humanos, pois a domesticação de plantas deve ter sido antecedida por um tempo considerável de manipulação de grãos selvagens, o que muito provavelmente envolveu os povos ligados à construção e à utilização ritual de Göbekli

---

<sup>185</sup> A ideia de que Göbekli Tepe foi construído por grupos primitivos da região é obviamente nebulosa, mas é a posição arqueológica atualmente paradigmática. Novamente, escolhemos a hipótese conservadora por ela ser suficiente para extrairmos a discussão que nos importa no momento. Em outro texto veremos possibilidades alternativas.

<sup>186</sup> SCHMIDT, 2010.

<sup>187</sup> SCHMIDT, 2010, p. 240.

<sup>188</sup> HODDER, 2010, p. 18.

<sup>189</sup> CAUVIN, 2000.

Tepe.<sup>190</sup> Esta última possibilidade – a mudança recíproca entre vegetais e humanos – é interessante por nos deixar vislumbrar um elemento ainda não trazido ao debate: uma vez que, como veremos, as divindades da agricultura se mostrarão, milênios depois, íntima e secretamente conectadas a fungos psicoativos típicos de cereais, a exemplo do chamado ergot ou esporão-do-centeio (*Claviceps purpurea*), sugerimos que a relação a essas substâncias pode ter desempenhado um papel determinante em tais mudanças, quem sabe se contribuindo para formar um contexto metafísico próprio à cerealicultura. O tempo necessário à domesticação dos cereais pode ter sido o bastante para que os bolores, um terceiro elemento além dos humanos e cereais, também fossem em certo sentido domesticados, manipulados de maneira a eliminar ou diminuir as perigosas toxinas e maximizar os efeitos psicoativos, e domesticando de volta, assim, os próprios humanos, atuando como um agente formativo da mentalidade das sociedades agrícolas.

A Oeste de Göbekli Tepe, na Anatólia, Çatal Höyük foi um vilarejo inicialmente habitado mais ou menos no período em que o templo foi intencionalmente sorretado, depois de alguns séculos de aparente decadência. É o maior e mais preservado sítio neolítico, caracterizável como uma das primeiras “cidades”, onde aos poucos o forrageio foi convivendo com a agricultura e o pastoreio com a caça. Formado basicamente apenas por um aglomerado de casas (sem ruas ou edifícios explicitamente públicos), mas repleto de vários elementos indicativos de práticas e concepções religiosas, o vilarejo foi ele mesmo, por assim dizer, uma sociedade-templo, já situando a fronteira mental, antes inexistente, entre um 'dentro' e um 'fora' da civilização, a diferença emblemática entre a cidade humana e uma floresta não humana. Pois “uma existência sedentária organiza o 'mundo' diferentemente da nômade. O 'verdadeiro mundo' é para o agricultor o espaço onde ele vive: a casa, a vila, os campos cultivados.”<sup>191</sup> A imaginação espiritual de Çatal Höyük, pelo que se vê em diversos murais com cenas cúlitas, atribuía algum tipo de importância cosmológica essencial à figura do touro selvagem, o que levou Terence McKenna a propor que o culto ao touro se relacionava ao uso de cogumelos *Psilocybe* (portadores de psilocibina), posto que as fezes de ruminantes são o habitat preferido desses micélios.<sup>192</sup> Quanto a isso, vale observar que, enquanto cabras e carneiros foram domesticados logo no início da ocupação, a domesticação de gado, apesar dos (ou talvez justamente pelos) cultos e dinâmicas espirituais envolvendo-o, só aconteceu entre mil e dois mil anos depois.<sup>193</sup> De qualquer modo, para nosso propósito é particularmente importante notar uma tendência geral de mudança na relação à metafísica, onde se distingue um período inicial mais igualitário de um período posterior mais hierarquizado. Segundo Ian Hodder, especialista em

---

<sup>190</sup> HODDER, 2011, p. 116.

<sup>191</sup> ELIADE, 1978, p. 60.

<sup>192</sup> MCKENNA, 1991, p. 147-150.

<sup>193</sup> HODDER, 2011, p. 117.

Çatal Höyük, há razões para argumentar que durante os quase dois mil anos de habitação do vilarejo, “viu-se uma mudança gradual de um modo mais imagético a um modo mais doutrinário de religiosidade, o que também pode ser dito sobre o neolítico da Anatólia e do Oriente Médio em geral.”<sup>194</sup> A noção de “modos de religiosidade” é do antropólogo Harvey Whitehouse, sendo o primeiro modo, o imagético, composto de rituais de baixa frequência e alta intensidade (p.ex. práticas de alteração de consciência, possessão coletiva e rituais canibais), e o segundo, doutrinário, composto de ritualizações de alta frequência e baixa intensidade. Em nosso vocabulário, trata-se da mudança desde um modo *apresentativo* (ontológico) a um modo *representativo* (ideológico) de espiritualidade, de relação ao espiritual. Os sacerdotes de Çatal Höyük “desenvolveram cada vez mais estratégias doutrinárias por meio de formas discursivas derivadas de formas espirituais [experienciais] pré-existentes”<sup>195</sup>, o que andou lado a lado ao adensamento populacional e ao aumento da produtividade agrícola e da especialização laboral, além do estabelecimento progressivo de “uma nova forma de relação aos animais, menos em torno da equivalência e da troca com animais e espíritos de animais, e mais em função de interferência e controle.”<sup>196</sup>

Essas mudanças assentam o curso de vários povos e vilas no período seguinte, sedimentando a urbanização e engendrando os desdobramentos que resultarão nas formas antigas de vida e pensamento. O adensamento populacional, na correlação à ocultação da metafísica, começará a converter o gênero da sociedade na figura espiritualmente ignorante e carente da multidão. O afastamento entre os assuntos metafísicos e os assuntos cotidianos dará lugar ao que será conhecido posteriormente como distinção entre o sagrado e o profano. A emergência do Estado e da economia de mercado formará sistematicamente o imperativo do trabalho alienado, a ideia de propriedade, a regulação das trocas e a nova abstração simbólica do valor monetário, além da necessidade da resolução técnica (jurídica) de disputas como artifício mental de sustentação da unificação social face aos conflitos da socialização hierarquizada. À base de tudo isso se (de)formará a mentalidade de um humano que já não se vê mais como os outros (não civilizados), e no mesmo sentido, dentro dos aglomerados urbanos, já se sente em alguma medida destacado do ambiente, o bastante para impulsionar as novas formas de apropriação simbólico-prática do tempo, do espaço e da vida em geral.

Entre 5 e 6 mil anos atrás, o 'mundo' da civilização será como o conhecemos, e o acesso à psicodelia estará sob o domínio dos sacerdotados e estruturas de poder. O caso das sociedades do Vale do Indo, existentes desde o neolítico, é especialmente destacável em função do *Rig Veda*, o

---

<sup>194</sup> HODDER, 2011, p. 115.

<sup>195</sup> HODDER, 2010, p. 119.

<sup>196</sup> HODDER, 2010, p. 22.

mais antigo texto indo-europeu, escrito há 3-4 mil anos, mas remontando oralmente aos auto-denominados arianos (5 – 6 mil). É uma coleção de hinos religiosos dedicados principalmente aos deuses Indra, Agni e Soma, dividida em dez livros ou 'Mandalas'. A Mandala IX volta-se para Soma (ou Haoma, como se chama no zoroastrismo), chamado “o criador de deuses”, simultaneamente um *deus*, uma *planta* (ou fungo) e a *bebida alucinógena* feita com tal planta, uma referência múltipla que é característica às religiões e espiritualidades antigas, como veremos em outros exemplos, e que permite aos povos sincretizar seus deuses e deusas entre si, pela identidade de plantas/fungos. O conteúdo psicodélico descrito pelos sacerdotes do *Rig Veda* é evidente: “Nós bebemos o Soma: nós nos tornamos importantes, nós chegamos à Luz, nós alcançamos os deuses. Metade de mim está nos céus, outra metade se estende até as profundidades. Eu bebi Soma? Sou alto como o mais elevado, minha elevação alcança as nuvens. Eu bebi Soma?” O porvir do deus/planta/poção nos descaminhos da civilização indo-iraniana é um perfeito exemplar de ocultação da metafísica: se no tempo do *Rig Veda*, em que já reinava o patriarcado e o sistema hierárquico de castas, o deus-planta-bebida estava sob o domínio de uma elite social, sendo apenas mencionado, mas não identificado no texto, nos últimos dois mil anos sairá totalmente de cena e sua verdadeira identidade será supostamente perdida, muito embora o hinduísmo e o zoroastrismo tenham se tornado religiões populares e algo da ritualística tenha permanecido, não obstante sem seu principal ingrediente psicofarmacológico. Philippe de Félice, no citado *Poções sagradas e intoxicações divinas*, baseou-se na ideia de que os arianos seriam povos semi-nômades invasores do Vale do Indu-Sarasvati, em vez de nativos (uma narrativa do séc. XIX muito questionada atualmente), para propor que o desaparecimento de Soma se deveu aos deslocamentos migratórios, que teriam ido a lugares com climas impróprios à planta. Sugeriu, ainda mais, que as dificuldades provisionais teriam sido o impulso inicial para o desenvolvimento das técnicas de yoga, capazes de propiciar certos estados alterados para suprir o vazio deixado pelo sumiço da planta. Como observou Antonio Escohotado, no fundo a tese de Ph. de Félice “consistiu em afirmar que o misticismo provocado por agentes vegetais precedeu ao misticismo provocado por práticas ascéticas”<sup>197</sup>, noção que será partilhada por outros estudiosos como Wasson e Mckenna. Mas quais sejam as verdadeiras razões do desaparecimento – se uma ocultação definitiva deliberada, se uma consequência de migrações ou da decadência de cidades como Harrapa e Mohenjo –, o caso é que durante muito tempo a própria identidade da planta deixou de ser uma questão. Wasson, em meados do séc. XX, após participar de um ritual xamânico no povo indígena mazateca – onde o uso medicinal de cogumelos *Psilocybe*, desconhecidos na modernidade (exotérica) até então, não havia desaparecido –, dedicou-se às pesquisas que deram origem ao livro *Soma: o cogumelo divino da imortalidade*, onde propôs que Soma teria sido o *Amanita muscaria*, o

---

<sup>197</sup> ESCOHOTADO, 1998, p. 69.

belíssimo cogumelo vermelho com flocos brancos (que será melhor discutido, pois aparecerá outras vezes). Embora outras hipóteses posteriores tenham sido levantadas a respeito da identidade da 'planta', a ideia de Wasson permanece a mais aceita, sobretudo porque falta às outras hipóteses (*Ephedra*, *Peganum harmala*, maconha, entre mais) o componente psicodélico-visionário narrado nos hinos. Seja como for, tudo considerado, o que se vê é uma relação básica entre a ocultação da metafísica e o estabelecimento de divisões sociais.

Na Mesopotâmia e no Egito ocorreram processos semelhantes de segredamento burocrático e monopólio do êxtase. Na Suméria, com os primeiros registros do uso de plantas psicoativas, vemos em andamento um jogo de luz e sombra que acompanhará as sociedades durante os milênios por vir: ao mesmo tempo em que o ópio, a mandrágora, a maconha, a cerveja e o vinho, entre outras, são substâncias popularmente conhecidas, a *Epopéia de Gilgamesh* conta do desaparecimento dos alucinógenos psicodélicos. Se o Soma do *Rig Veda*, embora não revelado diretamente, ainda está ali “publicamente” sob domínio humano, o herói de Uruk, por sua vez, terá um imenso trabalho para achar uma sagrada planta da imortalidade, mas infelizmente, furtado por uma maliciosa serpente, não tardará a reencontrá-la de novo. O que nos deixa observar, na mitologia oficial da região, a institucionalização narrativa de um desaparecimento, de uma falta essencial, ao menos à população em geral. Pois nesse contexto, ainda no período da invenção da escrita cuneiforme, há mais de cinco milênios, as cidades-Estado da Baixa Mesopotâmia contavam com templos enormes, com alguns espaços abertos ao público e muitos ambientes fechados onde se praticavam os rituais secretos. Os espaços ocultos, onde se realizavam as cerimônias de animação de ídolos, eram tidos como “a própria casa de um deus, o lugar onde ele ou ela escolheu habitar, e tal escolha era a própria razão da edificação do templo”.<sup>198</sup> Não é incomum entre estudiosos modernos se estranhar o fato de que os ídolos eram tidos por deuses vivos, mas deve-se ter em mente que a animação das imagens, nas cerimônias noturnas reservadas aos membros do poder, era um produto da alteração de consciência, capaz de “transformar a matéria sem vida em um receptáculo da presença divina.”<sup>199</sup>

No Egito, a antiguidade do uso de alucinógenos pode ser hipoteticamente inferida de pinturas rupestres possivelmente pré-neolíticas, indicando que, como alhures, os povos primitivos da região não desconheciam chaves de alteração.<sup>200</sup> Mas assim como o sumério, o sistema religioso egípcio também se tornará, com o processo civilizador local, altamente hierarquizado e burocratizado. Se no Reino Antigo o sacerdotado era aparentemente pequeno e pouco especializado, já no Reino Médio a elite sacerdotal havia se profissionalizado praticamente por inteiro. “Os sacerdotes agora vestem

---

<sup>198</sup> STARK, 2008, p. 104.

<sup>199</sup> STARK, 2008, p. 106.

<sup>200</sup> BERLANT, 2005, p. 278.

uma roupa denotando sua posição (...) e o ofício se tornou hereditário.”<sup>201</sup> A essa altura, os segredos da alteração estarão guardados a sete chaves, como orienta o *Livro dos Mortos*: “Não fale sobre isso com ninguém. Não repita. Não deixe que ninguém veja ou ouça. Ninguém, exceto tu e aquele que te ensinou. Não deixes que a multidão saiba (...).”<sup>202</sup> Mas o ponto é que, dado que a prática social do segredo, como dissemos, constroi poder político baseando-se em estratégias comunicativas que simultaneamente escondem e revelam, uma série de códigos, como referências mitológicas<sup>203</sup>, semelhanças icônicas entre coroas e cogumelos psicodélicos<sup>204</sup> e ilustrações de plantas psicoativas (trombeta, lótus azul, ópio) em estelas e painéis<sup>205</sup>, entre numerosas outras indicações crípticas, ambíguas, metafóricas ou alusivas presentes no universo simbólico egípcio, deixam-nos especular sobre a profundidade e a realidade daquilo que é escondido da multidão. Um bom exemplo é a árvore do gênero Acácia (*Acacia nilotica*), que hoje se sabe conter DMT, e que tinha no Egito um status especialíssimo de hipóstase divina, associada à mitologia cúltica do deus Osíris e a vários outros elementos básicos do sistema religioso egípcio, inclusive servindo como madeira para sarcófagos.<sup>206</sup> Como sabem os bebedores de Ayahuasca, é certo que o vegetal contendo DMT, para ser ativo por via oral, deve ser conjugado com uma segunda planta (portadora de IMAO), mas os egípcios também utilizavam a arruda da síria (*Peganum harmala*) para fins medicinais, um arbusto capaz de cumprir tal função, e de uso antigo e disseminado entre numerosos povos, do norte-africano ao Oriente Médio, de onde a planta é nativa.<sup>207</sup> Se os povos ameríndios conseguiram descobrir na infinidade da floresta amazônica singulares combinações herbológicas capazes de facilitar a ação de DMT via oral, é presumível que os sacerdotes egípcios tivessem saberes análogos e que a ideia da divindade da Acácia tenha sido efeito de sua propriedade psicodélica, não uma eleição fortuita.

O Egito Antigo ocupa um lugar significativo em nossa dissertação, se é verdade que, como disse Ralph Cudworth, o monismo metafísico (*Hen kai pan*), a ideologia da unidade, a filosofia do Todo-Um, se originou nas câmaras recônditas dos sacerdotes egípcios, rompendo teologicamente em segredo com a multidão politeísta. E, quanto a isto, Cudworth teve razão, como demonstrou Jan Assmann em seus estudos sobre a “nova religião solar” do Reino Novo (1550-1060 a.C.) e em especial a religião de Amarna instaurada por Amenophis IV (séc. XIV a.C.), o Akhenaten, que fez um monoteísmo em torno de si próprio como Deus (religião que, no entanto, foi rasurada da

---

<sup>201</sup> STARK, 2008, p. 110.

<sup>202</sup> BUDGE, 1969.

<sup>203</sup> FAILLA, 2014. SHANON, 2008.

<sup>204</sup> BERLANT, 2005.

<sup>205</sup> EMBODEN, 1978..

<sup>206</sup> SHANON, 2008, p. 65.

<sup>207</sup> SHANON, 2008, p. 58.

memória popular logo após a sua morte, muito embora a ideologia do Um tenha seguido professada em segredo). Para Assmann, o conceito de escondimento (*hiddenness*) articulado em uma série de hinos do período “se associa, por definição, ao conceito de unidade [*oneness*]”<sup>208</sup>, ao que somamos o conceito de poder. *Segredo, unidade e poder*. A importância de observar esse elo, que marca uma cisão, um ponto de inflexão determinante no processo civilizador – o advento da ideia do Deus Único –, se deixa ver quando consideramos a teoria mais ampla de Cudworth sobre a passagem do monismo egípcio para Moisés (vindo a informar posteriormente a religião e a teologia europeia) e para Orfeu (vindo a influenciar mais tarde a filosofia europeia), uma proposição consequente por deixar vislumbrar o pano de fundo invisível a partir do qual a ideia do Um veio a visibilizar-se (entrar *no discurso público*, passar do escondido ao *parcialmente* revelado à sociedade) tanto entre o povo hebreu quanto, no último milênio a.C., em diversos discursos filosóficos.

Em 1995, a descoberta de um *Livro de Toth*, deus egípcio considerado equivalente ao grego Hermes, permitiu definitivamente considerar a existência de uma teologia secreta monista no Egito. Exemplo indiscutível da tradição sacerdotal local (sendo Toth deus do conhecimento e dos escribas, considerado o inventor dos hieróglifos), o livro já contém no essencial o que será posteriormente o *Corpus Hermeticum* greco-egípcio dos sécs. II e III d.C. (sobre o qual falaremos adiante): “as suas correspondências gerais com os textos herméticos gregos, os paralelos entre eles indo até as mais específicas expressões e detalhes, prova sem dúvida alguma que temos aí um protótipo perdido dos *Hermetica*, que até hoje só conhecíamos através de suas tradições e adaptações gregas.”<sup>209</sup> Pois bem, em face disso, como pensar com mais precisão o sentido da iniciação monista no Egito, a ruptura entre as elites esotéricas – em torno da experiência psicodélica (entendida como) “unitária” – e a população politeísta, que seguia apenas com seus múltiplos deuses e deusas? Voltemos a uma passagem do *Asclepius*, onde iniciador e iniciando debatem (possivelmente) no interior da Grande Pirâmide de Gizé: “Você sabia, Asclépio, que o Egito é uma imagem do Além, ou melhor, que no Egito todas as operações dos poderes que governam e trabalham no Além foram transferidas para a Terra embaixo? A nossa terra é o Santuário de todo o Mundo” (XXIV). Apesar da *Tábua de Esmeralda* não ser parte original do *Livro de Toth* ou mesmo do *Corpus Hermeticum*, quando lemos o seu segundo parágrafo sob essa chave – “Aquilo que está abaixo é como aquilo que está acima, e aquilo que está acima é como aquilo que está baixo, para realizar as maravilhas de uma coisa” –, considerando que a passagem do *Asclepius* descreve uma lição iniciática (“Você sabia?”), coisa *por definição* inacessível ao gênero da sociedade, chegamos de forma à primeira vista inusitada à proposição hegeliana de que “os segredos dos egípcios também eram segredo para os próprios

<sup>208</sup> ASSMANN, 1997, p. 195.

<sup>209</sup> KINGSLEY, 2009, p. 46.



egípcios”: não que nenhum egípcio sabia do segredo social, mas que alguns sabiam (elites) e a maioria das pessoas não sabia (massa), ou seja, que a multidão egípcia ignorava a espiritualidade da própria sociedade em que vivia. O microcosmo (aquilo que está abaixo) é geralmente interpretado como dizendo respeito a uma mente humana particular, ao 'subjetivo', à consciência humana ordinária (à diferença da consciência cosmológica/divina, aquilo que está acima), mas pode-se vê-la por outro ângulo. Primeiro, quando sobrepomos o parágrafo 2 da *Tábua de Esmeralda* à lição de Toth/Hermes no *Asclepius*, vemos o microcosmo como sendo *o próprio Egito*. Qual é então a mensagem do mestre que o povo não sabe, e que ao discípulo é dada a oportunidade de saber? Enquanto o povo pensa que há muitos deuses (multiplicidade), tudo isso é (seria) puramente Um. Isto, assumindo que o macrocosmo do hermetismo não é simplesmente o universo ordinariamente experienciado, mas a compreensão unitária da psicodelia como pano de fundo de sentido. A imagem do Egito é, nessa interpretação, *tanto a pirâmide física quanto a pirâmide (hierarquia) social*, e a própria sociedade se pensa um todo de multiplicidades, mas no fim das contas o que ocorre é que obedece ao Um, representado no Faraó, na forma-Estado. É iniciação na ilusão e no ilusionismo do poder, a invenção do “universalismo” unitário, do mono-idealismo: *quando o discípulo 'compreende' que o múltiplo (o todo, o muitos) é o Um*, quando ele 'entende' toda a variedade infinita de diferentes metafísicas como (sendo e partindo de) uma única coisa, *ele se desloca e ganha “perspectiva” sobre o todo*, um “ponto de vista” de *controle*, e vê com clareza, no símbolo maior da representação religiosa da sociedade (a grande pirâmide de Gizé, onde ele provavelmente está sendo iniciado), o que a própria sociedade *só sente na pele*, mesmo que ordinariamente veja a pirâmide física “todos os dias”. É o princípio daquilo que Fernando Pessoa dirá, milhares de anos depois, como um “Governo Secreto do Mundo”<sup>210</sup> (em suas notas pessoais). Imagem arquitetônica de uma ascensão centrípeta hierárquica e firmemente baseada, a pirâmide é ao mesmo tempo visível e invisível para o gênero da sociedade, a multidão não iniciada, mas para o iniciado nos Mistérios da representação ela é plenamente visível tanto fisicamente quanto em sua teologia, seu princípio teológico unitário. Se esta interpretação estiver mesmo correta (o que implica em especular a invenção secreta do monismo já no Reino Antigo, a despeito de quão rudimentar teologicamente), a egiptologia acadêmica moderna, ao assumir a narrativa “oficial” oferecida, entre outros, por Heródoto, perde o essencial: que a pirâmide de Gizé não era apenas uma necrópole, como em geral se pensa academicamente, mas um templo iniciático e o emblema de uma teologia oculta, um “sermão em pedra”<sup>211</sup>, como disse Manly P. Hall, expressando o que é um consenso para as tradições esotéricas em geral. Segundo Hall, “é aparente que o Pai da História [Heródoto], por

---

<sup>210</sup> Disponível em: <http://arquivopessoa.net/textos/2857>.

<sup>211</sup> HALL, 1928, p. 111.

razões que considerou suficientes, planejou uma estória fraudulenta para esconder a verdadeira origem e propósito da Grande Pirâmide. Esta é apenas uma entre várias instâncias em seus escritos que levariam o bom leitor a suspeitar de que o próprio Heródoto tenha sido um iniciado nas Escolas Sagradas e portanto obrigado a preservar inviolados os segredos das ordens antigas.”<sup>212</sup>

Mas a noção do microcosmo como a mente humana ordinária, *além e junto* à concepção do microcosmo como sendo o Egito (sociedade egípcia como um todo), também é correta, o que deixa ver a instauração do antropocentrismo civilizado, a idealização propriamente dita do Humano-Um ou mono-Humano (esotérico), aquele que se identifica do Deus-Um, nos termos que discutimos no capítulo 3. Vejamos novamente a diferença entre xamanismo e misticismo quanto à psicodelia, com foco no contraste das noções de humanidade. Em ambos compreende-se a identificação, na experiência psicodélica, entre humanidade e totalidade (humanidade e infinito), mas configurando duas noções incompatíveis de humanidade, de sentidos em que “tudo é humano”. Por que o xamã vira onça, enquanto o místico vira Deus? O xamã ou a xamã se identifica (e no mesmo sentido, se diferencia do próprio Eu, vira Outro) *na* totalidade, a própria relatividade já é a universalidade, enquanto o místico, idealisticamente, se identifica (e no mesmo sentido, se diferencia do próprio Eu, contudo virando um Grande Eu) *à* totalidade. A “identidade humana entre tudo”, para o xamã, não conta por Um, não anula ou supera a perspectividade, porque a totalidade (o infinito metafísico) é o entrelaçamento virtual pelo qual toda transformação é possível, não a idealização de todas as possibilidades. A totalidade não contorna a relação de alteridade, ela é a própria relação de alteridade, não há um *locus* ou nódulo privilegiado de amarração de tudo, um “lugar do poder”. Jamais se sai da multiplicidade, porque ela mesma é tudo. Talvez se possa dizer que, quanto à linguagem, o infinito xamânico é glossolálico, enquanto o místico é silêncio. O que a iniciação psicodélica na pirâmide coloca em cena com a doutrina monista, em nome da civilização, é a ideologia sacerdotal de uma “superação” espiritual das metafísicas primitivas, da própria concepção indígena do humano e do divino. É a formulação de uma “metafísica” própria ao ideal civilizatório, centralizada no Humano-Deus-Um como “ponto de vista” da totalidade em si. Mas essa “realização” (idealização) do Humano, finalmente, não é o que parece exotericamente: a mente humana é a mente do iniciado, isto é, *o Humano é o iniciado* (não os não iniciados) – no que se identifica ao Deus-Um, *a Humanidade é sua*, apenas ele atingiu tal conceito dominante, não a multidão enquanto tal. O iniciado descobre que o gênero da sociedade habita mentalmente *seu interior* (Egito), e que *é através dele* que a sociedade (não iniciada) é Humana, pois a multidão, por não ter relação direta à metafísica, precisa psicologicamente da representação dos valores para realizar-se simbolicamente. Aqui, cabe a máxima precisa de Gilles Deleuze (no *Abecedário*): “se

<sup>212</sup> *Idem.*

você fica preso no sonho do outro, você tá fudido”.

O que se passa nisso, no surgimento do monismo, é o próprio *corte entre ciência e ideologia em metafísica*, é a expressão da mentalidade que veio se (de)formando desde as mudanças neolíticas na relação à espiritualidade. Pois se o conhecimento metafísico, como propusemos a partir do multi-materialismo, é aquele em que o saber é o mesmo que o experienciar, é sempre relativo, feito de eventos sinestésicos entre cognição e percepção, inteligência e imaginação, então o 'conhecimento' monista é falacioso, pois excede 'intelectualmente' a totalidade experiencial para fazer-se Um. Qualquer pretensão científico-sobrenatural além da inteligência interna à experiência, que pretenda sobrepôr-se à forma múltipla com que outros humanos imanentemente a concebem, não é saber, é delírio dogmático.

Continuemos. Na Grécia Antiga, a relação ao mundo sobrenatural se construiu de maneira um pouco mais aberta, mas também envolvida em doutrinas e mandamentos de ocultação. Por um lado, é verdade que havia lugares, como o Oráculo de Delfos, cuja sacralidade se devia a fatores naturais – uma falha geológica sobre a qual o templo foi construído, de onde saiam os vapores psicoativos (etileno, metano e etano) que induziam as pitonisas aos estados proféticos –, e além disso, é preciso pontuar que uma ampla gama de saberes farmacológicos era disseminada entre as populações da região, mas por outro lado, parece que *algumas* substâncias, aquelas de qualidade mais diretamente espiritual, os alucinógenos psicodélicos, estavam (ou “deveriam” estar) sob segredo de Estado. As religiões de Mistério, presentes em diversas cidades nas proximidades ao Mediterrâneo (e que em sentido amplo consideramos sob o signo do Estado, apesar de serem algo “internacionais”), eram como cultos ou festivais iniciáticos dedicados a deusas e deuses onde, à parte restrições ou condições específicas, “qualquer um” podia participar. Os mais prestigiosos foram sem dúvidas os Mistérios Eleusinos, ativos durante quase dois mil anos, do período micênico até o séc. IV d.C., quando o Templo de Elêusis foi destruído após a cristianização de Roma. Todo ano, no começo do outono, cerca de mil pessoas percorriam em procissão os vinte quilômetros da Estrada Sagrada que separava Atenas de Elêusis, a fim de celebrar, durante nove dias e através de rituais e cerimônias elaboradas, o mistério do crescimento, da morte e do renascimento, expresso ao mesmo tempo na mitologia de Deméter e Perséfone, no ritmo anual da vegetação (transformação e renovação periódica do mundo natural) e na própria experiência de alteração pela qual passavam os *mystai* (iniciados). Enquanto instituição, é possível que o culto, apesar da temática politeísta, tenha atuado na proliferação secreta da teologia monista, que parece – se nos fiarmos em autores esotéricos modernos<sup>213</sup> – ter saído do Egito com uma verdadeira missão civilizadora de cultivo do Humano-

<sup>213</sup> P.ex. para o rev. Augustus C. L. Arnold (ARNOLD, 1854), historiador maçom, segundo o qual as antigas instituições de Mistério eram sociedades secretas como a maçonaria moderna, com propósitos de edificação moral e filosófica

Deus-Um, de instrução ideológica em torno da unificação espiritual dos povos (diz-se que Orfeu foi fundador do culto, apesar de sabermos que tem origem em Creta, onde não era ainda secreto). Ou seja, contrariamente ao que disse Aristóteles, que a iniciação eleusina era *só* uma experiência sem aprendizagem envolvida, permanece em aberto a possibilidade de ter sido, junto a outras religiões de Mistério, como o próprio orfismo, parte de uma rede e um propósito ideológico maior, típico de sociedades secretas. A mitologia central narra o drama de Deméter (a deusa-mãe, “Terra”) e sua filha Perséfone (“cereais”), que é sequestrada por Hades, o deus do submundo, enquanto colhia flores de narciso; tal acontecimento – alguém ser arrebatado para o Outro mundo enquanto colhe flores psicoativas –, como bem observou Carl Ruck, já tematiza uma experiência de alteração de consciência, algo que é comum a narrativas mitológicas.<sup>214</sup> Após vagar em luto à procura de Perséfone e passar por uma série de situações, Deméter consegue, com a intervenção de Zeus, reencontrar a filha, entretanto sob a condição de que esta passe sempre determinados meses do ano na companhia de Hades, dando sentido assim à circularidade da natureza e da vida como um todo. De acordo com Sófocles, “três vezes felizes são aqueles mortais que, tendo visto aqueles ritos, partem para Hades; pois somente a eles é garantido ter uma verdadeira vida lá; para o resto tudo o que há é o mal.”<sup>215</sup> Píndaro, por sua vez, exclama que “feliz é aquele que, tendo visto os rituais, parte para a profundidade da terra; pois conhece o fim da vida e o divino começo.”<sup>216</sup> Plutarco, ao discorrer sobre a morte, comenta que, quando morremos,

a alma passa por uma experiência similar à dos que celebram as grandes iniciações (...). Perambulações ao léu no começo, cansativas voltas em círculo, caminhos assustadores no escuro que não levam a lugar algum; daí imediatamente antes do final vêm todas as coisas terríveis, o pânico, o tremor e o suor, e o maravilhamento. Então uma luz maravilhosa chega para conhecer-te, puras regiões e prados estão lá para te saudar, com sons, danças, palavras sagradas e visões santas; e lá o agora completamente iniciado libera-se de todas as amarras e caminha coroado de grinalda, celebrando o festival junto às outras passoas santificadas; ele observa a multidão de pessoas vivendo neste momento não iniciadas e não purificadas, esbarrando-se na lama funda e na escuridão, seguindo com o medo da morte, seus males e sua descrença nas coisas boas do outro mundo.<sup>217</sup>

Proclo, finalmente, dirá que os Mistérios “causam a simpatia das almas com o ritual, de forma divina, incompreensível a nós, e assim alguns iniciandos são tomados de pânico, preenchidos de temor sublime, enquanto outros se imiscuem aos símbolos sagrados, deixam sua própria identidade, sentem-se como em casa com os deuses e experienciam possessões divinas.”<sup>218</sup> Os depoimentos, que claramente descrevem experiências psicodélicas, são porém o máximo que conseguimos saber

---

informados por um monismo de fundo.

<sup>214</sup> RUCK et. al, 2006, p. 215. “Nos mitos, transformações de consciência são um elemento integral na história básica do herói ou heroína que encontra caminhos de comunicação entre humanos e uma dimensão outramente invisível, e tais experiências são vistas como parte da renovação em andamento do bem-estar espiritual da comunidade.” RUCK, 2011, p. 11.

<sup>215</sup> Cf. MYLONAS, 1961, p. 284.

<sup>216</sup> MYLONAS, 1961, p. 285.

<sup>217</sup> Cf. BURKERT, 1987.

<sup>218</sup> Frag. CLXXXVI.

pelos próprios participantes, uma vez que, como já dissemos, era-se terminantemente proibido, sob pena de morte, a comentar publicamente sobre o que ocorria nas cerimônias – um juramento indispensável ao segredamento, que a população grega levava muito a sério. O principal segredo, todavia, era secreto aos próprios *mystai*: a receita do *kykeon* (“poção misturada”), o chá alucinógeno preparado pelos hierofantes (sacerdotes), bebido para o clímax visionário do evento (a *epopteia*), que ocorria no templo central, o Telesterion. Assim como ocorreu com o Soma védico, vários pesquisadores se debruçaram, no séc. XX, sobre a possível composição da poção, que durante os quase dois milênios do culto foi mantida em (quase) absoluto sigilo pelas duas famílias de hierofantes que o controlavam. É bem provável que o principal componente tenha sido o *Claviceps purpurea* (ergot), hipótese proposta nos anos 1970 por Albert Hofmann (juntamente a Carl Ruck e Wasson), que em 1938 descobriu a dietilamida do ácido lisérgico (LSD) ao fazer experimentos com o fungo.<sup>219</sup> O princípio ativo do *kykeon* parece ter sido a ergina (LSA), presente em outras plantas como a *Argyreia nervosa* e a *Rivea corymbosa*, a oluiúqui asteca.<sup>220</sup> A probabilidade desta hipótese se deve não apenas à facilidade procedimental com que os hierofantes poderiam eliminar as pesadas toxinas do ergot e produzir LSA – *grosso modo*, bastaria cozinhar o fungo cru por várias horas, com cinzas de plantas, ossos ou madeira<sup>221</sup> –, ou à compatibilidade com referências simbólicas como o manto de Deméter e os cabelos de Hades, ambos da cor púrpura/escarlate do fungo, ou à identidade mesma de Deméter como deusa dos cereais, ou ainda à presença de cereais nas receitas 'de fachada', a exemplo do *Hino Homérico a Deméter* (onde se lê cevada, hortelã-pimenta e água), mas, em consonância com esses elementos, deve-se a que somente esta hipótese pode explicar a grande quantidade de chá necessária para fornecê-lo ao contingente de *mystai* que participava do festival todos os anos, reforçada sobretudo pelo fato de que os hierofantes cultivavam cereais em uma planície adjacente ao templo, da qual eram proprietários. Como observou Carl Ruck, o ergot provavelmente era separado dos cereais na eira de Triptolemos, um dos espaços sagrados interditados ao público (as eiras, que caíram em desuso no séc. XIX, eram espaços, geralmente circulares, onde se tratavam os cereais após a colheita). A julgar por indicações iconográficas, é possível que em alguns momentos ou em alguma medida outros materiais psicoativos tenham sido utilizados, como cogumelos *Psilocibe* e o *Amanita muscaria*, mas a hipótese de Hofmann-Wasson-Ruck é a única que dá conta do elemento quantitativo, além de ser a mais a solução mais elegante por não dispensar os códigos mais óbvios, como a indicação do uso de cereais. Qual tenha sido a composição do *kykeon*, o certo é que os rituais secretos dos Mistérios Eleusinos, como os de outras religiões de Mistério atuantes na região, exerceu uma profunda influência na sociedade grega como

<sup>219</sup> RUCK, WASSON e HOFMANN, 1978.

<sup>220</sup> WEBSTER et. al, 2000.

<sup>221</sup> WEBSTER et. al, 2000, p. 14.

um todo, inclusive, como é notório, na maioria dos grandes pensadores da Antiguidade. Apesar do segredo, como tal, ser controlado e não aparecer diretamente na discursividade pública, na temporalidade ordinária – em parte por interdição institucional propriamente dita, em parte pela inefabilidade da experiência para aqueles que alteravam a consciência somente em ocasiões excepcionais, como parece ter sido o grosso dos *mystai* –, a maior abertura grega em relação ao mundo sobrenatural (pelo menos em comparação com o Egito e a Mesopotâmia) facilitou, *até certo ponto*, com que diferentes grupos pudessem conhecer a multiplicidade dos modos/planos do real, um fator que, associado à porosidade dos gregos em relação às influências de culturas orientais, explica-nos algo sobre a riqueza ímpar do pensamento e da cultura helênica.

Isto nos leva a um segundo cenário de ocultação do mundo sobrenatural na Grécia Antiga, relativo a uma questão que nos é cara, cheia de consequências: as *origens psicodélicas da filosofia*, isto é, o estado de corpo do filósofo. Alinhamo-nos, quanto a isto, à leitura não moderna que autores como Pierre Hadot, Eric Dodds e Peter Kingsley fazem dos gregos, compreendendo o caráter indissociável, no cerne das filosofias antigas, entre especulações filosóficas e rituais de alteração de consciência. Como disse Kingsley a respeito dos pré-socráticos, a sabedoria dos primeiros filósofos “não tem sua origem no pensamento [ordinário] ou no raciocínio. Ele vem da experiência de outros estados de consciência.”<sup>222</sup> Comentando os *Versos Dourados* de Pitágoras, Hiérocles de Alexandria dirá, no séc. V d.C., que “a filosofia é unida à arte das coisas sagradas, uma vez que essa arte se preocupa com a purificação do corpo luminoso, e se você separa o pensamento filosófico dela, verá que já não possui a mesma força.”<sup>223</sup> Sendo o corpo luminoso compreendido como a consciência psicodélica, a *psyche* como tal, podemos começar considerando em torno de que práticas Pitágoras constituiu a comunidade filosófica que será um “modelo” para as sociedades secretas da nascente filosofia: em torno da experiência de alteração de consciência, além de, como se sabe, da ideia do Um. As sociedades filosóficas antigas são comunidades iniciáticas, não só instituições de debate intelectual público, bem como as ideias filosóficas são, com base em doutrinas esotéricas, teorias discursivamente “derivadas” de *experiências* sobrenaturais, não puros raciocínios abstratos (ou apenas *a posteriori* pensamentos e raciocínios ordinários). Esta é, como se sabe, uma concepção de filosofia intragável para a filosofia profissional moderna. Através de uma análise brilhante, Peter Kingsley credita as práticas espirituais pitagóricas – a arte da alteração – à influência de magos da Ásia Central e yogis indianos que passaram pelo sul da Europa nos sécs. VI e VII a.C., trazendo consigo técnicas meditativas como a incubação (privação de sentidos), em que se deita no fundo de cavernas, templos ou mesmo de um quarto escuro para, com a ajuda de substâncias alucinógenas,

---

<sup>222</sup> KINGSLEY, 1999, p. 109.

<sup>223</sup> HADOT, 2004, p. 48.

alterar a consciência.<sup>224</sup> Kingsley lembra, seguindo nessa linha, que pensadores como Parmênides e Empédocles eram iatromantes (*iatros*, “médico”, e *manteis*, “vidente, visionário”), e como filósofos, eram “amantes da sabedoria, não amantes da falação e argumentação interminável sobre o amor à sabedoria”.<sup>225</sup> Empédocles dizia aos seus iniciandos que eles aprenderiam “tantos fármacos quanto existirem”, em especial sobre uma “poção imortal”<sup>226</sup>, além de afirmar ter se tornado ele mesmo um deus (clara afirmação de experiência psicodélica), ao passo em que Parmênides, não esqueceramos, disse ter chegado ao insight da Lógica através de um encontro com uma deusa em uma viagem psicodélica. A viagem que Parmênides descreve “é mítica, uma jornada para o divino com a ajuda do divino. (...) Mas por ser mítica, não significa que não é real. Ao contrário, qualquer um que faz essa jornada descobre que as jornadas que estamos habituados a fazer são aquelas que são irreais.”<sup>227</sup> Dispensamos, com o multi-materialismo, a noção idealista de que a realidade ordinária é irreal – ela *também* é real –, mas pensamos que Kingsley está correto em ver a ideia filosófica surgindo originalmente no Outro mundo, sendo apenas na sequência discutida *neste* universo (no estado ordinário).

De modo geral, não havia ainda nos sécs. VI, VII a.C. e no começo do séc. V a.C. um corte conceitual claro e definitivo entre religião, magia e filosofia entre os gregos, e distintas formas de relação à metafísica conviviam com as religiões de Estado e cultos oficiais de Mistério de maneira mais ou menos sustentável, mesmo que, em tese, o monopólio do êxtase pertencesse às religiões institucionalizadas. Contudo, quando chegamos ao tempo de Sócrates, no último quarto do séc. V a.C., “os gregos haviam começado a articular uma compreensão da magia como uma atividade distinta”<sup>228</sup>, o mesmo ocorrendo com a metafísica dos Mistérios e a filosofia. A aporia é que tal compartimentação foi deixando em evidência filósofos e magos (*magos, epodos, goes, pharmakeus*) como potenciais profanadores dos cultos oficiais. Viraram um visível problema para o monopólio estatal do êxtase. Há boas razões para supor que para a sociedade ateniense, zelosa dos deuses da cidade, Sócrates tenha sido uma figura dessa sorte, alguém que mexia com o que seria propriedade da representação institucional, e cabe lembrar que Platão e Xenofonte fazem múltiplas referências à *expertise* de Sócrates em poções e encantamentos.<sup>229</sup> “A suspeita comum sobre gente como Sócrates era a de que eles derivavam de visões induzidas por drogas suas ideias sobre outras realidades”<sup>230</sup>, e assim “a filosofia era percebida como uma forma ilícita de êxtase.”<sup>231</sup> Em 423 a.C., na comédia *As*

<sup>224</sup> RUCK, 2001.

<sup>225</sup> KINGSLEY, 2009 p. 49.

<sup>226</sup> RUCK, 2001, p. v.

<sup>227</sup> *Idem.*

<sup>228</sup> RINELLA, 2010, p. 114.

<sup>229</sup> Cf. RINELLA, 2010, pp. 184 ss.

<sup>230</sup> RUCK, 1986, p. 177.

<sup>231</sup> RINELLA, 2010, p. 215.

*nuvens*, de Aristófones, o personagem de Sócrates entra em cena dentro de um cestinho suspenso em meio a “nuvens” de fumaça de maconha, e é parodiado como sendo um iniciador (mistagogo) “privado” que utilizava secretamente, com seus pupilos, substâncias psicodélicas associadas aos cultos de Mistério.<sup>232</sup> Essa alusão se repetirá mais tarde em outra peça, chamada *Os pássaros* (414 a.C.), em que se vê Sócrates praticando um ritual de necromancia (*psychagogia*) nas redondezas do pântano de Dionísio, em meio a míticos seres-cogumelo (*Sciapodes*).<sup>233</sup> A situação chegará a um extremo de tensão após 415 a.C., por conta de um acontecimento que marcou profundamente a pólis ateniense: a mutilação, em uma única noite, dos rostos e falos de diversas estátuas de Hermes, as *hermai*, às vésperas de uma campanha militar no contexto maior da guerra contra Esparta.<sup>234</sup> O episódio foi um grande escândalo em Atenas, sobretudo porque seu caráter claramente planejado implicou o envolvimento de membros da aristocracia, gerando um pesado clima de desconfiança. Um conselho investigativo foi articulado para achar os profanadores, e esse processo, por sua vez, deu origem a uma investigação mais ampla sobre profanações dos cultos de Mistério (o crime de *asebeia*), em especial dos Mistérios Eleusinos, investigação que continuou mesmo após concluído o primeiro caso, e que assim trouxe à esfera da lei da cidade o que era antes tratado na própria lei dos sacerdotes eleusinos (explicitando a relação intrínseca entre as instituições de Mistério – entre as sociedades esotéricas de elite – e o Estado). Vários membros da aristocracia, muitos deles próximos a Sócrates e participantes ativos dos diálogos de Platão, foram delatados por usarem o *kykeon* em *symposia* particulares, performando rituais iniciáticos independentes e assim violando os ritos de Deméter e Perséfone, deusas da cidade. Entre eles, o general Alcebíades, muito próximo a Sócrates, foi o mais citado no inquérito. O mesmo Alcebíades que, mais jovem, no *Banquete*, como conta Platão, referir-se-á aos presentes, Sócrates e os demais, como partícipes de um “delírio filosófico” secreto interdito aos “profanos e incultos” (provável alusão a rituais de alteração).<sup>235</sup> No diálogo *Protágoras*, vemos Sócrates debater sobre o ensino da virtude diante de uma audiência composta por algumas daquelas pessoas que mais tarde serão acusadas de profanação dos Mistérios Eleusinos, como Alcebíades, Charmides e Adeimantus.<sup>236</sup> Com base em uma série de indicativos textuais e contextuais, Michael Rinella propôs inclusive interpretar o julgamento e a morte de Sócrates (399 a.C.), cuja acusação fora de não reconhecer as divindades da cidade, introduzir novos deuses e corromper a juventude, ainda como um eco do evento de 415 a.C., o que nos parece uma teoria plausível para compreender as reais circunstâncias do fato.<sup>237</sup> Com isso em mente, pode-se propor

---

<sup>232</sup> RINELLA, 2010, p. 208.

<sup>233</sup> RUCK, 1986.

<sup>234</sup> RINELLA, 2010, pp. 106 ss.

<sup>235</sup> PLATÃO, 1991.

<sup>236</sup> PLATÃO, 2002.

<sup>237</sup> RINELLA, 2010.



que a filosofia socrática, como outras espiritualidades, também teve uma base material psicoativa, o que já é meio evidente no próprio fato de que Sócrates tinha alucinações auditivas (seu *daimon*). Se é nesse contexto que podemos identificar com mais propriedade a construção mental de uma distinção conceitual entre filosofia, religião e mágica entre os gregos, o que vem a ser a filosofia não é portanto o advento de pensadores contrapostos à ordem sobrenatural em si, como se fossem teóricos aferrados à reflexão exclusivamente ordinária (como na distinção manualesca entre mito e filosofia), mas em contraposição às abordagens de tipo mais caracteristicamente religioso e mágico da espiritualidade, ou ao menos distinguindo-se de tais abordagens por endereçá-la como questão de conhecimento, menos como imagem e mais como conceito. Rituais religiosos tradicionais e viagens psicodélicas convertidos em exercícios intelectuais. A típica confiança com que a figura do filósofo se relaciona às verdades metafísicas e princípios primeiros resulta, nessa direção, de investigações “independentes” (em relação às outras abordagens vizinhas) do mundo espiritual, todavia fazendo parte da mesma partilha do segredo e da mesma mentalidade de fundo, pelas quais a ideia pensa ultrapassar a multiplicidade da imagem.

Também há muitos elementos para considerar que Platão foi um profundo conhecedor dos estados alterados de consciência. Ou como dirá Proclo, mil anos mais tarde: um “líder e hierofante de verdadeiros mistérios.”<sup>238</sup> Com isso, discordamos da leitura de Kingsley sobre quando o modo de pensamento pré-socrático, baseado na alteração de consciência e na experiência psicodélica, foi sufocado pela racionalização da especulação. De modo semelhante ao diagnóstico heideggeriano do 'esquecimento do Ser', Kingsley localizará já no platonismo a deterioração do pensamento filosófico (o abandono da experiência alterada em função do discurso teórico/raciocínio ordinário), mas essa ideia pode ser problematizada. Como notaram já vários autores, há muitos momentos na obra platônica em que lidamos com questões relativas aos estados alterados de consciência e às iniciações de Mistério, observação que podemos relacionar a outra linha de investigação do platonismo, identificada desde os anos 1960 com os estudos da chamada Escola de Tübingen, que parte do célebre trecho da Carta VII, em que Platão afirma o cerne não-escrito de sua filosofia, para propor a existência de uma 'doutrina' platônica esotérica. Assim diz Platão, no trecho mais explícito:

Tudo o que certamente posso dizer é que, em relação a quem escreveu ou pretende escrever acerca das matérias que constituem objeto de meu sério estudo, quer as tenham aprendido na qualidade de meus ouvintes, quer o tenham feito como ouvintes de outros, quer hajam realizado suas próprias descobertas, é impossível – segundo minha opinião – que possuam qualquer entendimento desse assunto. Sobre isso, não existe, e não existirá nunca, um livro escrito por mim, pois trata-se aí de um saber que não pode absolutamente ser formulado como os outros saberes. É somente depois de uma longa familiaridade com a própria coisa e quando a ela se consagrou a vida que, subitamente, como a luz que brota de uma fagulha que se acende, o saber se produz na alma e passa a se alimentar por ele mesmo. E também estou certo de que, a respeito disso, na hipótese dessas matérias serem expostas por

---

<sup>238</sup> Cf. SHAW, 2015, p. p. 138.

escrito ou em palestras, sua melhor exposição seria a minha; e se forem mal postas por escrito, serei eu o maior prejudicado. Se eu houvesse pensado que esses assuntos deveriam ser plenamente expostos sob forma escrita à multidão, que tarefa mais nobre poderia eu executar em minha vida do que escrever algo de tão grande benefício para a humanidade e trazer à luz a natureza dessas coisas para todos? Contudo, penso que se empreendesse essa tarefa, não se revelaria benéfica para os seres humanos, salvo para alguns poucos que, mediante mínima orientação, são capazes de descobrir a verdade por si próprios; quanto aos demais, alguns se encheriam de maneira sumamente inconveniente de um desdém equívoco, e outros de uma expectativa exagerada e vã, como se tivessem aprendido algo grandioso.<sup>239</sup>

Com estas palavras em mente, atentemos, por exemplo, para o seguinte trecho do *Fédon*:

A verdade em si consiste na purificação de tudo isso [caracteres da virtude], não passando a temperança, a justiça, a coragem e a própria sabedoria de uma espécie de purificação. É muito provável que os instituidores de nossos Mistérios não fossem falhos de merecimento e que desde muito nos quisessem dar a entender, com sua linguagem obscura, que a pessoa não iniciada e nem purificada, ao chegar ao Hades, vai para um lamaçal, ao passo que o iniciado e puro, ao chegar lá, passa a morar com os deuses. Porque, como dizem os que tratam dos Mistérios: muitos são os portadores de Tirso [um bastão envolvido em hera e encimado por uma pinha, basicamente utilizado como um “container narcótico”<sup>240</sup> em colheitas de plantas psicoativas], porém pouquíssimos os verdadeiros inspirados. E no meu modo de entender, são estes, apenas, os que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira acepção, no número dos quais procurei incluir-me, esforçando-me nesse sentido, por todos os modos, a vida inteira e na medida do possível sem nada negligenciar. Se trabalhei como seria preciso e tirei disso algum proveito, é o que com segurança ficaremos sabendo no instante de lá chegarmos, se Deus quiser, e dentro de pouco tempo, segundo creio.<sup>241</sup>

Não há uma clara conexão, quanto à ocupação vitalícia do filósofo, entre o 'sério estudo' feito em segredo e os assuntos iniciáticos dos Mistérios e da alteração de consciência em si? Não seria Platão, como Sócrates antes dele, um investigador independente do mundo espiritual? Os intérpretes de Tübingen supõem que a Carta VII faz uma espécie de apologia à oralidade (oralidade x escrita), ou de maneira mais profunda, que ela diria respeito à filosofia platônica do Um (atribuída a Platão por Aristóteles e outros comentadores, e que figura na *República* com a inefável Ideia do Bem).<sup>242</sup> Estamos de acordo com a segunda noção, tomando o platonismo como sendo *mais uma expressão do monismo secretamente disseminado na Antiguidade* (aliás, é uma ideia difundida entre autores esotéricos). Mas não com a primeira: como dito, é bem possível que se relacione à doutrina do Um (influência órfica), mas não propriamente, ou primeiramente, a uma apologia da oralidade. Como as escolas iniciáticas no mundo antigo em geral, e como veremos entre os próprios platônicos da Antiguidade tardia (“neoplatônicos”), é de se supor com alguma firmeza que o monismo platônico de fundo tenha sido tributário de técnicas, tecnologias e experiências de estados alterados de consciência. Isto nos conduz a outro momento, quando, no *Fédro*, Sócrates fala sobre a *manía* (a “loucura divina”) própria ao filósofo em sua rememoração (*anamnese*) “das verdades eternas contempladas pela alma no momento em que ela se integrava no séquito de um deus”. É utilizando corretamente essas recordações, diz, “que um homem, cuja iniciação nos Mistérios perfeitos foi

<sup>239</sup> PLATÃO, 2002 (69 c-d).

<sup>240</sup> RUCK, 2016, p. 75.

<sup>241</sup> PLATÃO, 2002.

<sup>242</sup> Para uma discussão introdutória sobre essa linha de interpretação platônica, cf. FRANCO e ANACHORETA, 2010.

sempre perfeita, torna-se autenticamente perfeito, pois um homem desse quilate [o filósofo] dirige a sua alma somente para os objetos divinos, o que leva a multidão a considerá-lo como um louco, muito embora ele se encontre apenas possesso de um deus, coisa que a multidão não pode aprender!”<sup>243</sup> O emprego da palavra *manía*, geralmente traduzida por “furor” ou “frenesi”, leva muitos intérpretes à suposição de que Platão se referiria à loucura patológica, quando na verdade “o que ele visa não é a loucura da insanidade, mas, ao contrário, um estado de inspiração divina que é de fato superior à sanidade normal.”<sup>244</sup> Como notou Wouter Hanegraaff,

que um estado supostamente superior de inspiração divina não disponha de terminologia técnica própria, tendo que ser explicado indiretamente pela conversão da conotação negativa de um termo como 'loucura' em uma conotação positiva, isto é bastante significativo. Como formulado em outro lugar no *Fedro*, isto reflete a noção de uma verdade 'esotérica' que será entendida apenas pela elite de verdadeiros filósofos, que são vistos pelo homem comum como estando fora de si [do estado ordinário].<sup>245</sup>

Na mesma linha, Yulia Ustinova aponta que a lembrança do filósofo “não pertence ao passado: é um escape do temporal e uma reunificação com o divino.”<sup>246</sup> Assim, diz Ustinova, “[a] via para o conhecimento puro é a iniciação”<sup>247</sup>, uma ideia que veremos desenvolvida no *Banquete* com a figura de Diotima, que ensinou Sócrates sobre Eros, o amor e o divino, e que alguns autores<sup>248</sup> entendem como uma mistagoga, mesma função dos hierofantes nos Mistérios Eleusinos, e ao que tudo indica, mesma função que o próprio Sócrates exercia entre seus jovens seguidores. Já em relação ao *Górgias*, Vishwa Adluri, discutindo o emprego platônico de terminologia própria à ritualística iniciática, propõe que “a linguagem da iniciação deveria ser interpretada como uma pista de que Sócrates está conduzindo Cálicles através de um caminho filosófico muito diferente [do esclarecimento racional-argumentativo], que culmina na visão de um grande mito. Entender a mais alta filosofia é atravessar uma intensa experiência similar à participação em um ritual. Sem essa base experiencial, a filosofia se torna mera sofística.”<sup>249</sup> Uma das referências mais indiscutíveis à propriedade iniciática da filosofia platônica encontra-se n'*A República*, na alegoria da caverna, não só porque “a ilustração do vir-a-conhecer a forma do Bem – ascendendo desde uma caverna, movendo-se da escuridão para o brilho da luz – também inclui muitos elementos da *epopteia* [o ápice visionário] dos Mistérios Eleusinos”<sup>250</sup>, mas pelo próprio caráter alegórico do escrito, comum

<sup>243</sup> PLATÃO, 2002.

<sup>244</sup> HANEGRAAFF, 2009, p. 554.

<sup>245</sup> *Idem*. David Hillman, por outro lado, sugere um diferente motivo para a não diferenciação de fundo entre a loucura da insanidade e a da inspiração: os antigos simplesmente não pressuporiam tal distinção. “O mundo antigo nunca distinguiu entre os efeitos de drogas e a insanidade de uma doença cerebral orgânica. (...) A incrível ausência de um vocabulário especializado sugere que os gregos consideravam a loucura da intoxicação de maneira semelhante à psicose clínica ou à inspiração de poetas.” (HILLMAN, 2008, p. 101).

<sup>246</sup> USTINOVA, 2012, p. 122.

<sup>247</sup> USTINOVA, 2012, p. 123.

<sup>248</sup> ADLURI, 2006. NANCY, 2006.

<sup>249</sup> ADLURI, 2006, p. 410.

<sup>250</sup> FARRELL, 1999, p. 120-1.

à escrita esotérica (*allegoria*, literalmente “falar sobre outra coisa”, de *allos*, “outro, diferente”, e *agoreuein*, “falar abertamente”, “falar na assembleia”; de *agora*, “assembleia”, “espaço aberto”). A leitura moderna supõe que a passagem da ignorância ao conhecimento, do sensível ao inteligível, é um movimento interno a perquirições mentais nos estados ordinários, como uma “iluminação ordinária”, mas ela é claramente entendível, com maior alcance, como referência à experiência de alteração de consciência do filósofo (da Caverna da consciência ordinária à realidade psicodélica das Ideias – virtualização – e de volta à consciência ordinária – re-atualização) e sua difícil relação à multidão (o que situa o filósofo na problemática da ocultação, e deixa ver a forma de sociedade implicada em seus pensamentos). Como está claro, o que supomos não é que Platão foi tão somente influenciado por suas prováveis iniciações em cultos de Mistério tradicionais, mas que o filósofo encontrará seu próprio caminho para fora da Caverna e então *a posteriori*, através da rememoração da experiência, “poderá raciocinar a respeito do sol.”<sup>251</sup> Se isto for correto, a conhecida crítica platônica aos fármacos pode ser compreendida, entre outros aspectos, não como uma condenação das substâncias psicoativas em si ou dos estados mentais por elas ocasionados, mas como uma crítica que busca distinguir o filósofo como sendo capaz de fazer algo *além* da experiência direta e das convenções religiosas e mágicas tradicionais: *raciocinar* sobre ela, ser “independente” da experiência enquanto tal, mas *depois de vivê-la*. Ou ela (a crítica aos fármacos) pode significar a preferência por meios de alteração que dispensam o uso de substâncias exógenas, mas de qualquer forma, como se verá mais tarde com os platônicos teurgistas, a sabedoria amada por Platão não era o discurso ou raciocínio intelectual ordinário, senão este que é expressão do amor por aquela. Mesmo na hipótese de que Platão tenha colhido de outras pessoas depoimentos sobre experiências sobrenaturais – sem tê-las vivido ele mesmo, ou somente as tendo vivido excepcionalmente em iniciações sancionadas pelo Estado –, a realidade incorpórea das Ideias não será outra que o mundo espiritual acessado através da alteração de consciência. Isto nos parece inegável.

O fungo *Claviceps purpurea*, utilizado no *kykeon* dos Mistérios Eleusinos, não foi importante apenas para os gregos. Pode até mesmo relacionar-se, como dissemos, com a formação original das metafísicas da agricultura, ou mais especificamente, da cerealicultura, uma vez que a domesticação de cereais deve ter envolvido alguns milhares de anos de relação entre humanos e grãos, *ergo*, entre humanos e bolores. É provável que o ergot também se relacione, juntamente a outros alucinógenos psicodélicos, à própria origem do monoteísmo judaico, no último milênio a.C. De forma mais precisa, fungos e plantas metafísicas, como em todos os povos, fazem parte da origem do politeísmo israelita, e sua ocultação é que se relaciona propriamente à origem do monoteísmo judaico. Com base em referências bíblicas e de outras obras esotéricas, Dan Merkur propôs que o maná dos

---

<sup>251</sup> PLATÃO, 2000.

antigos isrealitas, o alimento catalisador de visões divinas descrito p.ex. no livro do Êxodo, era um pão com propriedades psicoativas extraídas do ergot, assim como o chamado Pão da Presença, que era abertamente disponibilizado à comunidade israelita no santuário do tabernáculo, em uma mesa de madeira de Acácia, durante o período pré-monárquico.<sup>252</sup> Se as eiras eram espaços espirituais especiais no Templo de Elêusis, pois nelas os hierofantes separavam fungos e cereais, elas também estão intimamente conectadas com os hebreus. O Templo de Salomão foi construído por arquitetos fenícios sobre a eira onde o rei Davi tivera uma visão sobrenatural, no Monte Moriá, que também é referido como o lugar em que aconteceria o sacrifício de Isaac pelo seu pai, Abraão. Em um estudo exegético sobre o uso das eiras no texto bíblico, Jaime Waters observou que, embora elas tenham sido espaços essenciais à produção da alimentação ordinária de grupos familiares e comunidades agrícolas, a Bíblia hebraica possui efetivamente poucas referências a esse tipo de atividades ocorrendo nelas, enquanto, por outro lado, faz referências a várias atividades cúlticas, incluindo rituais de divinação (i.e. alteração de consciência) e sacrifícios.<sup>253</sup> Além disso, cabe ainda mencionar os estudos de Sula Benet sobre o uso de maconha (como incenso em templos) e a teoria de Benny Shanon sobre a utilização de “farmahuasca” (chá análogo à Ayahuasca) entre os hebreus.<sup>254</sup> Tudo considerado, vemos uma explicação, ou no mínimo um enquadramento interpretativo que esclareça materialmente o fato de a Bíblia estar permeada de eventos alucinatórios, de profecias visionárias a metamorfoses angélicas.

A principal questão que queremos situar e discutir é a diferença entre o antigo povo israelita – politeísta – e o que depois se chamará judeu – monoteísta –, transição promovida sobretudo pelos deuteronomistas, que terão a “última palavra” com a montagem da Bíblia judaica.<sup>255</sup> Esta questão é importante à dissertação como um todo, pois o surgimento do mono-Deus mosaico/judaico marcará *explicitamente* – fora dos ambientes ocultos sacerdotais, ou seja, no ambiente público, no discurso social, na esfera comunicativa da multidão – o ponto de não-retorno na História da civilização que foi iniciado secretamente no Egito (e no máximo, fracassado com Akhenaten), explicitação tal que, indo além do discurso gnosticista (do monismo experiencialista *lato sensu*), revelou de modo mais direto (mais visível no que se entende em geral por monoteísmo) a dialética intrínseca ao monismo, sua navalha político-ideológica de separar um 'real' de um 'irreal', uma 'verdadeira' de uma 'falsa' espiritualidade, em favor da que seria a 'verdadeira', a do Deus único, operação que Jan Assmann

---

<sup>252</sup> MERKUR, 2000.

<sup>253</sup> WATERS, 2013.

<sup>254</sup> BENET, 1967. SHANON, 2011.

<sup>255</sup> Os termos 'politeísmo' e 'monoteísmo' são invenções mais recentes. O primeiro foi introduzido por Philo de Alexandria e somente veio a ser usado por outros autores no séc. XVI, enquanto o segundo foi introduzido no séc. XVII em resposta ao primeiro. Cf. HANEGRAAFF, 2005, p. 230. O que discutimos com essa nomenclatura – com o que essa nomenclatura nomeia –, no entanto, é a distinção entre a 'verdadeira' e a 'falsa' espiritualidade introduzida pelos ideólogos do Deus único e exclusivo.

chamou de “divisão mosaica” (a 'primeira' pois a segunda será do mono-materialismo moderno).<sup>256</sup> Numa fórmula: (se) a minha metafísica existe, a sua inexistente, ou subsiste como um caso meu. Ou seja, em vez de metafísicas diferentes, *contradição entre ser e não-ser e resolução por unificação no Ser* (Um). Uma concepção que diferentemente da tradição egípcia (diferença creditável a Moisés e/ou aos deuteronomistas), ocultou ainda com mais firmeza a psicodelia, fez dela algo radicalmente inexperienciável (claro, à exceção dos sacerdotes e eleitos em geral). Como compreender a radical mudança entre israelitas e judeus, entre o povo de vários deuses/deusas e o singular povo do Deus-Um?

Isto certamente envolve mais complexidades do que podemos discutir aqui, mas numerosos estudos arqueológicos realizados nas últimas décadas, discutidos sinteticamente pelo arqueólogo William Dever, permitem situar alguns pontos suficientes à nossa problemática.<sup>257</sup> Primeiramente, partamos de considerar que a imaginação metafísica israelita não surgiu em oposição, mas *a partir* da metafísica canaanita da região.<sup>258</sup> Existem evidências literárias e arqueológicas para pensar que Yahweh é uma espécie de reconstrução conceitual de El, o deus maior cananeu, que era, juntamente a Asherah (a Deusa Mãe, em geral associada à Acácia), Baal (o deus da tempestade, que vestia uma “coroa de cogumelo”<sup>259</sup>) e outros, uma divindade popular desde tempos pré-israelitas. Além do panteão, os israelitas herdaram da cultura canaanita o calendário, o sistema de sacrifício e mesmo o hábito de visitar certos santuários abertos como bosques, árvores específicas e postes (ou totens) ligados à deusa Asherah. Os israelitas eram perfeitamente o que depois será chamado de “pagão” na Roma cristianizada, populações rurais, descentralizadas e geralmente divididas em pequenas vilas e grupos familiares com seus próprios espaços cúlticos, e faziam tudo – como todos os povos do planeta – que em seguida será condenado pela ortodoxia judaica (basta lembrar do episódio de Êxodo 32 em que o povo dançava no deserto festejando com um bezerro dourado, supostamente destruído por Moisés e mais tarde descrito na bíblia como costume de origem estrangeira). Por volta do séc. X a.C., após um período de uns 200 anos em que a sociedade israelita foi até certo ponto igualitária e “cada um fazia o que parecia bem aos seus próprios olhos” (Juízes, 17, 6), as ameaças militares dos filisteus parecem ter sido o motivo, ou pelo menos um deles, para que certos líderes tribais procurassem o profeta Samuel a fim de que lhes designasse um rei, “como todas as nações” (1 Samuel, 8, 1-5). “Passa-se” então, nesse momento, do período dos juízes à chamada monarquia unida (a sequência Saul, Davi e Salomão), as aspas significando que (como sempre) isso não

---

<sup>256</sup> ASSMANN, 1996.

<sup>257</sup> DEVER, 2005.

<sup>258</sup> DEVER, 2005, pp. 264 ss.

<sup>259</sup> O que é possível dizer em termos iconológicos, visto que é idêntico à egípcia Coroa Branca do Rei Narmer, que Stephen Berlant identificou como o *Psilocybe cubensis* na inicial fase de pino. BERLANT, 2005, p. 277.

propriamente foi uma decisão do gênero da sociedade e tampouco refletiu seus interesses, como se verá de vários conflitos entre os elites do novo Estado e as populações rurais. Em termos específicos à nossa discussão, “passa-se” de uma espiritualidade mais ou menos apresentativa (“mais ou menos” porque já operava por exemplo o patriarcado), alheia à ideia estatal, a uma espiritualidade de representação, de Estado, de poder, que virá a ser a “religião do Livro”.

Dos mais de 300 sítios arqueológicos atualmente conhecidos dos sécs. XII e XI a.C., nenhum deles possuía uma população com mais de 300 pessoas e poucos tinham mais de 100, e de um século ao outro a população geral foi de 50 a 75 mil pessoas.<sup>260</sup> Não há evidência, nessas condições, de qualquer sacerdotado institucionalizado ou profissões mercantis. Entre o meio e o fim do séc. X a.C., na “era de Salomão”, chega-se a 100 mil pessoas, e já havia umas 20 “cidades” com população variável entre 500 e 1000 pessoas, não obstante a maioria do povo continue sendo rural e seguindo suas próprias tradições espirituais.<sup>261</sup> A emergência do Estado trará, a partir desse tempo, o conjunto das características civilizatórias típicas: urbanização, centralização, estratificação, dogmatização sacerdotal e especialização econômica, além da formação, nessas cidadezinhas, de uma elite relativamente alfabetizada (possivelmente não mais de 1% da população<sup>262</sup>), que pelas letras jogará um papel central na construção ideológica da História hebraica. Crucial no séc. X é a edificação do Templo de Salomão em Jerusalem, um projeto real voltado à centralização político-religiosa, que “funda” a religião do Estado principalmente em torno de Yahweh e que será, como símbolo, de suma importância para as tradições esotéricas por vir). A despeito da narrativa de unificação política e espiritual que será contada em tempos vindouros, trata-se de um discurso religioso *distinto da espiritualidade popular*, como se vê de achados arqueológicos – p.ex. figurinos de Asherah – que persistem e inclusive se popularizam até o séc. VII a.C. (no que se deixa ver a persistência do politeísmo na vida da sociedade), bem como na própria ideia de que Yahweh habite exclusivamente o interior do templo, distante da quase totalidade das pessoas, onde elas eram simplesmente proibidas de entrar – é óbvio que não sairia delas, em seu próprio prejuízo, essa ideia. Assim, p.ex., “o desenvolvimento da tradição do maná entre o período pré-monárquico e a era dos sacerdotes escritores envolveu a passagem de um sacramento psicodélico do conhecimento público à tradição sacerdotal esotérica. Uma mudança correspondente se deu no culto, onde o Pão da Presença deixou de ser disponibilizado para consumo público e se tornou um privilégio exclusivo dos sacerdotes.”<sup>263</sup> Um conflito perceptível na própria narrativa fundacional do *Gênesis*, que faz do tabu sobre os psicodélicos uma catastrófica e dogmática antropologia – narrativa que, como explorado por várias

---

<sup>260</sup> DEVER, 2005, p. 273.

<sup>261</sup> DEVER, *idem*.

<sup>262</sup> DEVER, 2005, p. 274.

<sup>263</sup> MERKUR, 2000, p. 20

escolas esotéricas, contém uma mensagem dupla, onde *o tabu é secretamente totem* –, e cujas bases textuais foram escritas pelos sacerdotes após essa mudança, apesar de possivelmente herdadas (oralmente) do mito sumeriano de Enki e Ninhursag. Após a morte do rei Salomão, as tribos de Israel (ao norte) e Judá (ao sul) se separaram, cenário conflituoso ao qual se somam constantemente ataques e pressões vindas de reinos vizinhos mais poderosos. O 'reino' do norte cai diante dos neo-assírios no séc. VIII, e as tribos de Israel caem fora do relato bíblico (as “dez tribos perdidas”). No sul, onde a capital continuou Jerusalém e o Templo de Salomão seguiu como “centro” religioso, esse é um período de agitação e radicalização religiosa, expresso no fervoroso movimento profético dos sécs. VIII e VII a.C. É aí, finalmente, que o *monoteísmo*, como doutrina elitista do Yahweh-Único, será propagandizado pelos deuteronomistas (grupo/seita/partido de sacerdotes publicamente em atividade desde o começo da monarquia) como único ideal verdadeiro, que violentas reformas monoteístas serão tentadas (p.ex. a destruição de árvores e espaços sagrados ligados à deusa Asherah) e o “monoteísmo mosaico” estará estabelecido na tradição literária.

Até que, no começo do séc. VI a.C., cerca de meio século depois da queda do povo do norte, os exércitos babilônios chegam ao sul trazendo o caos, derrubando a monarquia e destruindo o Templo de Salomão. Diz-se que 10 mil pessoas foram nesse período levadas ao cativeiro na Babilônia, incluindo “homens de valor” e classes profissionais, “mas alguns dos mais pobres do país o comandante deixou para trás” (2 Reis, 25, 12). Do lado dos que ficaram (os “condenados da terra”), as tradições metafísicas familiares e o espírito independente do povo (“cada um fazia o que parecia bem aos seus próprios olhos”) foram profundamente atingidos e enfraquecidos, persistindo parcamente nos séculos por vir até desaparecer por completo (ou quase), assim abrindo-se espaço para a hegemonia judaica por vir. Do lado dos exilados da Babilônia, práticas politeístas ainda insistiram, muitos aderiram à espiritualidade babilônica, mas a elite sacerdotal, que conseguiu levar consigo seus pergaminhos teológicos, achou a situação motivacional “perfeita” para a consolidação doutrinária e revisionista da Bíblia (“revisionista” por remodelar retroativamente a cultura israelita, fincando de vez a culpabilização dos costumes espirituais populares pelas desgraças do povo), e as reformas monoteístas foram por fim exitosas. Segundo Dever,

a suprema ironia da história dos israelitas e judeus é que a primeira versão editada da Bíblia hebraica não foi um produto do Templo de Jerusalém, mas da experiência da escravidão, da destituição e do desespero em uma terra estrangeira [da “racionalização da derrota”, tema nietzscheano]. Ali a fé que dizemos 'bíblica' nasceu, após a história de Israel terminar. (...) É difícil imaginar um abandono mais radical da religião popular tradicional, que era centrada na família. Agora, a conformidade com a lei escrita *substitui* os velhos valores familiares; a teologia triunfa sobre a vida real. Há somente um Deus, rigidamente masculino; e é um deus ciumento, demandante, vingativo. Talvez não seja exagerado dizer que os homens escritores da Bíblia agora tem, enfim, “seu” deus no controle. Asherah foi terminantemente forçada ao *underground*, e com o desaparecimento dela, a pouca voz que as



mulheres tinham foi silenciada.<sup>264</sup>

Se no período monárquico os deuteronomistas tinham em Yahweh o deus nacional/local, isso não significava um monoteísmo estrito, mas uma exigência de preferência identitária a tal deus – outros deuses existiam, mas eles “deveriam” ser preteridos em favor de Yahweh, segundo a agenda da seita.<sup>265</sup> O povo israelita como um todo era relativamente isolado, com uma visão de mundo bem “restrita”, no sentido de local. O que não é dizer fechada, senão o contrário: estava, digamos, no “mesmo patamar” simbólico das outras culturas, realizando trocas, misturas e negações imanentes. Melhor dizendo, ao menos uma parte do povo *buscou* um “patamar” comum às outras civilizações, ao interpelar o profeta Samuel em busca de um soberano para obedecer.

Mas durante o exílio, os líderes sobreviventes foram repentinamente expostos ao mundo mais amplo do exterior, onde existiam agora *outros* deuses nacionais que deveriam ser levados a sério. Se a reputação de Yahweh era pra ser recuperada, a imagem dele deveria de algum modo ser aumentada para *abarcar* 'todas as nações'. Quando a fortuna política de Judá foi reduzida, sua visão religiosa se expandiu.<sup>266</sup>

Neste salto, então, um grupo de sacerdotes humilhados extraiu do próprio sofrimento a ideia – o monoteísmo judaico, “novo patamar” mental “acima” das outras civilizações, incluindo o próprio Egito como signo da “idolatria”, e, logo, “acima” das sociedades primitivas mundo afora, alheias a essa confusão – completamente dissonante e inimiga de *todas as culturas* (inclusive, primeiramente, da própria cultura israelita). Se os israelitas eram em alguma medida, em seus contextos agrários, uma sociedade de alteração, equilibrada entre costumes ordinários e as práticas psicodélicas de múltiplas comunidades rurais, a população civil dos judeus se verá obrigada à obediência abstrata às letras das Escrituras e seus intérpretes oficiais, assimilando-se à moral no mesmo movimento em que perdendo o contato direto com a verdadeira fonte dos valores, a psicodelia. Dessa maneira, vai-se definitivamente da experiência apresentativa à escritura da Lei representativa. O notável aqui é: enquanto os deuses e deusas israelitas (e mesmo o Yahweh em princípio) eram entidades ligadas a experiências reais, o Deus-Um idealizado na Babilônia, com as propriedades teológicas de um Ser Supremo, não é uma entidade da psicodelia, um deus apresentável, mas uma *invenção artificial de elite*, um projeto de poder.<sup>267</sup> Com base no apanhado arqueológico apresentado por Dever, pode-se afirmar que a larga maioria da população israelita seguiu política e espiritualmente independente da ideologia monárquica e sacerdotal durante vários séculos – o que exemplifica nossa proposição de

<sup>264</sup> DEVER, 2005, p. 294.

<sup>265</sup> STARK, 2008, p. 267.

<sup>266</sup> DEVER, 2005, pp. 298-99.

<sup>267</sup> Segundo Guy Stroumsa, “os judeus não pensavam normalmente que Deus não poderia ser visto, mas que ver Deus era tão perigoso para o homem que isto apenas poderia ser tentado sob várias condições e com estritas limitações. (...) Alguns judeus, todavia, argumentavam que Deus não podia ser visto circunstância alguma, ou que esta tentativa, mesmo se possível, deveria ser combatida com a maior força possível, por refletir uma atitude herética.” STROUMSA, 2006, p. 72. Isto deixa notar que Yahweh é originalmente uma entidade psicodélica, mas *não a estrutura de representação* doutrinária/dogmática montada ao seu redor, e com a qual se impedem *diferentes* experiências psicodélicas.

que a forma-Estado é impossível onde a sociedade mesma não perdeu a relação direta (experencial) ao mundo espiritual –, mas com o dilaceramento das tradições populares sob as pressões e ataques dos povos estrangeiros, a ideologia monoteísta encontrou “terreno fértil” para se fincar na mente hebraica.

Mas que a ideologia venha a alastrar-se por boa parte do planeta, isto se deve sobremaneira ao *cristianismo*. Para termos uma noção mínima, pelo menos ilustrativa, da multifacetada tradição cristã, comecemos pelo significativo caso de John M. Allegro, que vai logo ao núcleo da questão. John Allegro foi um filólogo formado de Oxford, especialista em grego antigo, hebraico e estudos semíticos, e um dos tradutores selecionados dos Pergaminhos do Mar Morto, os manuscritos da comunidade mística judaica de Qumran (os chamados “essênios”) encontrados em meados do séc. XX. Após escrever livros especializados sobre o assunto, Allegro publicou em 1970 uma obra que, se correta em alguma medida, é de grandes implicações: *O cogumelo sagrado e a cruz*.<sup>268</sup> A teoria geral é simples, muito embora o leigo necessite de algum tempo para processá-la: por trás de todos os mitos, alegorias e metáforas, Jesus Cristo é, na verdade, o cogumelo *Amanita muscaria*.

Mais especificamente, notando 1) que cogumelos alucinógenos eram usados ritualmente por praticamente todos os povos antigos, 2) que eles surgem especialmente após tempestades, e 3) que os antigos não tinham ciência (natural) de como os fungos se reproduziam, posto que eles não têm sementes, sabendo apenas que apareciam milagrosamente na “terra virgem” após uma boa chuva ou temporada de chuvas (os esporos, invisíveis a olho nu, apenas foram descobertos mais recentemente depois da invenção do microscópio), e mergulhando essas premissas em uma ousada tentativa de prova etimológico-filológica a partir da análise de textos ortodoxos e apócrifos, Allegro teorizou que a tradição religiosa judaico-cristã como um todo, e particularmente o cristianismo, é o avatar de um antigo culto de fertilidade centrado sobretudo em torno de um cogumelo específico, o *Amanita muscaria*. Evento de natureza singular, o nascimento de Jesus é esperado e é surpresa ao mesmo tempo, é expectativa e é acontecimento. O cogumelo-Jesus seria o Filho do Deus do Céu com a virgem Mãe-Terra, cujo útero foi fertilizado pelo trovão – pelo Logos divino. Criatura de aparência fálica, semelhante ao pênis do homem, que surge após a tempestade de cópula entre o Céu e a Terra, o fungo é uma réplica em miniatura do deus da fertilidade, o próprio Logos feito carne, aparecendo para permitir aos mortais o êxtase divino. A *historicidade* de Jesus Cristo é portanto negada, o que não é em si uma novidade (já que os primeiros registros históricos de Cristo datam de mais de meio século após sua presumida existência humana), mas Allegro o faz de forma inusitada: de fato, ele não nega sua existência espaço-temporal (seu aparecimento “milagroso” na Terra), e tampouco nega

---

<sup>268</sup> ALLEGRO, 1970.

os efeitos psíquicos eucarísticos. Não diz exatamente que Jesus não existiu, mas que era outra coisa; que não existiu como *Homo sapiens*, mas que existiu como *Amanita muscaria*. Os evangelhos dos cristãos seriam então, segundo Allegro, criptogramas designados estrategicamente para transmitir uma determinada visão de mundo espiritual e ao mesmo tempo conseguir escapar da repressão romana e judaica. Carregariam uma *dupla* mensagem, por meio de jogos de palavra, trocadilhos e outras técnicas discursivas: *uma* mensagem aos que sabem do que se trata (os iniciados), *outra* para os que não devem saber do que se trata.

E chegando-se a ele os discípulos, perguntaram-lhe: Por que lhes falas por parábolas? / Respondeu-lhes Jesus: Porque a vós é dado conhecer os mistérios do reino dos céus, mas a eles não lhes é dado; / pois ao que tem, dar-se-lhe-á, e terá em abundância; mas ao que não tem, até aquilo que tem lhe será tirado. / Por isso lhes falo por parábolas; porque eles, vendo, não vêem; e ouvindo, não ouvem nem entendem. / E neles se cumpre a profecia de Isaías, que diz: Ouvindo, ouvireis, e de maneira alguma entenderéis; e, vendo, vereis, e de maneira alguma perceberéis. / Porque o coração deste povo se endureceu, e com os ouvidos ouviram tardiamente, e fecharam os olhos, para que não vejam com os olhos, nem ouçam com os ouvidos, nem entendam com o coração, nem se convertam, e eu os cure. / Mas bem-aventurados os vossos olhos, porque vêem, e os vossos ouvidos, porque ouvem (Mateus, 13, 1-16).

As reações à teoria de Allegro foram previsíveis. “Como o pesadelo erótico de um filólogo semítico” foi sem dúvidas uma das respostas mais gentis oferecidas imediatamente por especialistas bíblicos (tão imediatamente que não poderiam ter se debruçado sobre a questão com calma).<sup>269</sup> Isto, claro, entre os poucos que se dispuseram a falar publicamente sobre o assunto. As objeções sérias, de natureza técnica, chegaram mais tarde. Vincent Wattiaux afirmou que Allegro em vários casos ignorou convenções básicas de filologia, encontrando por exemplo relações puramente fonéticas entre palavras de línguas distintas, em vez evidenciar relações etimológicas propriamente ditas.<sup>270</sup> O que não é dizer, para Wattiaux, que a ideia em si de Allegro é indefensável, porém inconclusiva: não teria sido *provada* linguisticamente, como ele dissera. Boa ou ruim, seria ainda uma hipótese. Entre os próprios entusiastas e simpatizantes da teoria, o próprio livro de Allegro parece um criptograma indecifrável: numerosas referências cruzadas em latim, grego antigo, hebraico antigo, sânscrito, acádio e sumério, entre outras, tornam a compreensão do argumento excessivamente abstrata para os não versados nesses idiomas. O que não impediu autores afins de apoiá-lo, como Clark Heinrich: “Allegro foi atacado por todos os lados e ridicularizado impiedosamente, como se sua hipótese fosse mais ridícula do que acreditar, por exemplo, que um ser humano criou o universo, recebeu uma morte horrível e flutuou com seu corpo até o paraíso. Na verdade, as proposições dele são muito mais razoáveis do que as versões aceitas para a mitologia cristã e judaica (...).”<sup>271</sup>

Apesar da violência dessa resposta, ela vai na direção certa. Ainda que John Allegro não tenha

<sup>269</sup> *Religion: Jesus as a mushroom*, *Time*, jul-70. Em: [content.time.com/time/magazine/article/0,9171,909327,00.html](http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,909327,00.html).

<sup>270</sup> WATTIAUX, s/d.

<sup>271</sup> HEINRICH, 2002, p. 34.

apresentado provas definitivas, ele propôs uma *boa* hipótese, que se parece escandalosa à primeira consideração, é porque, para explicitar o quanto faz claro e concreto sentido, demanda a queda de pressupostos profundamente arraigados na mentalidade de massa. Se a via argumentativa de Allegro é inconclusiva, a teoria pode ser substanciada a partir de *outros* ângulos (não filológicos), como alguns autores vem insistindo nas últimas décadas, a exemplo de Carl Ruck e Clark Heinrich.<sup>272</sup> O argumento mais evidente é iconológico: dezenas, senão centenas de painéis, vitrais, desenhos e pinturas em catedrais, abadias e livros eclesiásticos, de uma ponta à outra da Eurásia, ilustrando passagens e cenários bíblicos na companhia cogumelos alucinógenos como *Amanitas* e *Psilocybes*, a exemplo de imagens de Adão e Eva nas quais o fruto da árvore do conhecimento é um cogumelo, ou imagens de Jesus Cristo em que ele é intercambiável com um cogumelo.<sup>273</sup> A maior parte das imagens é dos sécs. XI, XII e XIII, mas há exemplos anteriores e posteriores, talvez bastantes para concluir-se que, ainda que Jesus Cristo não fosse o próprio cogumelo, seu culto provavelmente se estabeleceu a partir da utilização de fungos psicodélicos; e ainda que seu culto original não fosse psicodélico, há provavelmente, na elite da Igreja, uma linha sequencial que *assim*, com o uso de alucinógenos, praticou seu culto em segredo, à sombra das perseguições que realizou contra todos os povos baseados no mesmo tipo de práticas.

O momento mais interessante, naturalmente, é o próprio 'cristianismo primitivo', não obstante seja o mais nebuloso. Se a proposta mais detalhada de John Allegro estiver errada – a saber, sobre a relação entre essênios e cristãos, sua ideia é que a comunidade de Qumran teria abandonado a vida monástica no deserto e se proliferado em segredo nas vilas e cidades, realizando por dentro da civilização o discurso messiânico que perpassava seus textos místico-judaicos –, o fato é que outra série de escritos descobertos em meados do séc. XX, a chamada Biblioteca de Nag Hammadi, deixa ver uma pluralidade de grupos e comunidades autodenominadas cristãs claramente envolvidas em práticas psicodélicas, com narrativas criativas que temperam e remodelam temas mitológicos caros à tradição metafísica judaica, introduzindo (ou reintroduzindo) diferentes deuses além de Yahweh (p.ex. Sofia, divindade feminina), abordando-o (Yahweh) distintamente como apenas um demiurgo, não Ser-Supremo, bem como apresentando um Jesus Cristo cheio de particularidades estranhas aos evangelhos 'oficiais'.<sup>274</sup> De modo geral, o que parece ter ocorrido é uma *relativa desocultação da metafísica*, uma parcial quebra da representação e da exclusividade do segredo sobre a psicodelia e os (sacramentos) psicodélicos, que promove um tensionamento na cadeia histórica, contudo não ao ponto de quebrá-la, restringindo-se a ser uma agitação dialética logo redundante em *re-ocultação*. O

---

<sup>272</sup> RUCK, 2016. HEINRICH, 2002.

<sup>273</sup> Para uma coleção com várias delas, cf. IRVIN, 2008.

<sup>274</sup> ROBINSON, 1988.

que não poderia ser diferente (a relativa desocultação do segredo), já que havia por todos os lados àquele tempo variados cultos de Mistério e comunidades iniciáticas em torno de um determinado conjunto de fármacos culturalmente privilegiados. Assim, ocorreu nesse momento uma falha no controle do segredo, coisa que veremos repetir-se outras vezes em tempos vindouros. “Os fariseus e os estudiosos tomaram as chaves do conhecimento e as esconderam. (...) [Mas] o que está oculto será revelado” (*Evangelho de Tomás*). Como os monistas egípcios, esses cristãos falarão sobre uma secreta *gnose*, um conhecimento *experiential* do divino acessível ao comer-se o corpo de Cristo.

Segundo Guy Stroumsa, “não há dúvidas de que cristãos 'ortodoxos' (não só os gnósticos), assim como judeus, poderiam buscar a visão de Deus [*Visio Beatifica*].”<sup>275</sup> O que é interessante de observar nesta proposição é que, no fundo, *ai todos são “gnósticos”*, todos podem ter a experiência visionária do divino. Pois ora, se a realidade divina é experiencial, a origem do cristianismo então *somente pode ser “gnóstica”*, ou não seria (em princípio) uma verdadeira forma de espiritualidade (ou seja, experiencial), mas apenas um discurso ordinário. A existência de rituais esotéricos não só entre os gnósticos, mas também no centro oculto da nascente Igreja (reservados a uma casta de sacerdotes), é evidenciada por Stroumsa em referência aos próprios discursos de bispos, padres e teólogos cristãos dos primeiros séculos, como Orígenes, João Crisóstomo, Basílio Magno e mesmo Irineu.<sup>276</sup> Com efeito, se relacionarmos as narrativas dos evangelhos à experiência da alteração de consciência, elas se revelam permeadas de temas iniciáticos sob a aparência das parábolas, alegorias e mensagens cifradas. Como disse Manly P. Hall, “em uma única figura um símbolo tanto pode revelar como pode esconder, pois para o sábio o assunto do símbolo é óbvio, enquanto para os ignorantes a figura é impenetrável.”<sup>277</sup> Questionemos então: o que Jesus Cristo simboliza, segundo a própria concepção evangélica? Entre mais, simplificando formalmente, temos que: muito embora ele seja dito “filho do Homem” e “filho de Deus”, não é exatamente humano, nem é exatamente o deus, e no entanto é uma entidade de acesso que, quando comida/consumida ritualmente (ou, na escala “histórica” do ritual, quando é sacrificada), faz o elo entre os humanos e o deus, a interseção entre o terreno e o divino. Teoricamente, temos nisso uma perfeita *triangulação* ou *trindade* entre *a realidade sobrenatural* (o “Pai”), *o fármaco catalisador* (o “Filho”) e *o êxtase* (o “Espírito Santo”), cujo resultado é realmente, como diz Jesus (João, 3, 3), um “nascer de novo” (re-atualização), uma espécie de ressurreição, em termos que podemos entender fisio-mecanicamente descritos à maneira da TCO neurológica (como vimos no cap. 3), com todas as implicações de vitalidade, renovação e saúde mental.

---

<sup>275</sup> STROUMSA, 2006, p. 74.

<sup>276</sup> STROUMSA, 2005, capítulo 2.

<sup>277</sup> HALL, 1928.

Se assim é, pode-se pensar a Encarnação (*kenose*) de Filipensis, 2, 7 – “Mas Deus esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens”<sup>278</sup> – como a *extrusão cíclica (sazonal) dos cogumelos*, um evento (que, como dito, é simultaneamente expectativa e acontecimento) de extremo valor em várias culturas antigas não apenas pelo acesso ao espiritual, mas também por estar profundamente implicado nos próprios ritmos e mudanças da natureza, e conseqüentemente nas condições de vida dos povos. Esta interpretação, vejamos, não irrealiza em nada as experiências dos primeiros cristãos, senão as reconhece *tão verdadeiras/reais/existentes quanto as experiências psicodélicas de todos os povos*, que geralmente veem as plantas e fungos psicoativos, com as suas propriedades mediadoras entre estados/planos de consciência, como guias espirituais, ou mesmo como os próprios deuses, p.ex. o Soma védico (também *Amanita muscaria*) e a Deméter grega (*Claviceps purpurea*). Dessa forma, afirmamos a realidade espiritual dos primeiros cristãos (apesar de não sua interpretação monista como 'reino') e recusamos, por outro lado, tanto o literalismo dogmático da fé quanto o escárnio cético que supõe ter sido a coisa toda uma farsa.

Sabemos que a suposta diferença entre um 'verdadeiro' e um 'falso' cristianismo (que seriam a Igreja ortodoxa e a heresia a ser eliminada) começa no séc. II, quando p.ex. Irineu de Lião publica *Adversus haereses (Contra as heresias)* e quando a própria denominação “gnósticos” é inventada para unificar a multiplicidade de comunidades psicodélicas cristãs em uma mesma ideia abstrata e acusativa. O cristianismo eclesiástico, no seu “ato fundador”, efetiva uma interrupção absoluta da experiência direta do sagrado – isto é, da experiência *dos outros*, se eles mesmos podiam ver Deus, como disse Stroumsa. Antes de tudo, uma interrupção da experiência dos próprios adeptos comuns da religião: a verdadeira Eucaristia dá lugar ao dogma da transubstanciação, o cogumelo da *gnose* dá lugar à ao biscoito da fé, e não se poderá mais realmente “provar o gosto, cheirar e segurar o amado Filho”, como se diz no *Evangelho da Verdade* de Valentino. Temos aí, na condição faltosa do cristão não iniciado (do átomo de massa cristã, dominada pela Igreja), talvez o principal foco de nascimento do que será futuramente o mono-humano ordinarizado (de estado único) das sociedades modernas. Por isso, a “deslegitimação” dos ditos gnósticos por Irineu será através da estigmatização da magia, do contato efetivo ao sobrenatural (uso de poções, encantamentos, possessões, rituais orgiásticos etc.), algo que até então não era percebido pelos antigos como um mal em si, à exceção da “magia negra”, que era p.ex. proibida em Roma (*Lex Cornelia*). A simulação do poder, como já propusemos, depende direta e necessariamente da dissimulação da psicodelia, ou do contrário as imagens do sagrado espontaneamente se multiplicam e se descentralizam. Assim,

o milagre segue vigente, e é *comer* o deus, mas em vez de cair em transe o que é exigível é querer

---

<sup>278</sup> Passagem de deus-deus para deus-homem (Pai > Filho) concebida como auto-esvaziamento divino, movimento de auto-exteriorização, de pôr-se para fora desde o Céu à Terra (ao ventre da Mãe Virgem).

crer. Ainda que os sentidos não tenham notado diferença alguma antes e depois de comungar, à vontade do fiel se encomenda a consumação do milagre. Há aí um achado sem dúvida genial, capaz de perpetuar indefinidamente a pura liturgia *sempre que se elimine qualquer ponto de comparação*. Sem isto é absolutamente impossível estabelecer-se, e desde o primeiro momento em que se consolida o formalismo do rito eucarístico todas as comunhões não baseadas sobre um esforço de auto-sugestão são estigmatizadas como traços de potências satânicas. O corpóreo é algo que mancha, uma “impureza”. A divindade não terá nada de mistério vegetal: será una, incorpórea e transcendente, como a própria autoridade da fé.<sup>279</sup>

Com a estruturação da representação (a hierarquização da Igreja) entre os sécs. II e III, a promessa do êxtase, que se cumpria (na extrusão sazonal dos fungos) e então se re-messianisava ciclicamente, é levada para o fim dos tempos, para o depois da vida terrena, restando unicamente a obediência e a perseverança na crença dogmática da salvação após a última morte (i.e. não após a morte metafísica, uma morte-em-vida, mas após a morte final). Com a cristianização de Roma no séc. IV, a  *fusão explícita (pública) entre a religião monoteísta e o Estado* (para além do judaísmo) é mais um ponto de inflexão na História, que sedimenta com mais efetividade a entrada do Um no simbólico ordinário da civilização. Esse é o momento em que o termo “moderno” – *modernus*, séc. V – é criado para designar a cisão entre a nova e atual 'Roma cristã' e a velha 'Roma pagã'. Uma distinta Encarnação: a Igreja oculta intransigentemente o cogumelo e se impõe no discurso como sendo o “corpo de Deus”, em seguida esse “corpo” vira Estado, e a interrupção da experiência direta do sagrado se volta contra tudo e todos. O Logos fúngico vira assim o Juízo do poder cristão.

Para se ter noção do peso desse mau acontecimento, é preciso captar a economia psicológica que se instaura quando “à vontade do fiel é encomendada a consumação do milagre”, ou seja, quando o espiritual não é mais realmente uma experiência (psicodélica), mas uma auto-sugestão do Eu, com base nos mandamentos externos da representação (do pseudoOutro). Por um lado, é certo que a auto-sugestão intensa e persistente – juntamente a outras técnicas, como jejum e autoflagelo – pode tecnicamente levar a estados alterados de consciência, mas isto dificilmente é praticado pelo crente ordinário. Em um sentido mais vago, podemos dizer por exemplo que grande a maioria dos gregos era meramente “crente” em sua mitologia, posto que a experiência psicodélica apenas lhe era oportunizada em cultos de Mistério uma (ou poucas, no máximo) vezes na vida, mas o próprio fato de que a representação religiosa grega  *fornecia ritualmente substâncias psicodélicas ao povo* já basta para notarmos a radical diferença com o contexto de representação cristã, em que as pessoas não somente não têm um verdadeiro acesso ao mundo espiritual, como devem crer dogmaticamente que são as únicas que o têm. E ao perderem contato à verdadeira Eucaristia, perderam justamente o elo lógico pelo qual Jesus Cristo poderia ser sincretizado com outros deuses também identificados ao  *Amanita muscaria*. Dessa forma, a oposição dogmática à espiritualidade dos outros (não cristãos)  *pelos próprios fieis* da Igreja “é tão mais rigorosa quanto mais nasce de uma promessa psicodélica

---

<sup>279</sup> ESCOHOTADO, 1998, p. 169. Grifos do autor.

traída.”<sup>280</sup> A “Encarnação” representativa como um todo, os sacerdotes e seus crentes, como *mono-Deus na Terra*, transcendência unitária “descida”, “incorporada” ao terreno, torna-se o maior dos pesadelos: em vez de significar, pela mediação do cogumelo, um link enriquecedor à metafísica judaica, quem sabe até reaproximando-a da antiga metafísica israelita (como entre os “gnósticos”, até certo ponto), o que ela faz, pela mediação do poder (enfim estatal) da Igreja, é um link doentio à abstração inexperienciável do Deus-Um criado pela mente de uma elite derrotada, ao Ser-Supremo abstrato ideologizado no cativeiro da Babilônia.

Com a entronização do cristianismo, ingressam no campo do perseguido um cortejo de personagens – herbalistas, farmacópolos, ensalmadores, catárticos, xamãs, pontífices de outros cultos, mistagogos, teósofos, bruxas urbanas e rurais etc. – que não figuravam nos elencos romanos clássicos, e muito menos nos gregos. Em princípio, essa extensão nascia de borrar-se a diferença entre magia branca e necromancia. Contudo, representou também uma eficaz maneira de perseguir os centros de cultura farmacológica, tanto ao nível produtor como investigador e consumidor.<sup>281</sup>

É verdade que foi mais nas vilas e centros urbanos sob controle direto das burocracias e da Igreja que o cristianismo se tornou dominante na população. Isto se deixa ver p.ex. pelas recorrentes epidemias de ergotismo (ou “fogo de Santo Antônio”) durante o que será chamado de Idade Média, eventos praticamente inexistentes na Antiguidade, pois é muito provável que o *Claviceps purpurea* e suas propriedades intoxicantes tenham sido minimamente conhecidos pelas populações antigas (talvez mesmo desde o começo do neolítico), independentemente de quem sabia ou não manejá-los para fins rituais. Longe dos centros, “as velhas religiões continuaram nos campos e vilas campestres (*pagus*), onde a população rural (os “*pagani*”) preservou muitos aspectos de tradições psicodélicas pré-cristãs, chamadas agora de paganismo. Os cultos ao(s) cogumelo(s) eram parte dessas tradições, não apenas como remanescentes do mitraísmo, mas também, aparentemente, porque tinha fontes indígenas, pré-datando o Império Romano e até mesmo as migrações indo-europeias do segundo milênio a.C.”<sup>282</sup> Devemos considerar, nesse sentido, toda a riqueza da imaginação psicodélica dessas populações europeias descentralizadas, não (completamente) cristianizadas, tudo aquilo o que mais tarde será resumido como histórias de contos-de-fadas, que são as experiências farmacológicas e expressões metafísicas *fora* dos domínios da Igreja e das sociedades secretas de elite, algo tão contrastante à noção moderna de uma Idade Média taciturna e tediosa (aquela sob domínio cristão direto) que será feito de matéria-prima especial para as caracterizações mais ricas da mente infantil e fantástica nos sécs. XIX e XX, por artistas psicodélicos como Lewis Carroll e Walt Disney.

Mas como sabemos, essa regionalidade do poder cristão não impedirá, durante quase dois mil anos por vir, o estabelecimento de uma aberrante máquina etnocida que trucidará múltiplas formas de espiritualidade, seus praticantes, espaços sagrados, costumes, rituais, narrativas, imagens,

<sup>280</sup> ESCOHOTADO, 1998, p. 169.

<sup>281</sup> ESCOHOTADO, 1998, p. 172.

<sup>282</sup> RUCK, 2016, p. 88.



receitas e plantas psicoativas. Isso, como disse Antonio Escohotado, para borrar qualquer ponto de comparação, eliminando a *apresentação* metafísica onde quer que ela irrompa, para sustentar a mentira representativa. As plantas/fungos psicoativos serão, de modo engenhoso, um *alvo central* dessa perseguição. Ao percorrer processos de julgamentos de bruxas e bruxos nos sécs. XV, XVI e XVII (associados p.ex. a tradições visionárias noturnas de cultos à deusa Diana), o antropólogo Hans Peter Duerr notou que a Inquisição suprimia/censurava dos registros processuais as próprias “evidências materiais” das práticas de bruxaria, isto é, as referências diretas aos alucinógenos e seus usos (ópio, trombeta, mandrágora, plantas da família das solanáceas, entre mais plantas típicas da bruxaria).<sup>283</sup> É verdade que

a maior parte daquelas desafortunadas pessoas nunca se esfregou com qualquer 'unguento das bruxas'; ou ocorreu a elas de voar dançando como um floco de neve. Em sua maioria, eram simplesmente pessoas comuns ou cidadãos, capturados pela maquinaria de um sistema de terror que demandava mais vítimas a cada dia para justificar a própria existência. Contudo, como sabemos por um número de observadores da época, deve ter mesmo existido pessoas, principalmente mulheres, durante o período da Renascença e em incidentes isolados depois, que caíam em estupor com a ajuda de certos unguentos. Após retornar, elas contavam sobre voos intensos e danças ordinásticas. Por que então deveriam os documentos do processo silenciar sobre esses relatos de testemunhas oculares e sobre os ingredientes das pomadas e óleos? (...) Deve-se admitir que o papel de plantas alteradoras de consciência no voo de algumas bruxas foi sub-enfatizado e suprimido por uma razão. Se isto não fosse feito, então uma explicação natural para tais fenômenos teria sido sugerida (...). O Diabo então teria sido deixado somente com uma modéstia significância, ou mesmo nenhuma. Se o seu papel não fosse mais que um conjurador de carnaval, que causava o incêndio de meras ilusões nas cabeças das bruxas, ele não poderia ter cumprido a função que lhe foi destinada, a saber, a do poderoso e sedutor da Cristandade.<sup>284</sup>

Duerr percebe um problema significativo, mas sua explicação nos parece equivocada, ou pelo menos parcial. Considerando o período tardio dos processos, à primeira vista talvez o resultado fosse esse, mas o que é realmente escondido pelo terrorismo eclesiástico é menos a fraqueza diabo do que aquilo que essa ideia é usada para esconder, (que são) as práticas e substâncias psicodélicas e a verdadeira – múltipla – realidade espiritual à qual elas dão acesso, o Outro real enquanto tal. Como disse Escohotado,

Certos crimes podem reprimir-se tipificando-os em códigos e castigando sua comissão. Mas certos outros são tão intrinsecamente abomináveis que o mero fato da tipificação poderia sugerir sua comissão aos perversos e ofender os justos. Esses (segundos) são os crimes contra a graça da redenção – contra o Espírito Santo mesmo –, que tradicionalmente se consideraram como os únicos imperdoáveis. Sem prejuízo de fulminar a culpa de tais atos, os próprios atos resultam tão odiosos que a política a seguir é expulsá-los da ordem simbólica, excluí-los da palavra em geral. A esta ordem de coisas pertence desde cedo, para o cristianismo ortodoxo, a alteração farmacológica de consciência.<sup>285</sup>

Desde cedo no cristianismo ortodoxo, portanto, entramos em uma nova fase da História da

<sup>283</sup> Sobre o uso do Peyote por povos ameríndios, por exemplo, dirá a Inquisição: “Isso é coisa de superstição, o que é repreensível e oponível pela pureza e sinceridade de nossa sagrada fé Católica. A dita erva e outras como ela não podem ter o poder ou a eficácia natural atribuída a elas, ou causar as imagens, fantasmas e representações em que as ditas divinações são baseadas. Aí, a única coisa que pode manifestamente ser vista é a sugestão e a assistência do Demônio, o autor de tais abusos.” DUERR, 1985, p. 6.

<sup>284</sup> DUERR, 1985, pp. 3-4.

<sup>285</sup> ESCOHOTADO, 1998, 175-6.

civilização, ou melhor, completa-se, com a *kenose* do Deus-Um no “corpo de Cristo” da Igreja e dos cristãos missionários, a virada iniciada com a invenção do monteísmo judaico, e ainda antes, com a invenção egípcia da religião do Um. Um giro dialético que, de um lado, avançará sobre seu próprio “passado” (da civilização) e fará uma incansável guerra de queima de arquivo, apagando rastros e condicionando a vindoura ignorância amnésica das populações modernas sobre a psicofarmacofilia profunda da Antiguidade, e de outro, será a penetração da abstração mono-idealista (o tal “patamar superior” de pensamento) na mentalidade ordinária de uma miríade de populações europeias e médio-orientais, levando a uma gradativa mudança na concepção do espaço-tempo ordinário (da natureza cotidiana). Consuma-se aí, nessa “entrada” do monoteísmo judaico-cristão na consciência ordinária, a primeira grande virada do processo civilizador.

Mas o monoteísmo institucional judaico-cristão não foi o único caminho de ingresso do Um na civilização, pois como dissemos, a religião secreta egípcia também fez seu eco no pensamento grego. Já no séc. IV a.C., a construção de Alexandria oportunizou a ida de filósofos pitagóricos para o Egito, onde a filosofia pitagórica, com suas influências psicodélicas orientais, irá se misturar (sincretizar) à tradição metafísica propriamente egípcia – em especial do deus Thoth, que em grego será dito Hermes Trismegistus –, começando a dar forma mais especificamente, ainda no séc. II a.C., à *alquimia* – Arte da transmutação interna, i.e. um conjunto de conhecimentos técnicos e tecnológicos de alteração de consciência, “processo de trazer o divino ao humano e levar o humano ao divino.”<sup>286</sup> Nos sécs. II e III d.C., essa(s) sociedades(s) secreta(s) alexandrinas, funcionando mais ou menos como serão as Lojas maçônicas do séc. XVIII, produzem a série de textos denominada *Hermetica* ou *Corpus Hermeticum*, coleção de tratados metafísicos esotéricos, diálogos iniciáticos e ensinamentos visionários. Configura-se assim a tradição hermética (o “hermetismo”), um monismo metafísico sincretizador das doutrinas secretas do Egito e da Grécia, e que influenciará uma turba de filósofos e ocultistas em geral no próximo milênio e meio. Os textos herméticos, que ao contrário dos judaico-cristãos afirmam a *experiência* divina, trazem a mesma primitiva novidade psicodélica de sempre: “que, além da visão ordinária, há uma faculdade 'mais elevada' da visão, referida como os olhos do coração ou da mente.”<sup>287</sup> Mas, diferentemente de metafísicas primitivas e de concepções religiosas populares na Antiguidade (politeístas), o hermetismo é uma filosofia do Um. Junto ao idealismo alemão de quase dois mil anos depois, é a mais impactante interpretação da experiência psicodélica como “unificação” e “unidade”: a sabedoria do Deus é o autoconhecimento de Deus em si mesmo.

A compreensão da experiência psicodélica como uma co-extensividade entre o humano e o

---

<sup>286</sup> KINGSLEY, 2009, pp. 46-7.

<sup>287</sup> HANEGRAAFF, 2008, p. 138.

divino não é uma novidade da interpretação monista *stricto sensu*, como vemos p.ex. na Nona Mandala do *Rig Veda*, um escrito politeísta, apesar de conter elementos de monismo (“Nós bebemos o Soma: nós nos tornamos imortais, nós chegamos à Luz, nós alcançamos os deuses. Metade de mim está nos céus, outra metade se estende até as profundidades. Sou alto como o mais elevado, minha elevação alcança as nuvens”), ou antes, como vemos em toda a questão *mais ampla* das metamorfoses xamânicas e possessões divinas. Contudo, não há dúvidas de que ela será o tema fundamental do monismo, como se vê também, além do hermetismo, no monismo platônico tardio. Para Plotino (séc. III), todos seres vivos são movidos pelo desejo do Um, e essa atração é uma expressão do próprio Um em direção a si mesmo, que saiu de si mesmo e retorna – ultimamente, com o humano – para si mesmo. Jâmblico (sécs. III-IV), por sua vez, é exemplo de uma tradição filosófica, a teurgia, que conceberá incorporação ritual do divino no humano como sendo propósito não apenas dos humanos, mas dos próprios deuses, o que significa ao mesmo tempo uma alteração de consciência do humano (sem prejuízo de que a pluralidade de deuses remeta ao Um-Todo, compreenda-se nele). Segundo Jâmblico, a teurgia tem dois aspectos: um é o ritual conduzido por homens, outro é o “empoderamento por símbolos divinos” através do qual os humanos assumem a “forma [*schêma*] dos deuses”.<sup>288</sup> Criticando o excesso de intelectualismo dos gregos (clássicos), que teriam levado o pensamento para longe demais da experiência metafísica em si, Jâmblico diz de sua prática filosófica que

é a perfeita realização de atos inefáveis, religiosamente performados para além de todo entendimento, e é o poder de símbolos inefáveis, apenas compreendidos pelos deuses [e, igualmente, pelos humanos tornados deuses], que efetiva a união teúrgica. Não alcançamos esses atos com nosso pensamento [ordinário], pois então sua eficácia só seria intelectual e dependeria de nós (...). Mesmo que não entendamos isso [os eventos metafísicos], os símbolos mesmos, como tais, fazem seu trabalho, e o poder inefável dos deuses, aos quais os símbolos pertencem, reconhece por si mesmo suas próprias imagens.<sup>289</sup>

Diferenciados da performance prática condutiva do ritual, é possível interpretar os “símbolos divinos” de Jâmblico como códigos para substâncias psicodélicas<sup>290</sup>, mas a despeito disso, podemos conceber a referida “forma dos deuses” como uma noção que procura dar conta de uma experiência alucinatória de identificação entre a Outra consciência e o Outro real: em vez de o divino ser um 'objeto' para a consciência, ele assume a própria perspectiva da consciência, ele é o próprio estado

<sup>288</sup> SHAW, 2015.

<sup>289</sup> Citado em SHAW, 2015.

<sup>290</sup> No magnífico *Sartor Resartus* (séc. XIX), Thomas Carlyle dirá (na boca do personagem Diógenes Teufelsdröckh, filósofo alemão, em parte uma paródia de Hegel e do idealismo alemão) que existem símbolos de valor extrínseco e intrínseco. Quanto aos primeiros, de valor extrínseco, são “estandartes acidentais”, que apenas “pegam emprestado” o elemento divino, incluindo desde brasões até o próprio símbolo da Cruz. Dos segundos, que não parecem ser outra coisa que as próprias plantas e cogumelos psicodélicos dispersos na natureza, diz que têm significados intrínsecos, e que “é em si mesmo adequado que os homens se unam em torno deles (...) e cultuem [*worship*] juntos ante tais símbolos; e assim dia após dia, era após era, adicionem a eles novas divindades.” (CARLYLE, 2008). Notemos que o nome “Diógenes Teufelsdröckh” se traduz por “Nascido-de-Deus Bosta-do-diabo”, o que muito provavelmente é um código velado para cogumelos cripolíficos como o *Psilocybe cubensis*.

de consciência, reconhecendo a si mesmo em suas imagens virtuais. Em um modelo ou outro, ideias assim continuarão a encontrar eleitos e adeptos nos próximos mil anos, sobretudo em contextos nucleares de desenvolvimento da alquimia, como a mítica cidade de Akhmin (chamada pelos gregos de Panópolis), na Etiópia, onde várias gerações de filósofos preservarão e continuarão secretamente a tradição de alteração de consciência que remonta especialmente a Pitágoras e Empédocles, e que terminará por influenciar decisivamente não só a alquimia medieval europeia, mas também, a partir do séc. IX, o sufismo persa (misticismo islâmico).<sup>291</sup> Entre os sécs. XII e XIII ocorre a emergência da cabala (tradição mística judaica), que não é o único e nem a primeiro misticismo judaico (o merkabah por exemplo começa no séc. I a.C., enquanto no séc. I d.C. Philo de Alexandria é iniciado por uma tradição secreta que dirá ser derivada de Moisés), mas será bastante influente. O núcleo psicodélico do sufismo e da cabala se deixa ver por exemplo nas palavras de Abu Yazid de Bistam (quanto ao sufismo): “o influxo Divino começará a prevalecer em você e enfraquecerá seus órgãos externos e internos. Seu corpo inteiro começará a tremer, você pensará que está para morrer. Isto é porque sua alma está se separando do seu corpo, como um resultado do grande gozo que você experiencia quando percebe e reconhece essas coisas”, ou na descrição de Abraham Abulafia (quanto à cabala): “Então eu me tornei um pássaro cujo corpo era de Unidade e cujas asas eram Infinitude, e eu continuei a voar no ar do Absoluto até que passei para a esfera da Purificação, e deitei meu olhar sobre o campo da Eternidade, e lá segurei a árvore do Um.”<sup>292</sup> Já entre os sécs. XII e XIV, a Ordem dos Templários exemplifica mais um contexto de desocultação relativa da metafísica, quando um pequeno grupo de cavaleiros cristãos europeus entra em contato com segredos iniciáticos no Oriente Médio e reaviva a essência fúngica da Eucaristia. Clark Heinrich propõe que os conflitos entre a Ordem e a Igreja, que em 1314 levarão Jacques DeMoley, grão-mestre dos Templários, a ser queimado na fogueira da Inquisição, são consequência de uma descoberta “não autorizada” do *arcanum* farmacológico do 'cristianismo primitivo'.<sup>293</sup> Uma hipótese que nos remete a outro fragmento esotérico de Fernando Pessoa, onde diz que o segredo do símbolo da cruz vermelha dos Templários “é o da Encarnação de Cristo, e é a chave não só de toda a religião cristã, senão também da sua verdadeira origem histórica, por trás das alegorias evangélicas.”<sup>294</sup> Mais ou menos nesse período em que a Ordem dos Cavaleiros Templários desaparece do mapa, começa novamente a ter lugar na Europa, de maneira mais explícita, outro processo do que chamamos de desocultação relativa, pano de fundo do que será dito como a “Renascença” europeia, (processo) reconhecível na popularização de temas ligados ao Humanismo (antropocêntrico), à alquimia, ao

---

<sup>291</sup> KINGSLEY, 2009.

<sup>292</sup> Ambos em SHANON, 2002, p. 210.

<sup>293</sup> HEINRICH, 2002.

<sup>294</sup> Disponível em: <http://arquivopessoa.net/textos/2857>.

misticismo, ao hermetismo, à teosofia cristã, à magia, à cabala, à *philosophia occulta*, à percepção extra-sensorial, à *philosophia perennis*, à pansofia etc., e em gente como o *Meister Eckhart* (séc. XIII-XIV), Raimundo Lúlio (XIII-XIV), Pico della Mirandola (XV), Marsilio Ficino (XV), Nicolas de Cusa (XV), Cornelius Agrippa (XV-XVI), Paracelso (XVI), Giordano Bruno (XVI), John Dee (XVI-XVII), Henry Khunrath (XVI-XVII) e Jacob Böhme (XVI-XVII).

Com a Renascença europeia, as bases para a modernização, o tempo derradeiro da ocultação, começam então a se configurar. Primeiro, deve-se observar a importância incontornável dos estados alterados de consciência nesse contexto: através de sociedades esotéricas de elite que preservaram o conhecimento sobre as chaves de acesso ao Outro mundo (as substâncias psicodélicas), punhados de intelectuais e artistas de toda a Europa encontraram uma via de acesso à fonte original dos valores, *ganhando autonomia psíquico-existencial em relação à representação eclesiástica posta*. Em outras palavras, ao notarmos que a Renascença atualiza a ideologia antiga do Humanismo (no fundo, do “Homem” que se faz “igual a Deus”), pontuamos que, para compreender com propriedade o espírito renascentista, devemos atentar às *dinâmicas corporais envolvidas no processo*, ou seja, *não pensá-lo* pressupondo o caso exclusivo de acontecimentos e motivos puramente ordinários, não limitar o entendimento ao que concerne tão somente os estados ordinários de consciência e realidade, ou do contrário as mudanças na mentalidade somente se deixam ver abstratamente, ou simplesmente não se deixam ver. Como nos momentos anteriores de desocultação relativa e agitação do processo civilizador, aqui também, na Renascença, novas ideias e valores resultam *materialmente* de uma liberação química em relação à representação. Mas como se pode afirmar que o conhecimento sobre substâncias psicodélicas não foi inteiramente perdido durante a dominação cristã, e que teria um papel fundamental no engendramento da Renascença? Em primeiro lugar, tudo diz respeito a *levar a sério* o que dizem diversos pensadores e grupos esotéricos do período: muitos deles *afirmaram* ter experienciado planos de realidade para além da realidade ordinária, e entre eles, muitos afirmaram expressamente ter alcançado tais façanhas em *experiências e experimentações (al)químicas*, com substâncias que estariam “ocultas” na natureza; em último caso, a única informação que não deram diretamente é a identidade das substâncias usadas, pois aí reside o tabu. Assim, dado que *sabemos* – mesmo aqueles que haviam esquecido, sabem-no desde o séc. XX – existir efetivamente na natureza substâncias capazes de provocar experiências de Outros planos de existência, podemos considerar a situação a partir de um princípio de leitura simples o bastante: quando se referem a experiências e experimentos de realidades alternativas, *ou eles sabem do que estão falando, ou não sabem do que estão falando*, mas em todo caso *estão* falando da psicodelia e dos psicodélicos.

Voltemos à cidade de Akhmin (Panópolis), um dos principais ambientes de preservação e

desenvolvimento de práticas e doutrinas alquímicas (no sentido estrito) durante o primeiro milênio d.C., e um dos lugares onde a enigmática imagem da *Pedra Filosofal*, matéria-prima para o “ouro dos filósofos”, o *Azoth*, será gestada. Há evidências da continuidade de uma tradição em Akhmin que vai pelo menos desde o séc. III ao séc. X, e é um filósofo de lá, Uthman Ibn Suwaid, que escreverá no séc. IX um dos mais antigos e influentes textos de alquimia, o *Turba Philosophorum* (a “Convenção dos Filósofos”). Na forma de diálogos, a obra descreve uma série de encontros entre filósofos gregos (Pitágoras, Empédocles, Parmênides, Sócrates e outros) em conferências destinadas a discutir o cerne da Arte alquímica e transmiti-la de forma velada aos filósofos do futuro. Entre conceitos metafísicos e receitas complicadas, uma coisa que nos é dita com suficiente clareza é que eles têm posse de uma substância (“pedra que não é uma pedra”) cuja busca é a busca da própria sabedoria, e que “é encontrada em todo lugar; comum e preciosa; escondida e ocultada, e ainda assim conhecida por todo mundo” (Dictum 13). A despeito da diversidade de concepções e ideias dos filósofos, o *Turba* nos deixa saber que eles estarão em perfeito acordo tanto sobre a excelência da substância quanto sobre a necessidade de mantê-la em segredo da multidão, pois – em mais um exemplo de justificação da ocultação – “se o vulgar soubesse dela, diria que é uma mentira! Por outro lado, se conhecesse sua eficácia, não a condenaria, mas Deus escondeu isso da multidão para evitar que o mundo deva ser destruído. (...) Ai de todos os insensatos! Quão ignorantes são dessa Arte, pela qual eles morreriam se soubessem!” (Dictum 15 e 64).

A hipótese mais provável, embasada por Clark Heinrich e Carl Ruck, é que a Pedra Filosofal é, como Jesus Cristo, o *Amanita muscaria*. A relação entre a Pedra Filosofal e Jesus Cristo (a “pedra que não é uma pedra” e o “humano que não é um humano”) foi sugerida por diversos alquimistas, p.ex. o autoproclamado “Doutor das duas medicinas e amante fiel da Teosofia”, Henry Khunrath, no *Anfiteatro da Sabedoria Eterna*: “O servidor deste Mundo maior, quer dizer a Pedra dos Filósofos é o tipo de Jesus Cristo crucificado, Salvador de todo o gênero humano, quer dizer do Mundo menor, no livro ou Espelho da Natureza; é por isso que tu deves conhecer naturalmente o Cristo por esta Pedra, e compreender Teosoficamente a Pedra dos Filósofos pelo Cristo.” Que Khunrath faça essa correlação, isto pode ser porque, sabendo da identidade farmacológica do Cristo, pode *sincretizá-lo*. No *Turba Philosophorum*, que como dito é uma obra ligada a uma tradição iniciática que parece de fato remontar diretamente aos gregos (o que Peter Kingsley argumentou e evidenciou<sup>295</sup>), e uma das fontes primárias e formativas do que será a alquimia medieval e renascentista, é possível sinalizar indícios à teoria Pedra dos Sábios = *A. muscaria* nas poucas passagens que não são imediatamente absurdas, como a indicação de que “as duas naturezas [da Arte] não são senão vermelho e branco” (Dictum 17), as cores tradicionalmente associadas ao *A. muscaria*, ou mesmo como a orientação

---

<sup>295</sup> KINGSLEY, 2009.

sobre o tempo de colheita e de começar a preparação da obra alquímica, o outono, “quando os frutos estão maduros” (idem), período em que, justamente, acontece mais tipicamente a frutificação do *Amanita muscaria*. Mas o sublime “ouro dos filósofos” (“água viva”, “água permanente”, como também Jesus Cristo, cf. João, 4), para ser produzido, precisa de algo mais que o cogumelo: precisa do alquimista, de seu próprio corpo, como parte da “Grande Obra”. Ao ingerir-se o *A. muscaria*, os alucinógenos (muscimol e ácido ibotênico) passam pelo corpo e são excretados na urina largamente não metabolizados, conservando a propriedade psicoativa, enquanto as toximas são eliminadas.<sup>296</sup> “O suco cru de *Amanita muscaria* pode causar desconfortáveis efeitos colaterais, incluindo náusea, tontura e suor frio, mas os agentes que causam tais efeitos colaterais podem ser metabolizados e se tornam inativos na urina. Assim, a pessoa que bebe o suco cru é em certo sentido um filtro e a urina é então considerada como o purificado líquido da imortalidade”<sup>297</sup>, que pode ser bebido e urinado novamente, em ciclo, algumas vezes mais, dando sentido ao símbolo do Ouroboros, a serpente que engole o próprio rabo. Apesar de não ser uma triptamina como a psilocibina (dos fungos *Psilocybe*) e a DMT (da Acácia, da Chacrona, da Jurema), substâncias psicodélicas “clássicas” (o que significa alguma diferença na dinâmica corporal da alteração, p.ex. com a ativação de distintos receptores), o muscimol é igualmente efetivo e potente em seus próprios termos, podendo ocasionar experiências de êxtase extremo.<sup>298</sup> Gordon Wasson apresentou vários argumentos para identificar este processo de “psicoativação da urina” na preparação ritual do Soma, enquanto Joseph Wohlberg propôs a sua sincretização na região do Mediterrâneo e Peter Kingsley tanto demonstrou conexões e a partilha de saberes iniciáticos entre filósofos pré-socráticos, magos persas e yogis indianos (além da influência egípcia), quanto mostrou elementos para traçar posteriormente o rumo desses saberes a Akhmin.<sup>299</sup>

O uso ritual do *Amanita muscaria* provavelmente já ocorre na Europa há no mínimo quase 20 mil anos (como visto em nota), e o hábito de comê-lo e beber a urina psicoativa é etnograficamente conhecido em xamanismos siberianos (que podem ser, portanto, apenas um dos contextos mínimos de continuidade de um uso ancestral, uma atualidade isolada de uma rede anterior mais ampla).<sup>300</sup> Tudo considerado, pode-se supor um mínimo contínuo de práticas de alteração de consciência em torno do *Amanita muscaria*, envolvendo construções metafísico-narrativas diferentes no tempo e no espaço, até chegar ao *Turba Philosophorum* de Uthman Ibn Suwaid e daí (como de outras fontes) à popularização da alquimia desde a Idade Média à Renascença. Veja-se que esta é somente uma linha argumentativa entre outras possíveis, e obviamente pode estar parcial ou integralmente equivocada,

---

<sup>296</sup> WASSON, 1969. HEINRICH, 2002.

<sup>297</sup> WOHLBERG, 1990, pp. 334-335.

<sup>298</sup> HEINRICH, 2002, pp. 200 ss.

<sup>299</sup> WASSON, 1969. HEINRICH, 2002. WOHLBERG, 1990.

<sup>300</sup> WASSON, 1969.

mas ela nos permite ilustrar nosso princípio: ainda que não se queira levá-los (os alquimistas, em sentido amplo) a sério, ver neles nada mais que impostores e mentirosos, há toda a possibilidade de que rituais de alta intensidade nunca tenham deixado de ocorrer, de que místicos renascentistas de todos os tipos tenham *sabido do que estavam falando* quando afirmavam ter conhecimento de realidades ordinariamente invisíveis e de chaves químicas de acesso a elas, apesar de ocultá-las da multidão, pois “a pedra oculta é a dos Filósofos, não a dos insensatos e dos idiotas, não a dos ímpios e dos viciosos contra sua consciência” (Kuhnrrath). Consideremos por exemplo uma experiência contada por Jacob Böhme (ocorrida no ano de 1600), que Hegel chamará de “pai da filosofia alemã”<sup>301</sup>, um simples sapateiro sem educação formal, filho de camponês, que por alguns acasos conheceu ainda jovem, em círculos sociais esotéricos, o que chamou *Mysterium Magnum*.

[M]eu espírito viu diretamente através de todas as coisas, e conheceu Deus em todas as criaturas, mesmo nas ervas e na grama (...). O portal se abriu para mim e eu vi mais e soube mais em um quarto de hora do que se tivesse passado muitos anos em universidades. (...) Então eu vi o que Deus e o homem eram e o que Deus tinha que fazer com o homem. Antes eu pouco entendia sobre os altos artigos da fé, muito menos sobre a natureza. Mas o Espírito me atravessou como um relâmpago. (...) Eu vi o Ser de todos os seres, o fundamento e o abismo (...).<sup>302</sup>

Um perfeito exemplo de uma experiência de alteração de consciência (“O portal se abriu para mim”), que oportunizou a Böhme, juntamente a experiências semelhantes, tornar-se um dos grandes místicos alemães, e um dos primeiros conciliadores intelectuais do hermetismo, do cristianismo e da cabala. Que vivências dessa (sobre)natureza tenham sido acessíveis a um “simples” jovem sapateiro pouco escolarizado, veja-se p.ex. o caso comentado pelo psicólogo Benny Shanon, pesquisador da Ayahuasca: “uma das visões mais impressionantes que já me foram ditas foi uma vista por um mestiço sul-americano, um trabalhador com apenas três anos de educação primária. Essa pessoa tem extensa experiência com a Ayahuasca e a visão que disse ser a mais significativa de sua vida se compôs de fórmulas matemáticas que ela entendeu dizer respeito às leis básicas do Universo.”<sup>303</sup> Poderíamos pensar que, diferentemente de xamãs e mestiços sul-americanos, místicos alemães não careceriam de fármacos para chegar a tais profundidades, mas a obra de Böhme, ao contrário, é mais uma a sinalizar o caráter farmacológico do Cristo: Böhme *equivale* a paixão, a morte e a ressurreição de Cristo ao trabalho da transmutação alquímica.<sup>304</sup> Como de Cusa e posteriormente Hegel, ele relaciona a segunda pessoa da 'santíssima trindade', o Filho, à natureza. Dirá que “O Pai *em todo lugar* gera o Filho a partir de seus poderes” e que a divindade é “continuamente gerada”.<sup>305</sup> Mas em um giro dialético proto-hegeliano, Böhme conceberá também que o Filho gera o Pai.<sup>306</sup>

<sup>301</sup> JAQUA, 1984, p. 1.

<sup>302</sup> JAQUA, 1984, pp. 2-3.

<sup>303</sup> SHANON, 2002, p. 132.

<sup>304</sup> MAGEE, 2001, p. 45.

<sup>305</sup> MAGEE, 2001, p. 40.

<sup>306</sup> MAGEE, 2001, p. 43.



Contudo, aos que veem nessas proposições envolvimento com experiências e experimentações alquímicas, Böhme adverte logo em seu primeiro livro, *Aurora*: “Não me tome por um alquimista, pois escrevo apenas conhecimento do espírito, não por experiência, apesar de que eu poderia mostrar aqui algo mais, isto é, em *quantos dias* e em *que horas* essas coisas devem ser preparadas (...).”<sup>307</sup> Ou seja, como um exemplar protetor do segredo, consegue em sequência negar e afirmar possuir a expertise na Arte.

Mas Böhme não é, nem de longe, uma figura estranha ao seu contexto. A Europa já estava naquele momento “permeada” de místicos, com os quais chegamos à parte final de nosso esboço de genealogia da ocultação, o *processo de modernização*, que “completa” o processo civilizador como um todo. Essa parte se fará em *dois tempos*: primeiro, do começo do séc. XVII ao começo do séc. XIX, em que vemos o *pano de fundo esotérico*, e segundo, do séc. XVII em diante, em que vemos a auto-compreensão da modernidade passar do mono-idealismo ao mono-materialismo, não obstante, como veremos, os dois tempos venham a constituir a modernidade tardia.

Quanto ao primeiro tempo da modernização, sabemos desde a escola (um dos aparelhos de ordenarização ideológica) a narrativa histórica, da Renascença às revoluções estatais iluministas, passando pela Reforma protestante e o fortalecimento da burguesia capitalista. Mas o que não se ensina é o seu núcleo filosófico-moral oculto. Para pensá-lo, situemos duas sociedades secretas importantes nesse trânsito, a Ordem Rosa Cruz e a Maçonaria, que são apenas duas entre várias outras. Entre 1614 e 1616, aparecem na Alemanha os manifestos da Ordem Rosa Cruz, sendo o terceiro e mais conhecido aquele denominado *O casamento químico de Christian Rosenkreuz*, um alegórico poema em prosa carregado de imagens alquímicas. O movimento, composto por membros de diferentes denominações religiosas, afirma a verdade de uma “teologia trans-cultural”, uma “sabedoria universal” que teria sido revelada por Deus aos homens em tempos remotos, e de cujos segredos – os “Segredos da Natureza”, os *arcana* – seriam eles legítimos herdeiros. Os rosa-cruzes enviam com esses manifestos uma mensagem cifrada dirigida a todos os “intelectuais e governantes da Europa”, propondo nada menos que uma grande reforma espiritual das ciências e do “mundo inteiro”, um estágio de “iluminação” precedente ao “fim do mundo”. Como ponderou Frances Yates em *O iluminismo rosa-cruz*, “um movimento religioso usando a alquimia para intensificar sua devoção evangélica, e incluindo um grande programa de pesquisa e reforma nas ciências, é certamente um fenômeno interessante. Que as ciências sejam pensadas em termos hermético-cabalistas renascentistas, como relacionadas à 'Magia' e à 'Cabala', é natural para o período, e mesmo o milenarismo – a nova aurora seja pensada como um período de luz e avanço precedendo o

---

<sup>307</sup> MAGEE, 2001, p. 37.

fim do mundo – não é inconsistente ao pensamento avançado da época.”<sup>308</sup> Com o enfraquecimento da hegemonia da representação eclesiástica depois da Reforma protestante, e com a desocultação relativa pela qual se “popularizou” a experiência psicodélica entre a burguesia e elites intelectuais e artísticas, temos vista para o que a Renascença “renasceu” com o seu milenarismo: o monismo secreto da Antiguidade, que será sincretizado ao monoteísmo judaico-cristão a despeito da Igreja. Nesse ponto, vemos a diferença entre o mono-idealismo egípcio, com foco na experiência psicodélica e na assimilação ideológica de todos os deuses, e o judaico-cristão, com foco (ao menos publicamente) no Livro e na negação ideológica de todos os deuses. No limite, ambos são igualmente excludentes da diferença, mas o experiencialismo leva vantagem por incluir entre os seus, inclusive, cabalistas, membros da Igreja católica e demais pensadores cristãos. Os manifestos rosa-cruzes, “o maior golpe de publicidade de todos os tempos” (como já foi dito), cumprem assim a função de um duplo chamado profético de atenção às elites e à multidão, um sinal luminoso evocativo de um certo espírito de tempo até então dormente na Antiguidade: àqueles que sabem do segredo psicodélico (elites), é um chamado messiânico à *Novus Ordo Seclorum* (“nova ordem das eras”) profetizada emblematicamente nas églogas de Virgílio (séc. I a.C.) e outros poetas romanos, e baseada na ideia do retorno a uma perdida “Era de Ouro”; a aqueles que não sabem (multidão), os manifestos são uma convocação à imaginação e ao desejo do servo, pois como dito, deve sempre haver à base do poder, a fim de garantir a aderência psicológica da servidão voluntária, um artiloso jogo dúbio e parcial entre revelar e esconder (pois se as pessoas ignoram completamente o segredo, ele não tem eficácia social).<sup>309</sup> A importância dos manifestos não pode ser subestimada, pois eles explicitam o profetismo, a teleologia teológica que estará à base da ideologia moderna da História.

Quanto à Maçonaria, para historiadores ela seria “tão antiga quanto a burguesia”<sup>310</sup>, enquanto para a mitologia maçônica mesma, seria “tão antiga quanto a própria arquitetura”<sup>311</sup> – o Deus-Um é chamado de o 'Grande Arquiteto do Universo' –, e sua simbologia seria herdeira de saberes ligados à construção do Templo de Jerusalém e a corporações de pedreiros romanos e medievais construtores de templos. Como os rosa-cruzes, os maçons também afirmaram uma identidade fundamental de todas as religiões, e seus ritos são permeados de simbologia alquímica, hermética e cabalística. Não sabemos ao certo quando a maçonaria foi fundada, mas ela entra oficialmente na cena histórica no séc. XVIII com a Grande Loja da Inglaterra (1717), e na sequência é levada ao continente europeu. Antes disso, existem registros da iniciação de Robert Moray em uma loja escocesa (1646) e Elias

<sup>308</sup> YATES, 1972, p. 67.

<sup>309</sup> Nesse período (séc. XVII), observemos que o passado indígena de toda a humanidade ainda não era conhecido, e essa ignorância dá sentido à ideia de que o mono-Deus e sua *prisca theologia* seriam tão antigos quanto a humanidade.

<sup>310</sup> KOSELLECK, 1988, p. 71.

<sup>311</sup> YATES, 1972, p. 266

Ashmole em uma loja inglesa (1641).<sup>312</sup> Destaquemos, para logo retomarmos esta informação, que Moray e Ashmole estão entre os fundadores da *Real Sociedade* de Londres (*The Royal Society for the Improvement of Natural Knowledge*), instituição da qual também farão parte Robert Boyle e Isaac Newton. A primeira menção escrita à palavra “maçom” é de um poema escocês de 1638, *Trinórdia das Musas*, de Henry Adamson, e é de se notar que na mesma estrofe o autor também se refere aos rosa-cruzes: “Pois somos irmãos da *Rosa Cruz* / Temos a *Palavra Maçônica* e a segunda visão / Nós podemos predizer corretamente coisas que estão por vir.”<sup>313</sup> Thomas de Quincey, o “comedor de ópio” inglês, propôs que os maçons teriam surgido a partir dos rosa-cruzes, isto é, seriam uma tradução em inglês dos ideais da Ordem Rosa Cruz.<sup>314</sup> No séc. XVIII, dir-se-á que a maçonaria se originou na Escócia como uma entidade remanescente da Ordem dos Templários, um projeto designado pelo próprio Jacques DeMoley antes de sua execução em 1314. Como quer tenha sido o começo, o certo é que a maçonaria incorporou em seus ritos referências tanto aos rosa-cruzes quanto aos Cavaleiros Templários, e a Ordem será progressivamente influente ao longo do “século das revoluções” (XVIII), trazendo para si – ao segredo – diversos estadistas, cientistas, intelectuais, artistas e outras criaturas influentes.

A iconografia psicodélica da maçonaria é clara o bastante: a iluminação, o transcendente Olho da Providência (o Um “que tudo vê”), o ramo de Acácia, a pirâmide, o Ouroboros, o gorro frígio (ou barrete vermelho, o “Chapéu da Liberdade”), a Pedra Filosofal, a simbologia da morte metafísica e do renascimento-em-vida etc. Carl Ruck, Mark Hoffman e Jose Celdrán oferecem uma interessante interpretação para o mito de Hiram Abiff, lenda fundacional da Ordem: o corpo de Abiff, que teria sido pedreiro e Mestre de Obras na construção do Templo de Salomão, é encontrado pelo rei Salomão enterrado sob um pé de Acácia, e os autores associam as tentativas e o êxito do rei em desenterrá-lo, descritas no mito, à colheita ritual de raízes de Acácia, parte da árvore onde está concentrada a maior quantidade de DMT da planta (assim como a *Mimosa hostilis*, a Jurema).<sup>315</sup> Pode ser que os maçons dos sécs. XVII e XVIII tenham sido simplesmente reprodutores alienados de uma simbologia que ignoravam, adotando referências psicodélicas antigas – como a Acácia, sagrada para egípcios e hebreus – das quais não sabiam o real conteúdo de alteração de consciência. Mas pode ser – o que é confirmado por um informante maçom de Carl Ruck<sup>316</sup> – que tenham sabido do que falavam, ou seja, que conheciam a propriedade psicoativa da Acácia e outros psicoativos. Voltemos ao Rito Egípcio do Conde Cagliostro, que citamos na introdução da dissertação:

---

<sup>312</sup> YATES, 1972, p. 266.

<sup>313</sup> YATES, 1972, p. 268.

<sup>314</sup> YATES, 1972, pp. 265-66.

<sup>315</sup> RUCK et al., 2011, pp. 225-6.

<sup>316</sup> RUCK et al., 2011, pp. 224, 281.

Minha criança, você está recebendo a matéria primordial [a Acácia], entenda a cegueira e a tristeza de sua primeira condição. Você então não conhecia a si mesmo, tudo era escuridão dentro e fora de você. Agora que tomou alguns passos no conhecimento de si, aprenda que o Grande Deus criou antes do homem essa matéria primordial e que ele então criou o homem para possuí-la e ser imortal. O homem abusou dela e a perdeu, mas ela ainda existe nas mãos dos Eleitos de Deus, e a partir de um único grão dessa matéria preciosa ele se torna uma projeção para o infinito. A Acácia que foi dada a vocês no grau de Mestre da Maçonaria ordinária é esta preciosa matéria. E o assassinato de Hiram é a perda do líquido que vocês acabaram de receber (...). É esse conhecimento que, assistido pelo Grande Deus, trará a vocês essas riquezas.<sup>317</sup>

Essas palavras nos bastam para termos uma noção geral do segredo alquímico que reside à sombra das revoluções iluministas do final do séc. XVIII, seu núcleo oculto. Propomos que o acesso direto à *fonte psicodélica dos valores* (à experiência psicodélica), doutrinariamente idealizado pela 'razão' monista das tradições de Mistério (re)unificadas, oportunizou *corporalmente* aos iniciados uma liberação psicofarmacológica em relação à representação eclesiástica e estatal-absolutista então estabelecida na mente europeia, o que vimos estar se desenvolvendo mais explicitamente desde a Renascença e do nascimento da burguesia, e que *dará substância à própria construção da moral burguesa universalista, sua ideia monista de Humanidade e sua filosofia da História*. Revisitando e reiventando o simbolismo da antiga – todavia não ancestral/arcaica/primitiva – tradição teológico-antropológica monista, *os burgueses encontraram sua “própria” via de acesso à psicodelia*, cuja doutrina discursivamente atrelada é o que será chamado de Iluminismo.

Na França, segundo Reinhart Koselleck, os maçons burgueses conseguiram no decorrer do séc. XVIII envolver a aristocracia – socialmente reconhecida, mas politicamente desprivilegiada – e então se associar à nobreza na base da igualdade social (um contrato social entre os privilegiados *mystai*, antes que entre “todos”), criando um ambiente físico (lojas) e mental de independência em relação ao poder da Igreja e do Estado absolutista.<sup>318</sup> Sem esse deslocamento psicoquímico à sombra do espaço mental da representação (im)posta naquele momento histórico, não teria havido revolução. Nas lojas, “nobres, cavalheiros e trabalhadores tinham todos admisão, e o cidadão burguês encontrou uma plataforma onde todas as distinções de status foram niveladas. Dentro da loja o irmão deixava de ser sujeito; ele era um homem entre homens, livre para pensar, planejar e agir pela obra da loja”<sup>319</sup>, mas isso, como sabemos, em uma estrutura fortemente hierarquizada, dividida em graus escalonados de elevação e revelação. Não foi então por puro artifício discursivo ou idealismo ordinário (idealizado no estado ordinário) que os maçons e outras sociedades secretas associadas perseveraram, no séc. XVIII, em seu segredo esotérico, apesar das recorrentes tensões com os poderes 'postos': foi precisamente lá, no oculto, que eles viram uma existência independente do Estado mentalmente situado e que nutriram a semente antiga da nova ordem mundial, a profecia

<sup>317</sup> FAULKS, 2008, p. 225.

<sup>318</sup> KOSELLECK, 1988, p. 71.

<sup>319</sup> KOSELLECK, 1988, p. 80.

de elite da ordem “iluminada” de cima para baixo, uma ideia inscrita, desde o início, no coração do Humanismo. “O fato intelectual [referido por Thomas Hobbes no *Leviatã*] 'ser livre em segredo' recebeu sua maior concretude nas lojas. O que os burgueses, parecendo sequer tocar no Estado, criaram em suas lojas (...) foi um espaço no qual, protegida pelo segredo, a liberdade civil já estava sendo realizada. A liberdade em segredo se tornou o segredo da liberdade.”<sup>320</sup> Originando-se no simbologia do mistério maçônico “estava o arcabouço de uma moral internacional composta de mercadores, viajantes, filósofos, navegadores e *émigrés* – resumindo, de cosmopolitas aliados à nobreza e à casta dos oficiais.”<sup>321</sup> Diz Koselleck que “com a introdução em 1773 de uma constituição republicana dentro do Grande Oriente da França – os maços viam a si mesmos como 'cidadãos da democracia maçônica' –, o número de lojas aumentou dramaticamente. Em 1772 havia apenas 164 na França, mas por volta de 1789 esse número chegou a 629, 65 só em Paris.”<sup>322</sup> Crenes na *impossibilidade* de uma sociedade livre e igualitária sem Estado, essas organizações secretas primeiramente pareceram apenas reivindicar um espaço livre da Igreja e do Estado situado, um ambiente autônomo para a edificação moral e as obras sociais, mas no final do séc. XVIII elas se mostrarão por fim como a gênese ideológica revolucionária do Estado Democrático de Direito, especialmente embaladas pelo êxito da revolução dos Estados Unidos, onde os novos ideais, mais de dois séculos após invasão às terras ameríndias, encontraram primeiramente “seu” lugar. A essa altura, na França, a irmandade secreta “não mais precisa temer o governo, mas ao contrário, tem o governo em suas mãos”.<sup>323</sup>

Para termos vista do cerne psicodélico das revoluções iluministas, recordemos que “em uma única figura um símbolo tanto pode revelar como esconder, pois para o sábio o assunto do símbolo é óbvio, enquanto para os ignorantes a figura é impenetrável.”<sup>324</sup> Partindo desse princípio esotérico é possível destacar – o mínimo suficiente para dar sentido à nossa interpretação teórica – uma série de símbolos revolucionários ocultistas mais ou menos explícitos, que em todo caso *devem* se exibir, *necessitam* estar ser visíveis para fazer o trabalho ideológico-imagético de massificação e domínio social, não obstante guardem um cerne secreto. Entre tais símbolos – em cédulas de dinheiro, selos oficiais, brasões, monumentos, designs arquitetônicos e ilustrações variadas –, o maior destaque sem dúvidas vai para a Declaração dos Direitos Humanos, signo da superação política ao *Ancien Régime* e emblema do Estado moderno. Em todas as versões originais ilustradas da *Déclaration des Droits de l'Homme* – documento responsável por “fundar” a ideia estatal de liberdade, a igualdade

---

<sup>320</sup> KOSELLECK, 1988, p. 83.

<sup>321</sup> KOSELLECK, 1988, p. 88.

<sup>322</sup> KOSELLECK, 1988, p. 78.

<sup>323</sup> KOSELLECK, 1988, p. 90.

<sup>324</sup> HALL, 1928.

jurídico-formal, a propriedade privada e a separação dos poderes de Estado – a mesma simbologia se repete, reprodução que demonstra uma composição deliberada. Sentadas sobre o templo em que se leem os artigos da Declaração, estão as deusas Libertas e Razão. Acima do templo, dentro de um reluzente triângulo isósceles suspenso no céu, brilha o símbolo maior da iluminação mística, o Olho da Providência. À esquerda, Libertas (Marianne) segura correntes partidas enquanto olha para o Olho da Providência, deixando claro que sua libertação é antes de tudo visionária. Razão, à direita, faz contato visual com o observador ao mesmo tempo em que uma de suas mãos aponta para o Olho e a outra para o centro da imagem, onde está o texto da Declaração. No centro vertical entre as duas colunas do texto há uma lança de pé, quase como um pilar central do templo, e sobre seu topo, para onde aponta discretamente Razão, repousa o Chapéu da Liberdade, usado por revolucionários americanos e franceses. Por trás do *bonnet rouge* está o Ouroboros (a cobra que engole o próprio rabo), e entre o barrete e o Ouroboros descem ramos verdes para os dois lados fazendo o contorno superior do texto. Bem, o que há aí com a Declaração dos Direitos Humanos? Primeiro, sabemos que a imagem busca simultaneamente esconder e relevar os mistérios arcanos da revolução. O Olho do Deus, que na alteração mística é pensado como sendo o próprio Olho do Humano, é um símbolo evidente da experiência alucinatória profético-visionária, a visão do “olho da mente” ou “olho do coração”. Sua presença, associada à libertação revolucionária de Libertas, diz o bastante sobre a que se deve a quebra das correntes (lembramos que a “quebra de correntes” é uma metáfora perfeita para o que se passa na experiência psicodélica, no sentido da discutida dissolução e flexibilização de padrões mentais patologicamente massantes, enrijecidos, subcríticos). Razão, por seu turno, sinaliza a relação existente entre o Olho da Providência e o Chapéu da Liberdade, oportunizando a identificação velada da principal substância psicodélica em questão, além dos ramos verdes que geralmente são de Acácia. Segundo Carl Ruck, Mark Hoffman e Jose Celdrán, há pouco espaço para dúvidas de que se trata, com o símbolo formado pela lança e pelo gorro vermelho, da estipe e de um chapéu de *Amanita muscaria* (o que se reforça no alquímico Ouroboros atrás do chapéu).<sup>325</sup> Um símbolo duplo igualmente presente nos chamados postes da Liberdade, que normalmente eram bastões longos com um *bonnet rouge* em cima. Mas a referência pode ser ainda mais ampla, porque se a cor vermelha e a serpente provavelmente remetem ao *A. muscaria*, o formato do Chapéu da Liberdade é iconograficamente associável ao *Psilocybe semilanceata*, uma outra potente espécie psicoativa (contendo psilocibina) nativa da Europa, e cujo nome popular é – justamente – Chapéu da Liberdade, apelido em uso pelo menos desde de meados do séc. XIX, e que normalmente se diz derivar da semelhança entre o chapéu do cogumelo e o chapéu dos revolucionários (como se deste o apelido do *P. semilanceata* fosse derivado), mas que pode se dever originalmente à identificação do

---

<sup>325</sup> RUCK et al., 2011.

chapéu dos revolucionários ao chapéu do cogumelo (a iconografia então sendo derivada do formato do chapéu do cogumelo). Além disso, as duas referências históricas que normalmente são atribuídas ao *bonnet rouge* possuem relações com cogumelos: tanto o chapéu *frigio*, que é parte da simbologia dos antigos cultos do deus Attis e de “uso contínuo desde as tradições medievais e renascentistas até tempos modernos como um signo para iniciados nos segredos dos antigos Mistérios”<sup>326</sup>, quanto o chapéu romano *pileus*, usado por escravos recém libertos na Roma Antiga, que é de tal modo parecido com um chapéu de cogumelo que os chapéus de cogumelo vieram a ser tecnicamente chamados de *pileu* na micologia. Somando-se essas referências (*A. muscaria* e *P. semilanceata*) às explícitas indicações de Cagliostro sobre a psicoatividade da Acácia, é possível que as sociedades secretas europeias do período tenham tido conhecimento de um amplo panteão farmacológico, não só esta ou aquela substância.

Como compreender a filosofia oculta das revoluções iluministas à luz dessa interpretação? Para começar, na mesma linha da lição iniciática de Asclépio, como vimos com a tradição hermética greco-egípcia: os “verdadeiros” Humanos não são aqueles e aquelas do gênero da sociedade, mas os iniciados, aqueles homens que “se fazem iguais” ao Deus (Deus-Um = Humano-Um). São eles que caminham na sociedade e veem plenamente os seus símbolos por todo lado, eles cuja falsa 'consciência' (cujo sonho) é a 'consciência' (o pesadelo) do gênero da sociedade, eles que sabem perfeitamente que os Estados modernos são a “descida” do Reino de Deus, como são a “realização” da Pirâmide sacerdotal. A multidão, como vimos na lição iniciática do *Corpus Hermeticum*, habita mentalmente *seu interior*, e no mesmo sentido, é *através deles* que a massa é Humana, é modelada artificialmente na ideologia Humanista, porque é em si mesma dividida e assim psicologicamente carente de representação para “completar-se”. Claro, podemos entender contextualmente as razões pelas quais a multidão de sociedades secretas do séc. XVIII via a si mesma como uma “metafísica do povo”, uma vez que “nobres, cavalheiros e trabalhadores tinham todos admisão”<sup>327</sup>, mas se a doutrina iluminista fará oposição à Igreja e ao Absolutismo, é *para colocar outro poder no lugar, o seu próprio*. Então, “todos os homens são livres”, eles são o *demos*, a essência do poder, mas eles (os livres) *não são* diretamente o gênero da sociedade, senão a (meta)sociedade que está ao mesmo tempo dentro e fora da sociedade. Ou seja, o *demos* do monismo democrático revolucionário, ao contrário do que dá a pensar à multidão, *não é a própria multidão, ainda que “se misture” a ela*. Jamais seria diferente disso, pois *o segredo psicofarmacológico é ele mesmo a divisão social*. Logo, a Humanidade moderna tem dupla personalidade, a do senhor e a do servo (e o mono/monismo, portanto, tem aí dois sentidos, digamos, o mono-Humano e o mono-humano): o Humano-em-si, de

---

<sup>326</sup> RUCK et al., 2011.

<sup>327</sup> KOSELLECK, 1988, p. 102.

corpo “completo”, detentor do segredo (iniciado), e o Humano ordinarizado (não iniciado, o sujeito psicologicamente 'desencantado' de estado único), aquele que não sabe, mas que terá quem saiba, quem “o liberte” em seu lugar. O mono-Humano como aquele que se fez igual a Deus (teocentrismo = antropocentrismo), e o mono-humano como aquele, neste primeiro contido, que está fadado a só ter acesso aos estados ordinários de consciência/realidade, e a apenas “gozar” os valores fornecidos pela representação.

Naquele período (final do séc. XVIII e começo do XIX), entre os que sabem do que se passa, caso especial é o idealismo alemão. Enquanto os americanos e os franceses faziam a revolução política do Estado, os alemães, como eles disseram, faziam interiormente a revolução intelectual. “A França possui o senso de atualidade, de prontidão; porque naquele país a concepção passa mais imediatamente à ação, os homens lá se aplicaram de modo mais prático nas questões do atual. (...)”, dirá Hegel em suas lições sobre a História da filosofia. Já “[n]a Alemanha, o mesmo princípio afirmou os direitos da consciência à sua própria maneira, mas isso tem sido trabalhado de modo mais teórico. Nós temos comoções de todos os tipos dentro de nós e ao nosso redor, mas através delas a cabeça alemã quietamente mantém seu chapéu noturno e silenciosamente faz suas operações embaixo dele.”<sup>328</sup> Da Reforma protestante ao tempo revolucionário de Fichte, Schelling e Hegel, os místicos alemães dedicarão alguns séculos a repensar teoricamente a relação ao mundo espiritual em vista do colapso da hegemonia da Igreja, sincretizando as diferentes tradições monistas como uma mesma totalidade unificada, e com a efetivação da transição social aos novos tempos modernos esse acúmulo teórico pôde ser “completado”. Um ponto chave para os idealistas é sem dúvidas a filosofia kantiana, pois Kant soube reconhecer o desafio intelectual trazido pelo Esclarecimento científico-natural, e com ele, a falência das tradições metafísico-dogmáticas, o fracasso da filosofia ocidental em tentar racionalizar a psicodelia, em tentar dobrá-la a um entendimento discursivo-argumentativo ordinário. A conclusão kantiana sobre a situação da metafísica ocidental é tremenda e incontornável: “em razão de seu pequeno progresso e da distância em relação à sua principal finalidade, pode-se dizer que toda ela tem sido vã, e com isso também se explica a incerteza de sua possibilidade e existência.”<sup>329</sup> Mas a filosofia kantiana da finitude, pautada sobre a distância entre 'sujeito' e 'objeto', é uma filosofia *ordinária*, teorização assentada basicamente sobre as condições mentais do *corpo em estado ordinário*. Que o modo corporal ordinário, como discutimos com a revolução científico-natural, tenha descoberto sua própria via de acesso à realidade (natural) – o êxito das ciências matematizadas/experimentais a que se refere Kant no início da *Crítica da razão pura* –, isto de maneira alguma implicaria para os filósofos uma condenação à finitude, porque há

---

<sup>328</sup> HEGEL, s/d.

<sup>329</sup> KANT, 2007, p. 15



séculos eles vinham secretamente atravessando, na alteração de consciência, a distância de 'sujeito' e 'objeto', experiencialmente investigando a infinitude psicodélica (a “coisa-em-si” metafísica) e em seguida reformulando ordinariamente sua compreensão nos termos da tradição monista. Ou seja, conheciam muito bem, por experiência própria, o que excede o âmbito do entendimento científico-natural abstrato, porque é o que atravessa os limites da natureza ordinária: os estados alterados de consciência. Esta é possivelmente uma afirmação ultrajante para a leitura exotérica do idealismo alemão, que em grande medida o limita a ser uma resposta à filosofia de Kant – ou seja, que pensa o idealismo como uma filosofia de estado ordinário –, mas para fazê-la precisamos somente de uma interpretação suficientemente literal ao ponto de *levar a sério*, como chave de leitura, a afirmação hegeliana de que “os filósofos são os *mystai* que estiveram presentes na decisão dentro do *santuário interior mais profundo*”<sup>330</sup>, ou quanto à sua própria filosofia, como diz na *Lógica da Enciclopédia*, “que o sentido do especulativo é para ser entendido como sendo o mesmo do que *antigamente costumava-se chamar de 'místico'*, especialmente em relação à *consciência religiosa e seu conteúdo* [grifos nossos].”<sup>331</sup> O único jeito de levar a sério tais afirmações e negar seu conteúdo psicodélico – i.e. pensar que Hegel foi simplesmente um pensador de corpo ordinário – é supor que o filósofo não sabia do que estava falando ao identificar o moderno especulativo ao antigo místico, ou ao afirmar que os *filósofos são os iniciados*. Hegel certamente é pós-kantiano em um sentido básico, uma vez que pensou em profunda consideração ao desafio colocado pelo ceticismo transcendental, mas mais profundamente, como argumentou decisivamente Glenn Magee em *Hegel e a tradição hermética*<sup>332</sup>, ele é uma espécie de culminação conceitual das tradições místicas da civilização, e não pode ser compreendido fora de seu diálogo íntimo com o espiritualismo, o hermetismo, a alquimia, a cabala, a magia, a pansofia, o misticismo de Paracelso, Eckhart, Böhme e mesmo com sociedades secretas alemãs do período, como a Ordem Rosa-Cruz, a Maçonaria e os Illuminati, com as quais travou relações. Não é preciso muito para perceber que a *alteração de consciência* é, com efeito, o *tema fundamental da metafísica hegeliana*, subsumível apenas à sua fixação civilizada pelo Um, com a qual perseguiu a expressão máxima da alteração, a compleição teórica da doutrina esotérica monoidealista (à base das revoluções burguesas) que identifica o Humano (iniciado) e o Deus: “requer-se uma especulação aprofundada para apreender correta e determinadamente no pensamento o que é Deus como espírito. Aí estão contidas, antes de tudo, as proposições: Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo; seu saber-se é além disso sua consciência-de-si no homem, e o saber do homem sobre Deus: saber que avança para o saber-se do homem em Deus.”<sup>333</sup>

<sup>330</sup> Citado em VOEGELIN, 2010, p. 194.

<sup>331</sup> HEGEL, 1995 (parag. 82 ad).

<sup>332</sup> MAGEE, 2001.

<sup>333</sup> HEGEL, 1995, p. 347.

A ideia exotérica da filosofia ocidental moderna certamente vale a seguinte crítica de um filósofo indiano: “a filosofia indiana difere da ocidental porque os filósofos ocidentais filosofam a partir de um único estado de consciência, o estado desperto, enquanto a Índia filosofa a partir de todos eles.”<sup>334</sup> Mas isto não compreende o que estava em questão no idealismo alemão, justamente no seio intelectual que se propôs à tarefa de (re)fazer a filosofia do Ocidente, de lançar as bases do pensamento moderno. A entrada do misticismo indiano (e oriental em geral) na Alemanha do final do séc. XVIII, por exemplo, foi para Schelling “a confirmação de sua própria admiração pelo misticismo”<sup>335</sup>, e de modo geral, foi “mais uma peça” a ser somada nos esforços teóricos alemães pela unificação universalista das religiões. Por isso, Hegel discutirá o hinduísmo e o sufismo, filosofias de estados múltiplos, no ápice de sua Filosofia do Espírito e conseqüentemente de todo o sistema, na última parte da última seção do último volume da *Enciclopédia, A filosofia*, onde o pensamento reencontra a Lógica, a Ideia divina pré-cosmológica. Seguindo nessa interpretação, voltemos ao contexto social e vejamos claramente por que, para Hegel, “O Estado [moderno] é a Idéia divina como ela existe sobre a terra”<sup>336</sup>, uma afirmação intragável para o senso comum teórico da modernidade. Ora, porque o filósofo *está por dentro* dos bastidores psicodélicos e doutrinários das revoluções burguesas, assim como, no mesmo sentido, conhece as raízes antigas do segredo, o que nem mesmo os próprios egípcios (ordinários, não iniciados) sabiam sobre si mesmos (a saber, o domínio o Um). Mesmo no contexto alemão pré-revolucionário (pré-hegeliano), “a iniciação no *arcanum* do poder indireto era simultaneamente uma iniciação na filosofia da História”<sup>337</sup>, o que entendemos se observarmos que o sinal de fumaça disparado pelos manifestos rosa-cruzes sobre a Europa no começo do séc. XVII, convocou o senso de uma realização de profecias antigas sobre a “Era de Ouro”, trazendo consigo a promessa messiânica da “reforma do mundo inteiro”. Quando o poder indireto das sociedades secretas toma o poder de Estado, realizando o profetismo burguês, faz todo o sentido que Hegel enxergue nos acontecimentos o controle astuto da Providência, tendo sido ele mesmo criado na tradição teosófica pietista de Württemberg, um centro espiritual do movimento Rosa-Cruz, onde aquelas ideias deixaram, por gerações, uma profunda marca. Isto não significa, por outro lado, reduzi-lo a qualquer grupo específico, mas compreendê-lo em seu ambiente intelectual, no qual a revolução era uma questão eminentemente mística, conectada subterraneamente com os Mistérios da Antiguidade através de túneis secretos, linhas de continuidade de teorias monistas e práticas psicodélicas. A “única” diferença entre Hegel e o misticismo, em um sentido imediato, é que ele buscou superar a doutrina da inefabilidade, paradoxalizou reflexivamente a 'razão' para

---

<sup>334</sup> SHANON, 2002b.

<sup>335</sup> BENZ, 1983.

<sup>336</sup> HEGEL, 2001, p. 91.

<sup>337</sup> KOSELLECK, 1988, p. 132.

fazer do amor à sabedoria um “saber efetivo”, e assim o surgimento do Estado moderno lhe pareceu uma questão de “ciência”. Em Hegel, como na própria modernidade, temos a expressão cabal da tentativa monista de civilização da psicodelia, que justificará o “*direito de apropriação* do homem sobre todas as coisas”.<sup>338</sup>

*Mas os segredos dos modernos serão segredo para os próprios modernos* (para a multidão), e a filosofia hegeliana, no mesmo sentido em que os símbolos esotéricos e imperativos monoteístas presentes nos papéis de dinheiro, será impenetrável às massas, à multidão. Aos seus “realizadores” a modernidade é, teoricamente, o Reino de Deus na Terra. E contudo, não há ideia que pareça mais estranha a tudo o que a pessoa moderna ordinária pensa sobre si mesma, ou se ela for privadamente crente, a tudo o que a pessoa pensa da própria sociedade moderna, do próprio 'mundo' mental em que foi socializada, em que foi obrigada a formular seu senso de 'experiência' cotidiana. Isto é porque quando, entre 1300 e 1500, ocorreu a relativa desocultação da metafísica que deu na Renascença, a ideia jamais foi levar a cabo uma desocultação geral, pois *essa abertura é destrutiva para a própria civilização*, nela o Estado e a divisão social são impossíveis, nela não há elite e não há massa, uma vez que *não há a diferença corporal* entre poder (de corpo “completo”) e servidão voluntária (de corpo “incompleto”, preso aos estados ordinários de consciência/experiência). Se, na Antiguidade, a manutenção do segredo químico era a máxima prioridade (como vimos na Grécia, p.ex., à parte os casos de tráfico do *kykeon*, apenas duas famílias de hierofantes detiveram a receita por cerca de 2 mil anos), é porque os sacerdotes e estadistas sabiam que *em um mundo aberto a sociedade se descentraliza* – o reino/pirâmide cai por terra – e tudo volta alegre e positivamente a ser selvagem, um saber que igualmente não escapa à Modernidade.

Como pensar então o 'mundo' (im)posto pelas revoluções, nesse jogo entre uma modernidade esotérica e exotérica? Primeiro, lembremos que o segredo social, como viu Georg Simmel, oferece a possibilidade de que surja um segundo 'mundo' juntamente ao mundo 'patente' (mas parcialmente deslocado dele), e de que este sofra a influência do outro. Este segundo 'mundo', no contexto pré-revolucionário, é o que Koselleck chamou de poder indireto das sociedades secretas burguesas, um poder que se constitui precisamente por elas terem acesso ao que a multidão não tem, um poder que não é exatamente a psicodelia – e isto é importante à nossa teoria –, mas um *efeito de sabê-la e vivê-la onde os outros não a sabem e não a vivem*. Quando a profecia se cumpre, o segundo 'mundo' toma o poder do 'primeiro' – que já era um 'mundo' civilizado, pois lembremos, a modernização é interna ao processo civilizador – e a religião liberal-capitalista da modernidade pode se efetivar, criando – literalmente *fabricando* – um novo 'mundo' simbólico ordinário, e assim renovando o

---

<sup>338</sup> HEGEL, 2010, p. 85. Grifo do autor.

simbólico civilizador como uma cobra trocando de pele. “Você sabia, Asclepius, no mundo moderno todas as operações dos poderes que governam e trabalham no Além foram transferidas para a Terra embaixo?” É preciso considerar o que uma instituição chave para o naturalismo moderno, a *The Royal Society for the Improvement of Natural Knowledge*, da qual também farão parte figuras centrais da revolução científica como Robert Boyle e Isaac Newton, tem a ver com o hermetismo e tradições espirituais análogas. Alguns de seus fundadores, como vimos (Robert Moray, Elias Ashmole), estiveram igualmente entre os primeiros maçons, mais de cinquenta anos antes da maçonaria se colocar no 'mundo', como também sabemos que pessoas como Bacon, Boyle e Newton eram alquimistas, eram parte da tradição monista. O que tem a ver? A relação entre o hermetismo/misticismo e a ideologia naturalista é o *controle da natureza* (mas lembremos de não confundir a *ideologia* naturalista com o naturalismo em si). Nas tradições secretas,

a experiência de verdades escondidas não apenas muda a visão que a pessoa tem da realidade ou transforma sua vida, mas também a investe com poderes escondidos. Em particular, aqui pertencem aqueles elementos de conhecimento secreto que poderiam ensinar os nomes escondidos de seres divinos, que poderiam permitir a uma pessoa tê-los sob seu controle, as fórmulas, palavras ou sílabas com as quais poderia influenciar o curso da natureza e os símbolos com os quais sua alma poderia encontrar um caminho para além desse mundo.<sup>339</sup>

Em sentido vago o suficiente para pensarmos em duas concepções incompatíveis, o “controle da natureza” igualmente está presente nos xamanismos, mas como diz Viveiros de Castro, é na forma de uma “diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos”<sup>340</sup>, não de um *controle instrumental* propriamente dito, que já presume em conceito uma compreensão completamente diferente da “mesma” experiência e da realidade como um todo. A ideologia (mono)naturalista do controle da natureza, que à primeira vista parece tão distante dos princípios esotéricos voltados ao mesmo objetivo, é com eles, finalmente, *uma mesma coisa*, é um motivo religioso primário. É nesse sentido mesmo que John Wilkins, outro co-fundador da *Royal Society*, chamará de *mathematical magick* (termo tirado do mago renascentista Cornelius Agrippa) o ramo da ciência que lida com invenção mecânica. Isto nos permite considerar à nossa maneira o *insight* benjaminiano de que “[h]á uma religião a divisar no capitalismo, isto é, o capitalismo serve essencialmente à satisfação das mesmas preocupações, tormentos e inquietudes aos quais outrora davam resposta as chamadas religiões.”<sup>341</sup> O que fazia então, questionemos, um grupo de ocultistas na *Royal Society* de Londres encorajando pesquisa, invenção e inovação científica e tecnológica, bem como oferecendo conferências e distribuindo prêmios? Que interesses teriam as doutrinas esotéricas em fomentar as ciências da natureza? Ora, eis o ponto, começavam a *fazer a revolução industrial do capitalismo*, que se consolidará politicamente nas revoluções iluministas de Estado. É

<sup>339</sup> HANEGRAAFF et al., 2006, p. 1051.

<sup>340</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320.

<sup>341</sup> BENJAMIN, 2011, p. 1.

preciso ter em mente um enquadramento mais amplo: tais instituições se voltavam para gerar novas ideias científico-naturais com potencial de lucro, que assim eram financiadas por bancos de capital de risco e posteriormente implementadas na nascente indústria. Em 1800, cerca de 140 anos após a fundação da *Royal Society*, já havia na Grã-Bretanha 370 bancos para incentivos e investimentos dessa sorte. O que isso nos diz, finalmente? Como disse Benjamin, “a prova desta estrutura religiosa do capitalismo, não apenas, como pensa Weber, como formação condicionada pela religião, mas sim como um fenômeno religioso essencial, levaria-nos hoje aos meandros de uma polêmica universal desmedida.”<sup>342</sup> Não nos propomos, desde o início, a oferecer provas cabais, mas uma interpretação suficientemente evidenciada, o bastante para considerar a *modernidade capitalista como religião*, como projeto político-ideológico de “realização” do mono-idealismo. Em vez de, como dirá Isabelle Stengers, o capitalismo ser um “sistema de feitiçaria *sem* feiticeiros (pensando-se a si mesmos como tais)”, é um sistema de feitiçaria *com* feiticeiros (pensando-se a si mesmos como tais). Se a relação entre as sociedades esotéricas e o empoderamento da burguesia for tão íntima naquele momento quanto Koselleck e outros historiadores nos deixam pensar, e se as sociedades secretas, ou ao menos os seus altos escalões, tiverem se lançado realmente à experiência psicodélica (se levamos a sério o p.ex. o Rito de Cagliostro com a Acácia, ou o símbolo do Ouroboros na Declaração dos Direitos Humanos, ou o Olho da Providência em papéis de dinheiro), então os capitalistas modernos, como já propôs Walter Benjamin, não são consequentes às mudanças religiosas (à Reforma protestante), mas *religiosos eles mesmos*, e fazem com seus crentes *o mesmo* que faz a Igreja cristã, trocando a óstia pela mercadoria, mas com as mesmas “propriedades metafísicas” de simulacro de alucinação, isto é, de alucinação ruim. Faz-se-nos acreditar que o movimento de industrialização, a modernização do modo de produção, foi um processo “natural” das sociedades civilizadas, caminho “espontâneo” de “progresso”, mas se a presente abordagem estiver correta, a industrialização – a edificação do Mercado moderno – é um projeto secretamente *deliberado* de domínio da natureza, de sujeição mental das populações e de produção do 'mundo' do Um.

Isto significa que os hermetistas/ocultistas enfim conseguiram, com sua *mathematical magick*, realizar o antigo objetivo de decodificação e controle da natureza? Seria a razão calculatória – a purificada linguagem simbólico-quantitativa da revolução científica – o “conhecimento secreto que pode ensinar os nomes escondidos de seres divinos, que pode permitir a uma pessoa tê-los sob seu controle, as fórmulas, palavras ou sílabas com as quais poderia influenciar o curso da natureza”? Por razões óbvias, eles provavelmente devem ter pensado que sim, que a decodificação matemática do universo natural foi a realização do propósito mágico de domínio. Porém, de acordo com nossa interpretação da revolução científica, certamente a resposta é negativa, apesar das impressionantes

---

<sup>342</sup> *Idem.*

aparências. Ainda que muitos dos primeiros cientistas naturais tenham sido monoteístas/capitalistas (não esqueçamos que as sociedades secretas sempre foram astutas no recrutamento seletivo de seus eleitos), *muitos também não o foram* (em todo caso não teriam necessariamente que ser), como muitos não o são, porque não há qualquer relação intrínseca, ontológica, entre a ideologia burguesa (a ideia de mundo, os valores culturais) e as ciências naturais *per se*, entre pensar-como-cientista e pensar-como-moderno, ainda que haja relação circunstancial indireta, de ordem sociológica. Ao contrário, o que se vê com a *Royal Society* é como a prática científica foi comprada, condicionada, delimitada e direcionada pelos interesses religiosos e mercadológicos das sociedades industriais.

O que ocorreu então na sequência? Estamos agora finalmente em condições de pensar o jogo duplo entre a modernidade esotérica e exotérica, mono-idealista e mono-materialista. A primeira coisa a observar é que Newton p.ex. foi “o último dos magos” (como dirá John M. Keynes no séc. XX, de posse de seus escritos herméticos), e que Hegel, encerrando o idealismo alemão, foi o “último dos filósofos” ocidentais. Depois do período das revoluções, a *modernidade esotérica em ampla medida sai do discurso científico*, ficando apenas *nos símbolos* disseminados – de aparência imotivada –, e no mesmo sentido, constituindo silenciosamente o pano de fundo simbólico que, sem saber diretamente, a multidão habita. *Por um lado*, isso se deve a motivos internos à ideologia: sendo “realizada” a profecia e “estabilizada” a nova representação estatal-religiosa, a doutrina não precisa mais se justificar, não precisa ser dita, pois “já está aí” parecendo funcionar, estar se cumprindo. Só precisa se sustentar mentalmente, perdurar no tempo. O momento de desocultação relativa *terminou* para dar lugar à *re-ocultação dogmática* do mundo espiritual, à interrupção do acesso à psicodelia fora de pequenos círculos de poder. Como dito, só poderia ser assim, pois o próprio Estado situado, o próprio poder representará os valores. *Precisa de corpos dividivos* – apartados da verdadeira riqueza e força espiritual, desencantados, ordinarizados – para que sejam bons trabalhadores, consumidores e servos obedientes. É o tempo da prática.

*Por outro lado*, a modernidade esotérica sai do discurso científico por motivos próprios aos desdobramentos das ciências naturais. Ainda no séc. XVIII, o materialismo científico, que no séc. XVII foi somente metodológico (e apropriado, em larga medida, pelo discurso religioso), *começa a virar uma filosofia ele mesmo*, fora do alcance dos herméticos/religiosos e dos temas místicos em geral: é o *mono-materialismo*, o mecanicismo antimetafísico, o que vem a ser o discurso normal da “ciência moderna” – digamos, mecanicismo-sem-Deus-mas-de-Estado-e-de-dinheiro –, para o qual o hermetismo de Newton e a filosofia esotérica de Hegel (lida *literalmente*, com toda a sua carga metafísica) são simplesmente signos embaraçosos, impossíveis, completos absurdos. A realidade é de estado único, a humanidade é de estado único, o conhecimento é de estado único. Já no séc.

XVIII, portanto, começa a “grande polêmica”<sup>343</sup> entre mono-materialistas antimetafísicos e mono-idealistas metafísicos, quais sejam as agendas envolvidas aí. Mas reforçemos que as revoluções do final do séc. XVIII são permeadas de simbologias esotéricas, assim como ainda teremos, no começo do séc. XIX, os idealistas alemães tentando assimilar as ciências naturais ao misticismo. No entanto, no decorrer do séc. XIX o mono-materialismo se torna a “identidade” do Esclarecimento e do discurso das ciências naturais, aparentemente desvencilhado do idealismo. A polêmica, agora, não é mais interna ao discurso científico. Ocorre uma *mudança na auto-concepção da modernidade*, que vai de mono-idealista a mono-materialista, o que leva por exemplo à seguinte (típica) ideia:

O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como um único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo da humanidade fora da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem faz-se a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem somente se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus.<sup>344</sup>

Não é preciso dizer que essa ideia comporá a auto-concepção pública do Humano moderno ordinário no sec. XX, mas deve-se observar algo fundamental: o mono-materialismo *bate em um espantalho*, pois o Reino de Deus *não é outra coisa senão o Estado*, a própria civilização moderna; Deus-Um “passou” à Terra definitivamente com as próprias revoluções burguesas (como já havia passado “parcialmente” com o “corpo de Cristo” eclesiástico), ele é *os valores da sociedade – é o próprio Humano* (iniciado, e “por extensão” o não iniciado). O tempo do mono-idealismo, assim, *continuou* à sombra do discurso da “ciência moderna”: o mono-materialista, *sem saber*, é mono-idealista *na prática*, nos valores com que habita o mundo. Os poucos hegelianos ortodoxos depois de Hegel devem entender que, *se você pensa que Deus não existe, mas o Estado sim, você não entendeu nada*, mas isso passará batido para o senso comum teórico da modernidade. Para o mono-idealismo, o mono-materialismo na realidade acabará cumprindo um serviço essencial: voltar-se-á contra todas as formas de manifestação do sagrado, *menos* contra a única que não existe em si, que não passa de uma ilusão sacerdotal, o Deus “vivo” que é a própria modernidade, a (de)forma de vida, *seus próprios valores pessoais e coletivos* (ou seja, valores simbólico-qualitativos que o mono-materialista aprendeu *ao ser socializado* desde a infância no 'mundo' iluminista, as alucinações ruins do dia a dia civil, *independente de ser ele materialista no conhecimento da natureza, quando está “no laboratório”, i.e. no modo de corpo do sujeito racional*). O mono-materialismo será então, como já discutimos, a melhor navalha político-ideológica de cortar o 'real' do 'irreal', o melhor instrumento *contra as metafísicas dos outros*, coisa que, em primeiro lugar, a própria ideia de Deus *já se constituiu para ser*. Deus, que é o Homem, escapa ao corte – é quem corta.

<sup>343</sup> HANEGRAAF, 2013.

<sup>344</sup> ELIADE, 2013, p. 165.

Quando a auto-concepção moderna “vira” ideologicamente a de um “sujeito racional” – a de uma cultura que acredita experienciar normalmente a realidade ordinária como um cientista natural cogniza um objeto, enquanto outras culturas veriam apenas seus devaneios irrealis –, a situação é simplesmente perfeita para a dominação mundial da religião monoteísta estatal-capitalista: o Deus universal se “realiza” *como se fosse o universalismo científico-natural*. Um *quid pro quo* entre duas 'abstrações', a abstração naturalista – p.ex. quando Descartes cognizou a cera de mel (propriedades primárias) para além da relação qualitativa a ela (propriedades secundárias) – e a “abstração” monista – as alucinações ruins da representação, por exemplo a ideia de Brasil, as fronteiras e a moeda nacional –, de maneira que uma pessoa moderna pensa que se relaciona ao 'Brasil' com a mesma verdade com que Descartes cognizara a cera de mel. Não uma entidade imaginária como o 'Brasil' múltiplo visto pelos povos indígenas, mas (“superando” a imaginação cultural indígena “como” Descartes fizera com as qualidades secundárias de sua própria percepção da cera) uma entidade “realmente existente aí fora”. É por isso que as terras indígenas estão “dentro” do Estado brasileiro, e ademais, que os indígenas são “índios brasileiros”. Recordemos a fórmula monoteísta: “(se) a minha metafísica existe, a sua inexistente ou subsiste como um caso meu”. Notemos que, por essa lógica, os povos ameríndios já “eram” “índios brasileiros” *desde o começo da invasão às suas terras*, isso já estava “dado” de princípio, porque o mundo todo, desde que as sociedades europeias se converteram ao cristianismo, e antes, desde que egípcios e judeus inventaram o “universalismo” monista, já “era” de Deus, a realidade já estava “dentro” do Um na mente daquela gente. Vejamos o que diz Davi Kopenawa sobre um episódio ocorrido há cerca de 50 anos, mas que ocorre aos povos ameríndios há mais de 500:

[E]ncontrei pela primeira vez os brancos quando ainda era muito pequeno. Não sabia nada a respeito deles. Na verdade, nem mesmo pensava que tais seres pudessem existir! Era gente da Inspeção e soldados da Comissão de Limites. Chegaram, certo dia, até nossa casa de *Marakana*. Tinham subido o rio em nossa direção durante dias e dias, amontoados em grandes canoas a motor carregadas de alimento e caixas de mercadorias. Eram muitos. Um grupo deles entrou de repente na nossa casa para pedir ajuda aos nossos parentes. Estavam recrutando homens para acompanhá-los e transportar seus pesados carregamentos pela floresta. Pretendiam chegar até as nascentes dos rios, para lá cavar buracos e plantar grandes pedras retas. Nossos antigos nada compreendiam de sua língua de fantasma. (...) Não sabiam que tinham vindo para demarcar a fronteira do Brasil no meio da nossa terra. (...) Mais tarde, já adulto, comecei a me perguntar o que os brancos tinham vindo fazer em nossa floresta naquele tempo. Acabei entendendo que queriam conhecê-la para desenhar seus limites e, assim, poder se apoderar dela.<sup>345</sup>

Com as revoluções iluministas esse idealismo usurpador, esse poder 'divino' de fazer os outros “habitantes do meu sonho” (novamente, recorde-se Deleuze à multidão: “se você fica preso no sonho do outro, você tá fudido”), continua implacavelmente, visto que Deus = Estado (ou o que é o mesmo, Deus = Humano). Isto é, o “universalismo” da ideia de Deus é o mesmo “universalismo” da ideia de Estado/Humano, que quer então se apropriar do (homologizar-se ao) verdadeiro

<sup>345</sup> KOPENAWA e ALBERT, 2013.



universalismo que veio à tona na revolução científico-natural, o qual, todavia – sendo na realidade “multiversalista”, em sentido já discutido anteriormente –, *não é monista*. Quando a Humanidade moderna assume uma auto-concepção mono-materialista (“só existe uma realidade, a natureza”), *mas continua* com valores sociais cotidianos mono-idealistas, com o simbolismo do Estado/Humano e tudo o que vem junto a isso, misturando o “universalismo” ideológico (privilégio dos civilizados) ao universalismo científico-natural (que é completamente outra coisa: não é privilégio de *ninguém*, e *por isso mesmo realmente universal*, acessível a *todos*), a situação se torna a maior desgraça, porque a dominação mental se passa por “cientificamente” legitimada. A universalidade da cognição científico-natural se subtrai ao ponto de vista para conhecer a natureza (inumano), o que é uma coisa, enquanto outra coisa (desumano) é a “universalidade” da “visão de mundo” monoteísta-estatal ao se “elevar” sobre os diferentes pontos de vista espirituais para chegar ao Um. Então o Humano ordinarizado, aquele que não conhece a multiplicidade de seu próprio corpo, “não aceita nenhum modelo da humanidade fora da condição humana” (Eliade), *que todavia ele ignora ser a própria determinação sacerdotal* para a massa da qual faz parte. Ele pensa que “faz-se a si próprio, e que somente consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo”, quando o que realmente faz, sem se dar conta, é “sacralizar” o mundo em nome do Deus Único e com isso destruir o que é realmente sagrado, as metafísicas dos povos não civilizados e religiões “marginais” (que não são representações, abstrações, mas sistemas de ideias formadas de experiências espirituais reais). A História, que ainda em Hegel era clara como uma *profecia de elite*, é “universalizada” como se ela fosse o tempo ordinário de todas as culturas, e seus próprios tempos extraordinários (tempos do sonho, tempos de origem) são “irrealizados” nesse mesmo gesto. Igualmente, a Geografia política, como acabamos de ver com Davi Kopenawa, é “universalizada” como o espaço ordinário abstrato de todas as culturas, e suas compreensões metafísicas do espaço (seus lugares) são no mesmo sentido “irrealizadas”. Assim, quando a contradição monoteísta entre 'realidade' e 'irrealidade' se torna finalmente o senso comum teórico da modernidade, uma ideologia generalizada e “cientificamente” motivada, a ocultação do mundo espiritual chega a um extremo jamais ocorrido. Depois de cerca de dez mil anos, a maior parte dos humanos não terá a menor ideia de quem é.

Para finalizar a genealogia da ocultação, reforçemos algo que discutimos no capítulo 3. Pensar o processo de civilização em escala ampla não é pensar que as pessoas modernas (as pessoas civilizadas da atualidade) estão a 12 mil anos de distância dos índios que realmente são – da humanidade-em-si, o multi-humano, de estados múltiplos –, senão que *nasceram ontologicamente índias* e passaram, cada uma delas, pelo *processo de socialização* na civilização, que é o processo

de civilização (de ocultação da metafísica) em escala ontogênica, na série das *idades da vida* de cada ser-humano. A História não anda sozinha, é a reprodução biográfica do processo civilizador, *geração após geração*, o que objetiva fazer crer que se está a milhares de anos de distância mental dos índios que somos, a fim de que se estabeleça sempre novamente, em cada pessoa biográfica (Eu), a simulação 'experencial' de um mundo onde “é verdade que coisas como espíritos *não existem*, mas entidades mentais como o valor do dinheiro, a propriedade, fronteiras nacionais, o Estado e suas leis *existem*” (ou pré-modernamente, por exemplo, a Autoridade da Igreja). O que o processo de socialização faz, ao “cortar”, com a navalha que separa o 'real' do 'irreal', o link desenvolvimental *normal* entre a criança/jovem índia e o adulto índio – pois parte da pressuposição ideológica de que todo índio é ontologicamente criança, “infância da Humanidade”, “adultos com mentalidade infantil que acreditam na existência de seres imaginários” –, é coagir a criança e então depois o jovem para que abandonem seus mundos virtuais e assumam existencialmente os milhares de anos de distância que os separam de quando seus antepassados eram primitivos, isto é, para que assumam o transcurso da humanidade no tempo físico como História, e a “passagem” histórica do multi-humano ao mono-humano final, ordinarizado – que é um processo *arbitrário* de ocultação do mundo espiritual – como um tal desenvolvimento qualitativo da mente humana, que a maturação psicológica normal teria por função atualizar. Esta ideia (em termos evolucionistas e ontogênicos) está à base por exemplo da metapsicologia freudiana e lacaniana, à quais – enquanto teorias modernas exotéricas da saúde mental, que tomam o humano como sendo o sujeito moderno – uma mente humana adulta saudável é uma mente *moderna* adulta saudável, cujo inconsciente (ou em nossos termos, cuja Outra consciência, que o psicanalista obviamente não admite como tal) está como “deveria ser”, inconsciente, em silêncio, sem perturbar a primazia da consciência ordinária e o “princípio de realidade” das regras da civilização. Mas, diferente do que pensam psicanalistas e outros psicólogos modernos, resta por compreender que a criança e o jovem *não são pré-adultos modernos*, corpos que teriam intrinsecamente que evoluir para abandonar o encanto. *Eles são, em condições saudáveis, pré-adultos índios* (humanos de estados múltiplos), pois índio é o corpo humano. O que eles são coagidos a abandonar às portas da civilização – na hora do “fator letal”, como dirá Lacan – não é um narcísico Eu-dominador, um “pré-Eu” ao qual caberia “castrar” para se encaixar saudavelmente (formativamente) na dominação já imposta. É a consciência extraordinária, a Outra psiquê, que deve ser necessariamente decapitada, decepada para que o Eu necessite (deformativamente) da ilusória “fonte de valores” da representação, entregando-se voluntariamente ao poder, encaixando-se na sociedade de Estado.<sup>346</sup>

<sup>346</sup> Uma cena do filme *Boyhood*, de Richard Linklater, oferece um bom exemplo contemporâneo dessa decapitação, em um diálogo entre o pai e o filho, Mason Sr. e Mason Jr. – ou, em uma possível tradução, Maçom pai e Maçom filho –, quando este tinha por volta de uns 10-11 anos (um filme sobre *iniciação*, a começar pelo nome dos personagens,

### Primitismo científico e revolução caraíba

Enquanto ainda no séc. XVII a nascente revolução científica parecia aos primeiros cientistas naturais uma conquista espiritual do monismo/monoteísmo (ao menos para os místicos/hermetistas nela envolvidos), a situação começará a mudar fortemente no séc. XVIII, quando o materialismo, que era apenas metodológico, torna-se filosófico – filosofiza-se como mono-materialismo. Mas é preciso ver que o surgimento da ideia de materialismo, apesar do impulso científico, deu-se em um contexto de ocultação da física psicodélica, todo um âmbito da materialidade escondido, o que sem dúvidas levaria a consequências nefastas como o mono-materialismo, como esse filho-monstro do Esclarecimento com a Ocultação. Não admira portanto que tenha aparecido como uma máquina antimetafísica autocontraditória, que afirma a materialidade da espiritualidade mas nega a espiritualidade da materialidade, que afirma a exterioridade da interioridade mas nega a

---

que nos deixa ver o mistagogo e o *mystai*). Os dois estão deitados em sofás na sala, à noite, prestes a dormir. Enquanto o pai lê um livro à espera do sono, o filho, com dificuldade para dormir, rompe o silêncio: “Pai?... não existe magia de verdade no mundo, não é?” Um pouco sensibilizado pela pergunta, o pai deixa o livro de lado. O filho segue: “Tipo elfos e coisas assim... As pessoas simplesmente inventaram isso”, diz como quem testa uma hipótese preocupante (sobretudo antes de dormir, pretas a entrar para o mundo do sonho). O pai: “Não sei... O que te faz pensar que elfos são mais mágicos do que, digamos... uma baleia? Entende?... E se eu contasse uma história de que dentro do oceano há um gigantesco mamífero marinho que usa um sonar, canta canções, e é tão grande que tem o coração do tamanho de um carro e você poderia engatinhar por suas artérias... pareceria mágico, não?” Em outras palavras, o pai sinaliza que uma baleia, se bem observada, já seria uma criatura suficientemente mágica em uma natureza incrível o bastante, independentemente da realidade de seres sobrenaturais (poderia ter citado G. K. Chesterton, que por diferentes motivos chegou à mesma conclusão: “uma coisa é descrever uma entrevista com uma górgona ou um grifo, uma criatura que não existe; outra coisa é descobrir que o rinoceronte existe e depois sentir prazer pelo fato de que ele parece um animal que não existe”). “Sim”, responde o filho, claramente pouco impressionado com baleias, como teria ficado com o rinoceronte de Chesterton. E insiste: “Mas... nesse exato momento não existem elfos no mundo, certo?” O pai finalmente cede, e voltando ao livro, dá o golpe de ignorância que ele mesmo teve que sofrer: “Não, tecnicamente, nada de elfos.” Vejamos que essa decepção mono-materialista, esse esvaziamento do encanto, é o que (“tecnicamente”, como diz o pai) cria condições ideais à absorção da mentalidade moderna. A depender de como a criança escute a negação, ela estará simplesmente, em um instante, milhares de anos distante de onde estava há um segundo, na “pré-História” em que se pensava que elfos existiam. A gravidade da História cai toda de uma vez, ocupando o vazio deixado pelo corte. A única alternativa possível, nesse cenário, seria o filho questionar: “mas e os índios? Eles não estão aí agora mesmo, e eles não pensam que seres como elfos existem?” Podemos imaginar uma resposta chestertoniana mais ou menos assim: “Filho, veja bem, uma coisa é descrever um ritual xamânico em que um xamã passa coisas invisíveis para outro, coisas que não existem; outra coisa é descobrir que as pessoas passam dinheiro umas para as outras, e depois sentir prazer pelo fato de que o valor do dinheiro, que é invisível, parece uma coisa que não existe.” Ao que poderia acrescentar: “Mesmo que você queira e tente virar um xamã, um adulto especialista em coisas como elfos, jamais conseguirá, porque é impossível voltar atrás: o Homem já sabe que elfos não existem, e você perseguiria apenas suas próprias fantasias, não a realidade...” Para efeitos comparativos (de compreensão das idades da vida), vejamos o que diz Kopenawa: “Quando se é criança, aprende-se a pensar direito aos poucos. Vamos nos dando conta de que os *xapiri* [os “elfos” yanomami] existem mesmo e de que as palavras dos mais velhos são verdadeiras.” “Vamos nos dando conta...” outro sentido para o que é crescer. Apesar da iniciação de Maçom filho ter sido, como de regra, uma cerimônia dolorosa, Linklater conclui o filme com um toque sagaz. Anos mais tarde, em seu primeiro dia de universidade, Maçom filho é chamado pelo novo colega de quarto e duas garotas para passear nas montanhas da região. Uma delas lhe dá algo nas mãos, um presente, que parece uma pequena pedra escura, mas ela não diz o que é. Apenas esclarece: “vai fazer efeito quando chegarmos lá.” Ao fundo do quarto, em segundo plano, há na parede um quadro com imagens botânicas de diversos cogumelos.

interioridade da exterioridade. A ocultação do mundo espiritual – da Outra consciência e do Outro real – trouxe um dano irreparável, visível na relação etnocida dos modernos europeus/brasileiros aos povos ameríndios, etnocídio que é, antes de tudo, “intelectual”, é o próprio “universalismo” (não científico, mas ideológico) monista. Entre os primeiros teóricos a denunciar essa cegueira, naturalmente estão os antropólogos, ou pelo menos aquelas e aqueles que, com a ajuda de povos primitivos, pularam a cerca da ocultação, a fronteira de guerra entre a civilização e o selvagem, p.ex. Hans Peter Duerr, Jeanne Favret-Saada, Françoise Barbira-Freedman, Edith Turner. Como disse E. Turner após surpreender-se com visões sobrenaturais durante seu estudo sobre os rituais na sociedade Ndembu africana: “eles [os nativos] estavam certos: existe mesmo essa coisa de espírito [*spirit stuff*], existe aflição espiritual (...)”.<sup>347</sup> H. P. Duerr estudou e conheceu o voo noturno das bruxas, Fravret-Saada acabou enfeitada no Bocage francês durante seus estudos de feitiçaria rural, Barbira-Freedman participou de um ritual xamânico entre os Lamista e se metamorfoseou em uma onça. Apesar das diferentes articulações teóricas que essas antropólogas propuseram em vista das experiências pelas quais passaram, o que trouxeram consigo, isso que as permitiu formular suas críticas aos 'fundamentos' da antropologia moderna, é uma questão puramente filosófica: “o que o feiticeiro está tentando fazer é demonstrar ao antropólogo que há todo um âmbito de realidade em relação ao qual sua cultura se blinda e o proíbe de entrar, e ainda mais importante, de reconhecer como realidade.”<sup>348</sup> Puramente filosófica, em primeiro lugar, pois diz respeito ao próprio 'objeto' maior da filosofia, a realidade psicodélica.

Para um estrito materialista, propusemos considerar que esta, a realidade dos espíritos, é uma questão primária de lógica: o materialismo é uma teoria necessariamente tautológica, não pode tratar distintamente o físico e o mental (interior/experiencial/consciencial/espiritual/qualitativo etc.) como categorias opostas, não pode admitir teoricamente um “Ser do ser (natureza) e do não-ser (sobrenatureza)”, ou seria um pensador dialético, assumiria uma 'ontologia' da contradição. Se não sabemos terminantemente quem/o que são os espíritos da experiência psicodélica, se não sabemos o que são exatamente as alucinações, qual é a materialidade de sua materialidade – se são criações cerebrais (criativismo) ou se são entidades quânticas ou físicas em algum sentido exterior ao corpo (revelacionismo) –, esta é uma questão secundária, pois até que se entenda definitivamente (se tal saber for possível) a espiritualidade naturalisticamente desde o exterior, antes de tudo já lidamos com isso interiormente desde os primeiros tempos da humanidade, essa é a realidade da mente e da experiência humana, e possivelmente a própria antropogênese, a emergência de nossa espécie, foi antes de mais um evento sobrenatural, psicodélico. *Como sejam e o que sejam* os espíritos, o que

---

<sup>347</sup> TURNER, 1992.

<sup>348</sup> DUERR, 1986, p. 92.

sabemos de pronto, em todo caso, é que *são* o que são, que *existem*, que são *reais* – tão reais, ontologicamente, quanto ser um “Eu”, e no limite, quanto ser uma pedra. É preciso que, aqueles/as que evitam lembrar – que foram “bem” socializados na modernidade –, reaprendam a conviver com esse fato, porque o custo de evitá-lo é alto, a começar pela autocontradição.

O que queremos, com a Lógica materialista, é repensar ontologicamente o materialismo *tendo em vista a multiplicidade, a autodiferencialidade da materialidade*, reconsiderar o ser-material – e o próprio alcance filosófico do Esclarecimento – *a partir* do reconhecimento teórico da realidade dos estados alterados, daquilo que foi escondido pelo processo civilizador e pelo próprio Iluminismo. Uma auto-correção lógico-filosófica que entende ter sido o mono-materialismo a consequência de *um impulso verdadeiro em uma realidade mal disposta*.

O real é o real é o real: com essa tautologia multi-realista, nos antecipamos ao “parricídio” platônico de Parmênides, um dos atos “fundantes” da filosofia (e lógica) ocidental, em que Platão introduz o não-ser no discurso, quando para Parmênides, pelo sentido original da Lógica, o nada é impossível. Mas note-se que, se estamos juntos a Parmênides no sentido de reafirmar a ontologia da identidade contra o pensamento que mistura o ser e o não-ser (dizendo o mesmo, quando afirmamos que só existe real), o que redescobrimos – quando entendemos que o que seria o 'não-ser' *jamais deixou de ser* – não é um Mesmo indivisível, imóvel, contínuo, o isolado Um parmenidiano, mas o Mesmo autodiferente do Múltiplo, essa identidade complexa em que o que é, *sem se contradizer, é diferentemente*. A identidade não é um princípio de uniformidade do mundo ou da humanidade, um inteiro anterior à diferença de si, mas a própria multiplicidade, a diferença-em-si – que *ela é o que ela é, diferença*. Assim, nos termos de uma ontologia tautológica, a designação de qualquer coisa, em qualquer discurso sobre o ser (*Logos*), começa pelo horizonte de todas as coisas – enquanto ontologia materialista, começa pela coisidade material-em-si – e o percorre em toda a sua amplitude até fazer sentido como designação particular. Da mesma forma que todo ser começa por ser, que qualquer coisa somente existe na mesma medida em que todas as outras coisas existem, todo dizer (proposição significativa), em ato, começa dizendo tudo, dizendo o ser, e então – no mesmo ato, repetindo-se intrinsecamente – diz *algo* significativamente, inscrevendo-se nesse enredamento do ser. Todo dizer diz no mínimo duas vezes: diz em *dizer*, infinitamente, entrelaçando-se a toda a existência (e dizendo-se a si próprio, como ser) no que diz, e assim diz *isto* ou *aquilo* diferente de diferentes coisas. O que dizemos com isso é que as diferenças entre as coisas ou entre as coisas e seus predicados (a estrutura da predicação) se dão sobre um pano de fundo absolutamente plano em que tudo *é*, e assim, claro que há coisas que não são outras coisas, e que atribuir um predicado a alguma coisa é, de certa maneira, dizer que ela é o que ela não é, mas em todo caso o “não-ser” é a

diferença, não a diferença que é o não-ser – a diferença sempre *é*, só há ser.

A única coisa que *não se diz* significativamente – e nisso vemos como a platitude tautológica pode se revelar não trivial – é a contradição, a ideia da realidade de um ser combinada inversamente à irreabilidade de um não-ser, porque essa ideia é que não é, e se não é, não é por realmente não ser, assim como não é por realmente ser, mas por ser “baseada” na falta de experiência, ou, no caso das tradições místicas sacerdotais, em uma má compreensão da experiência, que a sacrifica em nome do Um. De fato, como ensinou a deusa de Parmênides, o “nada” é inconcebível e indizível, mas, propomos, tanto é possível *enganar-se* (pensar poder contradizer o ser e o não-ser, em benefício de si próprio como ser) como é possível *superar a ilusão* (de ser esse ser que poderia dizer o não-ser da diferença), lembrando-se, *pelo princípio de não contradição*, ser um ser entre seres. Logo, um pensamento tautológico, ao contrário do que normalmente se pensa, não é refém de qualquer estado de coisas (a errônea imagem da tautologia como conservadora, ou como mudez absoluta), podendo se potencializar como crítica ontológica – ou seja, auto-crítica – em um movimento de restabelecimento do equilíbrio existencial. No mesmo sentido, também não é refém da contradição ao negá-la, pois no reencontro entre o ser e o ser que foi forçosamente esquecido, o que ocorre não é uma resolução dialética, uma conciliação entre o ser e o não-ser a partir de um Ser maior. Não se preserva nada (da ilusão) do não-ser, senão vê-se retroativamente preenchido de ser onde se pensava não-ser, reencontra-se no ser como o que sempre foi desde o início, o que é dizer: o humano nunca virou realmente Humano, jamais deixou de ser índio; o Múltiplo nunca foi Um.

Então o que acontece? Chegamos aqui, resolutamente, ao núcleo teórico da problemática. Se não há acordo possível entre a tautologia intrínseca ao materialismo e o pensamento ideológico da contradição, e se a modernidade, como corolário da civilização (referimo-nos agora à ideologia derradeira da modernidade, exotérica), é a tentativa de realizar em definitivo esse pensamento, o que o materialismo-em-si nos deixa saber, quando temos a experiência radical de seu *insight*, *não é* que “existe mais uma realidade, a extraordinária, além dessa realidade ordinária que é moderna, que é o mundo cotidiano da modernidade”, mas outra coisa: que *a modernidade não tem qualquer relação sequer com a realidade ordinária*, ou de modo mais amplo, *nem* com a metafísica, *nem* com a natureza (as *ciências* da natureza são outra questão) e *nem* com a natureza-em-si, que é a relação entre ambas. *Um mundo em que tudo é real, ou simplesmente, um mundo que é (que só é ser), é um mundo que não é – nem totalmente, nem parcialmente – moderno*. Se, como pensam os modernos, a modernidade existe – o “conteúdo” de ideias e valores mecanizado pelos hábitos da civilização no tempo e no espaço, toda a rede de entidades mentais cujo ser (ou o “mais-ser”) cobra o não-ser (ou a “menos-existência”) do mundo espiritual –, não é somente a sobrenatureza que “não existe”, mas a

*realidade como um todo*. Revertendo, *se a sobrenatureza existe*, não é que a realidade se componha de modernidade (que seria a natureza) + sobrenatureza e da relação entre elas, mas de natureza + sobrenatureza em relação, *sem modernidade*, se tal mentalidade mesma *não pode, por necessidade lógica interna, admitir a multiplicidade do real*. Isto é, *se o real é o real é o real, a modernidade como um todo não existe*, quer dizer, existe tão somente como *ilusão*. Se assumimos estritamente o universalismo materialista, todo o “universo” simbólico moderno (o “universalismo” monista) não existe, é uma (de)forma cultural que parte de premissas inteiramente *non-sense*, de impossível atualização. A modernidade é *completamente “fora” da realidade*, o que é dizer que sua realidade é a do auto-engano. O mesmo se dando no discurso, em face do processo civilizador da linguagem: se as entidades mentais (abstratas, representativas, as alucinações ruins) da civilização são designáveis (como sendo algo, um objeto de discurso sobre o ser, p.ex. “essa terra é o Estado brasileiro”...) – se o simbólico moderno faz qualquer sentido, se tal “coisa” é uma coisa, é “realmente existente” –, *o dizer está completamente desconectado da realidade*, porque o próprio simbólico civilizado, para fazer qualquer sentido, presume como ponto de partida a exclusão da sobrenatureza (portanto, dizer do Brasil moderno como algo que é, que existe, é dizer p.ex. de Omamê yanomami como algo que não é, que não existe, ou que existe “menos” que o Brasil, e isto pela lógica interna à concepção de Brasil; se Omamê e o campo anímico metafísico indígena existem, são dizíveis, o que é o caso, *ergo* o Brasil não existe e não é designável, não possui qualquer objetividade).

Em vetar o acesso à metafísica – em desabilitar cada corpo e o corpo social de acessar em si mesmos a fonte nativa dos valores –, o que a civilização fez, mais precisamente, não foi excluir a metafísica da significação, ficando então só com uma significação ordinária (em que “significante” e “significado” só se relacionam intra-ordinariamente), mas deformar a própria significação – que se dá originalmente pela dinâmica entre as consciências –, *perdendo não menos a relação simbólica à física do que à metafísica*. Em reverso, se se diz significativamente *algo* do mundo, qualquer coisa que seja, *o dizer desdiz*, em ato – de partida, ao *dizer tudo*, ao entrelaçar toda a existência e a si mesmo no que diz –, a modernidade do mundo, e então diz isto ou aquilo particularmente. De novo: se, como disse Wittgenstein, a tautologia abre à realidade o todo infinito do espaço lógico, e a contradição preenche o todo do espaço lógico sem deixar nenhum ponto dele para a realidade, em uma *realidade* tautológica (o que Wittgenstein, por sua vez, crê ser impossível dizer, mas que o fazemos com o multi-materialismo) não há *nenhum ponto* para pseudo-realidade da contradição. Redescobrir o mundo espiritual não é conectá-lo a uma realidade ordinária que seria moderna, como se fosse possível uma espécie de “modernidade de estados múltiplos” ou uma modernidade aberta ao espiritual, porque nem o mono-materialismo nega (com a primazia da natureza) simplesmente

uma parte da multiplicidade (a “metade” metafísica), mas *a própria multiplicidade/realidade como um todo*, e nem a multiplicidade afirma que a modernidade é uma parte da realidade (a ordinária), que “ela existe, mas não apenas ela”, senão que não tem status ontológico algum em si mesma, é um auto-engano de uma (grande) parte dos humanos, decorrente de processos político-ideológicos. Além da extraordinária, *a realidade ordinária (objetiva) igualmente não é moderna, o mundo físico cotidiano (e em si mesmo, independentemente de sua aparência estruturada aos corpos humanos) não é moderno*. O universo-em-si, a totalidade da existência não é moderna. A civilização pode já ter sido mesmo, em alguns casos, um lugar legal de se visitar (mentalmente), mas ninguém nunca esteve lá, porque ninguém jamais saiu da realidade. Redescobrir o mundo espiritual, no *insight* existencial (experenciado corporalmente) da relação lógica entre a realidade de tudo e a irrealidade da falsa 'consciência' civilizada-modernizada e seu 'mundo', é ao mesmo tempo redescobrir o Outro mundo *e o mundo físico cotidiano*, a *sobrenatureza e a natureza*, bem como é redescobrir a intra-relação entre ambos – é reexperenciar e repensar a totalidade infinita da existência.

Mas, questione-se, por que haveríamos de redescobrir a verdade (da multiplicidade)? Há, sem dúvidas, muitas razões para tanto, no entanto elas podem ser resumidas em um problema básico: porque, *forçada ao ser*, a contradição – preenchendo de ilusão o todo da realidade, sem deixar nenhum espaço para a realidade mesma – é *destrutiva*, isto é, porque *o engano tem eficácia*. Se a História jamais aconteceu, só há uma forma de dizer algo significativamente sobre o complexo ideológico da civilização: pelos seus efeitos, que *são reais*. *A destruição do ser é a verdadeira positividade do não-ser* (i.e. do pensamento que pensa poder dizer o ser e o não-ser, contrastar um 'real' de um 'irreal'), a única ontologia possível da contradição, porque não é dela, se ela não tem propriedade, mas do ser – *é o que verdadeiramente se fez o todo tempo, quando se pensava estar fazendo outra coisa*. Efeitos sem causa, ou melhor, cuja causa é a tentativa de atualização, de presentificação de uma virtualidade impossível, porque contraditória.

Se imaginarmos a civilização como um gigantesco planeta Não-Ser, o Melancolia de Lars von Trier, ou mesmo como o trem desgovernado da História (W. Benjamin), colidindo massivamente contra a realidade, o que vemos da destruição? Qual é o resultado do longo processo de ocultação da metafísica? Onde chegou o projeto da “nova” Humanidade, do Homem-Deus-Um, teorizado em segredo pelos Antigos e levado a cabo nas últimas centenas de anos com o iluminismo burguês? A violência civilizatória deixou seu rastro desde o início, por onde passou, em invasões, genocídios, escravizações, deflorestamentos, colonizações, explorações, opressões e saques, o necessário para colocar a ilusão em movimento, para as sociedades civilizadas terem uma vida “normal”. Mas do “ponto de vista” interno dessa “normalidade”, protegido do que fazia na realidade, a coisa deu a si



mesma momentaneamente a impressão de funcionar, mesmo em (através da) crise permanente. De Étienne de La Boétie a Nietzsche, e entre eles todas as populações de oprimidos, não foram poucos, certamente, os que observaram seus descaminhos, mas o “automatismo” do processo (empurrado, na verdade, pelos jogos de poder das elites ocultas) foi de tal ordem eficaz e efetivo que Hegel, por exemplo – filósofo da civilização por excelência –, poderá atribuir à Providência divina, à astúcia da História. Muito naturalmente, essa ilusão não duraria para sempre: encontrar-se-ia a seus efeitos reais, quando fosse mesmo se “realizar” em definitivo. Não deve nos surpreender o fato de termos ouvido no final do séc. XX o discurso do “fim da História” (recuperado de Hegel por Francis Fukuyama) falar sobre o triunfo planetário da civilização, a culminação da Humanidade – fim como finalidade, *telos* –, e no início do séc. XXI, praticamente de imediato, alguns anos depois, o fim da História somente poder significar *a decadência e a terminação da História*. Nessa “inesperada” inversão semântica da crise permanente em crise terminal, que explicita por fim a *terminação como teleologia (revelação)* do processo efetivado pelo profetismo burguês (pois as profecias da “Era de Ouro” sempre foram também profecias do “fim do mundo”), a colisão entre o planeta Não-Ser e a realidade enfim se mostra generalizada. Do “ponto de vista” dos habitantes de tal planeta, ou do que ainda resta dele, essa colisão é a *autodestruição da modernidade*, a deterioração interna à sociedade consigo mesma, reconhecível na intratabilidade e no tensionamento das divisões da sociedade, no esgotamento da retórica do progresso e das promessas democráticas de inclusão universal, no terrível fracasso da práxis crítica e da imaginação revolucionária esquerdista orientada pela gramática (civilizatória) da “emancipação Humana”, no temeroso “bloqueio do futuro”<sup>349</sup> e na disseminação patológica do mal-estar (ansiedades, estresses, compulsões, vícios e depressões), na desastrosa guerra às “drogas” (voltaremos a isso), entre mais. Mas que essa dimensão “interna” à sociedade nunca tenha existido realmente, é que aqueles nela mentalmente envolvidos sempre estiveram na realidade, mesmo em busca de suas contradições impossíveis, habitando a existência como o louco que mutila o próprio braço à procura do *chip*. Assim, a destruição se prolifera na água, na terra, no fogo e no ar: é a *crise ambiental planetária*, a deterioração das condições de vida na Terra, ou em outro nome, ela é o processo civilizador se revelando como “*Antropoceno*”, processo/momento geológico atual, notável no aquecimento terrestre e na desestabilização climática, no esgotamento de “recursos” materiais (combustíveis fósseis, minérios, água potável), na extinção de diversas espécies de outros animais e no desequilíbrio ecossistemático, na poluição química, na alimentação cancerígena, no adensamento populacional irrefreado e na potenciação de

---

<sup>349</sup> Noção com a qual Hans-Ulrich Gumbrecht discute a diferença entre o 'futuro' otimista (progressista, evolucionista) do séc. XIX e a situação contemporânea da História, marcada por uma absolutização do presente, um alargamento ou fechamento alarmado da atualidade histórica sobre si mesma diante da ameaça e do pressentimento do pior, isto é, diante de um porvir que em nada mais se assemelha ao 'futuro' luminoso do séc. XIX. GUMBRECHT, 1998.

epidemias, entre muitos outros problemas apontados tanto pelo conhecimento natural, p.ex. com as especulações e prognósticos das ciências da Terra sobre a probabilidade do colapso<sup>350</sup>, quanto pelo conhecimento sobrenatural, p.ex. com as profecias xamânicas da queda do céu (yanomami)<sup>351</sup>, do grande fogo, da ventania e da escuridão (guarani-mbya)<sup>352</sup> e outras cataclismologias indígenas aparentadas. De levarmos a sério a co-incidência dos diagnósticos das ciências físicas e metafísicas – para não falar na própria escatologia profética do sistema –, e por conta da necessidade de aceleração *intrínseca* ao sistema da modernidade, não se demorará a acumular assombrosamente as ruínas e ficar perfeitamente claro o que sempre esteve de fato em curso nos últimos milhares de anos com o processo civilizador: um silencioso e por fim barulhento processo de *desadaptação ambiental*, *desadaptação existencial*. Ainda que seja fácil pôr expectativas abstratas em soluções de geoengenharia e intervenções tecnológicas – fácil e *em certo sentido* justificável, se atentarmos que a vida de todo mundo está em risco, não só, e tanto menos, a dos perpetradores da destruição –, provavelmente não se fará mais que mitigar os efeitos da colisão. O que temos nisso, finalmente, é o produto maior da falsa “transição” entre o índio e o moderno, entre o humano de estados múltiplos e sua deformação unitária.

Pois bem, *o que se passa com a cabeça Humana?* O que é possível diagnosticar? Isso está ocorrendo primeiramente, propomos, por uma patologia intelectual, ou mais precisamente, por uma *contradição entre percepção e “cognição”*: o moderno *percebe* sensorialmente a natureza ordinária – como todos os humanos –, mas o faz *através de abstrações mentais inexistentes* – que 'são' as alucinações ruins, o simbólico da civilização, o (enfim explicitamente famigerado) “Olho de Deus”. É exclusivamente às abstrações da sua própria ilusão “divina” que o moderno (a pessoa socializada na modernidade) se relaciona quando pensa se relacionar à exterioridade. Engana-se redondamente. O que sugerimos é que quando uma pessoa moderna diz, diante de uma paisagem, “eis o Brasil”, *ela vê uma coisa real, mas entende outra (ilusão)*. Pensemos em um indígena ao lado dessa pessoa, que também diz estar diante do Brasil. Qual a diferença *para o moderno*? Ele pensa que o Brasil que ele vê é o mundo físico, e que o Brasil encantado tal como visto pelo indígena está “dentro” do seu Brasil, que é a natureza espaço-temporal (aí está o mau encontro). Por que seria assim, esse desnível? O percurso já vimos, mas cheguemos à construção final dessa confusão: “a modernidade fez a revolução científico-natural”, diz o moderno, portanto uma pessoa socializada na modernidade vê o mundo como um cientista natural. Jogando com diferentes sentidos de “cultura” e “natureza”, seu Brasil está tanto um “nível” acima do indígena (este está “na natureza”, enquanto aquele “na

---

<sup>350</sup> Cf. o Quinto Relatório do IPCC (ONU, 2014).

<sup>351</sup> KOPENAWA e ALBERT, 2013.

<sup>352</sup> PIERRE, 2013.

cultura”), quanto um “nível” abaixo, mais “fundamental” (o Brasil indígena seria só a “cultura” do índio, enquanto o Brasil do moderno seria transparente à “natureza”). Mas como dito, assim como a revolução científica não foi cultural, senão a descoberta de uma cognição universal não-cultural (simbólico-quantitativa), a relação pessoal/cultural ao espaço – relação de *qualquer pessoa/cultura, moderna ou não – não é* a relação cognitiva científico-natural. Esta, a abordagem naturalista da natureza, é uma suspensão intelectual da relação qualitativa/alucinatória à natureza (da relação de significação qualitativa), hábil para cognizá-la em seu ser independentemente da *experiência* que dela tem os humanos, mas, justamente, faz isso por *subtrair-se de experienciá-la, de percebê-la pessoalmente, culturalmente*. Todo o tempo em que o cientista natural *não* está “no laboratório”, ele não é um cientista, mas uma pessoa biográfica, não está cognizando o mundo como um ninguém, mas como alguém – em ato, são *corpos (estados corporais) distintos*, o do ninguém e do alguém, mesmo que de um *mesmo corpo*.<sup>353</sup> Então voltemos ao moderno e seu 'Brasil'. Qual é a diferença – de novo – entre ele e o indígena?

Dissemos uma teoria da significação: que ela se dá originalmente pela dinâmica entre ambas as consciências. Davi Kopenawa diz que cada ser da floresta tem uma imagem (*utupë*, espírito), que o xamã pode ver quando altera a consciência. Aproveitando a língua portuguesa, diz que as imagens são como os “representantes” dos seres naturais ordinariamente percebidos (em nosso vocabulário: apresentantes). Sugerimos que, mesmo que os linguistas modernos não se deem conta disso, o que a diferença entre “significante” e “significado” deve expressar é essa diferença apontada pelo xamã. Em exemplos: para os juremeiros de Alhandra (praticantes da religião afro-ameríndia da Jurema), a praia de Tambaba é um lugar mítico (ou seja, é realmente um espaço enquanto *lugar*): a percepção ordinária que têm da praia remete a sentidos (visões, valores, sentimentos, espíritos) experienciados ritualmente em estados alterados de consciência. Dizem: “você veem ali na beira do mar uma pedra, mas não é uma pedra. É uma deusa.” Há 40 mil anos (possivelmente), os chamados povos aborígenes, em suas andanças nômades (ou as que ainda conseguem fazer, já que estão “dentro” da Austrália...), têm uma prioridade quando chegam a um terreno novo: conhecer o sonho do lugar. Em especial, buscam atentamente nele as plantas que podem manifestá-lo em sua sobrenatureza, por exemplo tipos do que chamam de Pituri (geralmente *Duboisia hopwoodii*). A relação “significante-significado” (ou o que se quer pensar com isso), entre a natureza e sua “representação” (seu Outro), *não é arbitrária*: não se estabelece por convenção ou decisão, não é um produto deliberado, ou

---

<sup>353</sup> Se um astrofísico, digamos, olha as estrelas e sente nelas a presença de seu amor perdido, tem alguma chance de compreender algo sobre sua própria interioridade, mas não sobre as estrelas, ou ao menos de estrelas enquanto entidades quantitativas independentes da experiência. Há um modo de abordá-las em si, e neste modo, neste momento, ele não será um Eu, porque não é a rede neural da personalidade o que está em atividade ali, mas a rede neural orientada ao exterior. Tão logo volte a alucinar o amor, será um Eu novamente, uma pessoa, e a cognição das estrelas, se entende alguma coisa nova sobre elas, pode até mesmo transformá-lo interiormente.

acidental, da consciência ordinária. Há quem pense que a alteração de consciência, por conduzir à Alteridade psíquica, ao Outro real, levaria o espírito para um Além desconectado da natureza (por ser diferente dela); entretanto, *é o contrário que acontece*: há uma relação de profunda intimidade entre o sobrenatural e o natural, evidenciável na sensibilidade inquestionável dos povos indígenas aos seus lugares, em sua capacidade adaptativa e na relação equilibrada ao meio ambiente. *Quanto mais intensamente sonham/alucinam, mais integrados são ao ambiente*, não mais distantes. Vemos então que o índio e o moderno dizem duas coisas inconfundíveis quando se referem ao 'Brasil'. Comparemos por exemplo a noção yanomami da floresta como *urihi pata* – a “floresta-mundo”, povoada pela variedade infinita de seres físicos e metafísicos – à noção moderna desencantada da floresta como uma “coleção de árvores”, como disse um ministro do Estado brasileiro. Nota-se a diferença até mesmo pela cor: aos yanomami, que a veem em diferentes estados corporais, ela é policromática, colorida; aos modernos (os mono-humanos), é monocromática, só verde. O ministro despreza “metade” da realidade, ou melhor (pior), despreza a realidade como um todo, se a mentalidade ordinarizada não oblitera menos a metafísica do que a física. Como se chegou nisso? Na “troca” entre o Outro (psicodelia-apresentação) e o pseudoOutro (poder-representação), na substituição dos “representantes” sociais (dos “significados” constitutivos da sociedade) promovida pelo processo civilizador. *A percepção ordinária indígena remete os “significantes” à psicodelia, a moderna remete à abstração do poder*. Seriam então duas formas relacionais distintas, simplesmente? Não. É a diferença entre *forma* e *de-forma*, entre uma vivência plena (múltipla) da corporeidade humana, de um lado, e de outro o que restou do corpo após a socialização/civilização, entre um corpo múltiplo e *outro corpo múltiplo que não se sabe como tal*, que aprendeu socialmente a inconscientizar sua própria Outra consciência para pôr no lugar, como “fonte” de emanção dos valores, o discurso ideológico dominante. Mas só a Outra consciência, não a obediência, pode conhecer o sonho da Terra, pode livrar do pesadelo da História.

Propusemos a concepção da consciência-em-si como meta-dinâmica autodiferencial e auto-integrativa dos múltiplos estados alucinatórios de ser-humano, das diferentes formas de consciência (formas entendidas naturalisticamente como sistemas dinâmicos, um crítico e um supercrítico ou mais crítico), uma noção não menos filosófica do que relativa ao equilíbrio da saúde mental, ao equilíbrio existencial. Se isso estiver certo, se os distintos modos de consciência são igualmente propriedades ontológicas da biologia humana, ou propriedades biológicas da ontologia humana, e se a relação entre eles é mesmo a dinâmica diferencial do equilíbrio mental, a negação político-ideológica da consciência extraordinária estabelece um *desequilíbrio mental*, ou o que é o mesmo, um *adoecimento espiritual*, que resulta na situação destrutiva explicitada de uma vez na atualidade.

Apesar de pensadores lúcidos como o jovem La Boétie terem diagnosticado há muito tempo uma doença psicológica coletiva, para a maioria dos modernos o simbólico moderno (cultura, sociedade) era uma coisa “normal”. Psicanalistas, por exemplo, acreditam – devem pressupor, como condição da cura – que há algo como uma socialização saudável na modernidade, “apesar” do mal-estar “na” civilização. Mas o mal-estar é *da* civilização. O que o faz parecer invisível como tal é o que faz parecer visível p.ex. uma fronteira nacional. Ou seja, trocando o Outro pelo pseudoOutro, as coisas “parecem” funcionar. Numa metáfora, digamos que os dois modos de funcionamento cerebral são as duas pernas da consciência, as bases para seu funcionamento (meta-)dinâmico. A negação da sobrenatureza é a inutilização (inconscientização) da perna sobrenatural, a instauração uma falta, travando o caminhar e pressupondo a queda. Mas precisamos melhorar a metáfora, para dar conta da civilizada aparência de funcionar. A “troca” entre o Outro e o pseudoOutro (a apresentação e a representação, a psicodelia e o poder) é entre uma perna e uma *prótese* ilusória. Faz-se nisso algo semelhante à conhecida “ilusão da mão de borracha”, o experimento em que a propriocepção da mão alucina sensações através do estímulo tátil de uma prótese. Isto “funciona”, sinto *fisicamente* a mão de borracha como minha própria. Mas, largando a metáfora, e agora que a modernidade se mostra cada vez mais incapaz de funcionar? E se o sistema ideológico pifar completamente? O que veremos é que a queda estava lá desde os inícios da ideologia, que a civilização jamais deixou de cair, porque nunca se levantou. O mais grave, contudo, é que ela tem um modo próprio de lidar com sua decadência, uma “civilização sem civilização”, duplo espectral tão ilusório quanto ela, e que é *seu próprio exercício* na ausência de Estado, que é a própria servidão voluntária após a queda do teatro da representação: o “*Homem no estado de natureza*”, esse que Hobbes localizou no âmago sombrio *do cidadão*. O “lobo” que há na interioridade de todo aquele que é servo por opção. Essa figura socialmente desintegrada, cujos motivos se resumem a um circuito de paixões ordinárias e necessidades egóicas – a competição bruta, a desconfiança generalizada, o desejo de glória –, é a versão derradeira da Humanidade, a agonia terminal da ilusão. É o *índio iludido em estado puro*, o “primitivo de estado único”, e seu tempo dialético está próximo. Diante disso, ou atravessamos a morte da civilização e renascemos os outros que na realidade *sempre fomos*, ou então afundaremos na guerra individualista de todos contra todos, quando o mono-humano se descobrir “mono-índio”.

Mas o que é a retirada desse véu de ilusão, quando isso – as ideias, valores e instituições da representação – parece tão “vivo”? Em que sentido dizer que o 'mundo' mental da civilização não existe, que não passa de ilusão? Por que para tantas pessoas, mesmo que admitam, face à iminência do colapso civilizacional, o completo absurdo da civilização, o sistema têm um ar de concretude, de ser uma realidade dada, de “estar aí no mundo” *ele mesmo* movimentando a destruição? Por que,

enfim, as alucinações ruins têm eficácia? A resposta é relativa: *eficácia para quem?* A simulação da representação depende necessariamente da dissimulação da psicodelia. Então, àqueles em quem faz efeito, isto é *porque a metafísica lhes foi ocultada*. Além de diversos povos indígenas atuais deixarem claro o quanto a relação social direta aos espíritos é efetivamente contra o poder, podemos justificar a afirmação com um estudo de caso sigular, um evento profundamente significativo que abriu criticamente uma margem bem no meio do Ocidente, e que tem um peso de evidência para a nossa teorização: a chamada *contracultura* ou *revolução psicodélica*. Seus efeitos e contra-efeitos imediatos, em particular na juventude, bem como a reação da ideologia com a guerra às “drogas”, fazem nosso argumento e deixam ver, mais a fundo, a questão premente com a qual chegamos ao fim da dissertação: a *reindianização (ou re-humanização, o que é o mesmo) da consciência*. Se a teoria é o multi-materialismo e o problema em questão é a ilusão da contradição (isto que se força ao mundo como civilização), a reindianização da consciência é a resolução lógica *qua* resolução existencial, é a reversão ontológica da enganosa “transição” entre primitividade e civilização, é a *tomada de consciência-de-si da humanidade como multi-humanidade*.

Começamos notando que desde o final do séc. XIX, algo em princípio imprevisível começou a acontecer: após muito tempo confinadas a laboratórios alquímicos, as substâncias psicodélicas começaram a ser descobertas em laboratórios químicos, o que deu origem à psicofarmacologia, e de modo mais geral, ao hackeamento dos segredos antigos (e conseqüentemente esotérico-modernos). Em 1886, Louis Lewin isolou o princípio ativo do Peyote, a mescalina. Em 1946, como dito na introdução, estudando a árvore Jurema (*Mimosa hostilis*) Oswaldo G. de Lima descobriu a DMT. Em 1938, Albert Hofmann estudava o *Claviceps purpurea* quando, desavisadamente, acabou sendo afetado por uma quantidade ínfima da substância que havia acado de inventar/descobrir – o LSD-25. As conseqüências são imensas, em primeiro lugar à compreensão do passado, como procuramos discutir aqui com a genealogia da ocultação. Benny Shanon p.ex. argumentou que a importância da Acácia na Bíblia – onde a vemos inclusive como a madeira da 'arca da aliança' – deve-se a suas propriedades psicoativas, inclusive apontando a existência de Acácias *que contém DMT* nas regiões de eventos bíblicos em que são aludidas. Mas as descobertas de psicoquímicos não foram as únicas coisas a permitir uma reinterpretação do passado. No começo dos anos 1950, o micólogo Gordon Wasson, como mencionado, participou de um ritual com a xamã Maria Sabina, e isso terminou levando-o a uma contribuição original no campo da etnomicologia, o livro *Soma*, onde apresentou a hipótese de identificação do deus/planta/bebida védico como sendo o cogumelo *Amanita muscaria*, um tipo de investigação acadêmica que nas décadas seguintes foi largamente ampliado, levando a uma maior compreensão sobre as origens das religiões e da própria humanidade.

Mas as maiores implicações dessas descobertas não foram somente em relação ao passado da própria civilização, cada vez mais visível em sua psicofarmacofilia profunda. As consequências mais significativas se deram à própria atualidade: depois de milhares de anos de ocultação, *o gênero da sociedade, a multidão, teve novamente acesso à experiência psicodélica*, coisa que, pelo que estudamos, é um acontecimento que se destaca de toda a História. O mesmo Wasson, no final dos anos 1950, publicou um artigo na revista americana *Time* sobre Maria Sabina e os cogumelos, o que acabou sendo um infortúnio à vida da própria xamã, mas os 3 milhões de exemplares distribuídos foram bastantes para popularizar irremediavelmente os cogumelos psicodélicos entre jovens e entre aventureiros de toda parte. Um pouco depois que os cogumelos começaram a se popularizar às margens do Ocidente, o LSD, que inicialmente apenas foi distribuído, como ferramenta médica, a profissionais de saúde mental, também se popularizou, chegou com força à multidão nos anos 1960. Na segunda metade do século XX, um último acontecimento contribuiu para sacar de vez o gênio da lâmpada: a *magnum opus* do químico Alexander Shulgin, cuja importância é inestimável e mal se começou realmente a cogitar.<sup>354</sup> Como Hofmann, ele somente forneceu diretamente substâncias para profissionais de saúde, mas muitas inevitavelmente se popularizaram, entre elas o MDMA, que já havia sido sintetizado no início do séc. XX, mas cuja propriedade psicoativa não se conhecia. A partir desses eventos e pesquisas inovadoras chegamos então ao começo – e apenas o começo – da *desocultação da metafísica*, que é o tempo presente.

O que houve nos anos 1960? O que queremos notar pode ser questionado a partir dos efeitos: como compreender o advento das contraculturas, isto é, da multiplicidade de novos valores éticos, estéticos, políticos, ecológicos e cosmológicos que surgiram naquele momento, mobilizando todo tipo de guerrilhas urbanas e comunidades alternativas, às margens do poder? Ou no negativo, como explicar que, rompendo com as ideologias políticas disponíveis (inclusive o classismo da “velha esquerda”), uma ampla parcela de jovens de cidades ocidentais tenha se revoltado contra uma gama ampla de valores da cultura dominante na qual (em princípio) foram socializados, como o trabalho, a educação tradicional, o patriotismo e o nacionalismo, a dominação masculina, o militarismo, o

---

<sup>354</sup> Shulgin foi, como ele mesmo dizia, um artífice de ferramentas para a compreensão da consciência – e além disso, no mesmo sentido, um driblador das políticas de drogas e patentes. Com uma metodologia simples e um senso de cientificidade impossível ao positivismo da “ciência moderna”, ele alterava a *estrutura* molecular de substâncias psicodélicas (partindo sobretudo da triptamina DMT e da fenetilamina mescalina) e *testava em si mesmo* seus efeitos, ou seja, investigava a relação entre estrutura e atividade, descobrindo/inventando assim *centenas de substâncias psicodélicas absolutamente novas*, de efeitos profundos e variados. Nos anos 1990, publicou os dois tomos de *Uma história de amor química*, PIHKAL e TIHKAL (respectivamente, *Fenetilaminas que conheci e amei* e *Triptaminas que conheci e amei*), com todas as receitas, técnicas procedimentais e comentários qualitativos sobre os novos compostos, gesto que, depois de termos analisado o percurso de ocultação, temos noção da tremenda magnitude. Uma verdadeira ética, que não só contrasta com a história e a ideologia da alquimia, como é uma multiplicação, uma potenciação do sonho alquímico. Se um conjunto mais ou menos pequeno de substâncias psicodélicas fez o que fez à humanidade (fez em parte, talvez, a própria humanidade), o que dizer das portas abertas por Shulgin com suas pesquisas?

racismo, a hegemonia estética, a ascensão social, a obsessão pelo dinheiro, o consumismo, o colonialismo, a autoridade do discurso “científico” oficial, a superioridade Humana sobre a natureza e tantos outros? Sabemos que esse conjunto de eventos pode ser lido historicamente de várias maneiras, mas o que propomos pensar, em vista dos milhões de jovens que experienciaram os alucinógenos e suas alterações de consciência naquela década (e indiretamente, aqueles e aquelas positivamente afetados pela agitação espiritual), é precisamente o que *não cabe na análise histórica* porque é da ordem do que, por definição, escapa à História – não por ser utopia, mas exatamente por ser realidade –, e que por isso ela deve esconder para se sustentar. Limitados à análise histórica, perdemos de perceber o ponto mesmo da novidade, o que produz a diferença em relação ao hábito e à historicidade: justamente, que *não é uma movimentação de contracultura, mas de cultura-em-si*, e cuja expressão crítica é *contra a anticultura* da civilização.

Enquanto em sociedades indígenas, generalize-se, as substâncias psicodélicas não sumiram, a redescoberta delas por aquela juventude ocidental foi o reencontro a um campo da experiência humana que, nessas sociedades históricas, havia sido arrastado há milênios para a esfera do segredo, propositalmente fora do alcance das massas. A contracultura é um movimento de culturas, assim, por reconectar (meta-dinamicamente, com a alteração) a consciência ordinária pessoal e coletiva (de grupos e comunidades) aos outros estados de consciência e dimensões da existência, reaprendendo a acessar diretamente a fonte primitiva dos valores, e conseqüentemente desengajando a consciência dos 'valores' abstratos da representação (desfazendo a meta-dinâmica servil entre o Eu/cultura, o inconsciente e o pseudoOutro), fazendo as alucinações sumirem no ar, *não terem mais sentido*, pois sua simulação (seu 'encantamento' – a validade do poder, a imagem das mercadorias etc.) depende da dissimulação da psicodelia. Esse desengajamento anárquico, junto ao fato de ser uma quebra do próprio segredo químico da representação e da divisão social, deixa claro o porquê de uma reação tão violenta por parte do poder, logo no início dos anos 1970, quando as “drogas” foram declaradas o “inimigo público número um”, o emblema da “corrosão social”, o maior perigo à “saúde pública”. *Não só* porque há elites governamentais e empresariais envolvidas no tráfico, ou porque a maioria daqueles que são contra as “drogas” não fazem a menor ideia do que estão falando, ou porque elas podem ser mesmo perigosas em contextos sem tradição de uso ritual, ou porque ocasionam viagens inauditas a mundos estranhos, mas porque, além disso e antes de mais, elas abrem espaço para o *abalo ontológico da estrutura ideológica da contradição* (real – irreal, existência – inexistência), oportunizando *efetivamente* mudanças na compreensão da realidade, transformações nas vontades, nos comportamentos e nas relações, dissolvendo assim a eficácia psíquica das mentiras impostas. Porque, diga-se mais, as substâncias psicodélicas são *sociogênicas* (antropogênicas, etnogênicas),



vão à luz novos elos sociais e tipos humanos, um social que, em contexto aberto, não tem o sentido civil da massa/multidão que sofre o Estado, mas o sentido “minoritário” dos povos simbolicamente auto-organizados, *revertendo a massa (de Estado) em diferentes comunidades (contra o Estado)*. A guerra contra as “drogas”, assim, é uma guerra contra a consciência humana, uma guerra contra a própria origem da humanidade, e seus motivos estão claramente ligados aos interesses e segredos da dominação civilizatória. *A qualquer tempo* em que ressurgissem em público na sociedade dividida, seriam prontamente (re)forçadas à sombra, ou a simulação da ideologia não consegue mais ser efetiva, reproduzir-se. Assim, independentemente dos conteúdos dessas ebulições dos anos 60<sup>355</sup>, o que importa para o nosso argumento é teorizar que, *em condições normais, saudáveis* – isto é, em contextos de livre exercício da multiplicidade experiencial humana –, as ideias da civilização não permanecem de pé, *não são*, tornam-se insignificantes e ineficazes, alheias a qualquer coisa de concreto na vida: não são objeto de qualquer expectativa psicológica, perdem toda “materialidade”, ou melhor, perdem a aparência de tê-la, de “estar aí fora”, de ser a “realidade realmente existente”, de ser a única idealização “não ilusória” do real. Se a psicodelia reaparece, o poder desaparece.

Nas décadas seguintes, sob o peso da guerra às “drogas” – da violência policial e militar, das campanhas de desinformação, da criminalização de comportamentos e comunidades, das sabotagens da articulação prática dos valores nativos, entre muito mais –, a energia liberada pelo reencontro à psicodelia tomou muitas direções diferentes, dentro e fora da ideologia. Mas enquanto, eis o ponto, ainda parece existir “isso” em relação a que se está “dentro” ou “fora”.<sup>356</sup> O futuro, como diz John

<sup>355</sup> Ou melhor, para fora dos anos 60, no sentido de ter rompido com a cadeia processual da História.

<sup>356</sup> Parte dessa energia foi neutralizada, canalizada e codificada pela aparelhagem normativa da anticultura, servindo mesmo de combustível para a ilusão se atualizar e se intensificar, nos termos do espetáculo, das injunções de “gozo” das multiplicidades mercadológicas, da indústria cultural etc. Outra parte, vendo-se na necessidade de “negociar” com a ideologia (ou acreditando que ela é negociável), enganjou-se junto a outras motivações libertárias no florescimento de tantos novos movimentos sociais que buscaram reconfigurar “por dentro” o próprio sentido de civilização, objetivando a abertura do *status quo* – do Humano/Estado – para uma pluralidade de novos 'Direitos Humanos'. Outra parte recorreu ao silenciamento crítico via espiritualidades e técnicas espirituais orientais, buscando qualquer sorte de “harmonização” mental como contrapeso ao ritmo frenético da modernidade. Outra parte ainda enveredou pela sombra do *underground*, adotando no máximo o tipo de estratégia descrita pela noção de *zona autônoma temporária*, de Hakim Bey, “uma espécie de rebelião que não confronta o Estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se re-fazer em outro lugar e outro momento, antes que o Estado possa esmagá-la.” (BEY, 2011) No contexto de teorias filosóficas, a maior parte do impacto que houve foi criticamente re-normalizado pela ideologia, se considerarmos as filosofias relacionadas ao espírito da “pós-modernidade”, voltadas à pluralização, à fragmentação, à hermenêutica, à relativização ou ao descentramento do sistema moderno, da estrutura de poder, tendo-se nisso a chance de forçar alguma abertura por indeterminação de sentido (sempre passível de ser re-fechada), mas também o preço de aceitar intelectualmente as regras do jogo de unificação, que já sabe, até certo ponto, assimilar as diferenças. Isto porque, no geral, a filosofia moderna já se sabe em crise desde o final do séc. XIX, com problematizações da representação, do humanismo, do sujeito, da razão, da verdade, da metafísica, da história etc., mas esse cenário crítico não leva ao reencontro da realidade dissimulada pela mentalidade moderna, senão a reviravoltas que se aprofundam mais na “condição” antimetafísica. Então quando a agitação psicodélica tem lugar, ela será pouco reconhecida filosoficamente nas suas implicações mais profundas (não revelará que o mundo não é moderno, ou que metafísica não é representação, mas apresentação), apenas atuará na 'abertura' do centro ideológico do poder (não na compreensão de sua inexistência). Politicamente, os escombros e parciais 'aberturas' do poder são certamente disputáveis e é preciso insistir nisso, mas o problema, porém, é duplo: nem o “universo” simbólico da anticultura é

Zerzan, é primitivo.<sup>357</sup> É preciso reaprender a pensar e a habitar um mundo não moderno, o mundo ontológico, ou seja, não civilizado. Reaprender a ser-humano, ser-múltiplo – índio. Não é o caso de “esvaziar” o “lugar do poder”, mas abandoná-lo. A questão da reindianização radical da consciência – enquanto revolução filosófica e existencial – foi colocada originalmente pelo movimento antropofágico, em especial por Oswald de Andrade (OA), com a dialética do índio e do civilizado. Ela se resume basicamente à tríade entre a tese (*humano natural*), a antítese (*humano civilizado*) e a negação da negação ou síntese (*humano natural tecnizado*), onde o segundo termo, o civilizado, é a própria negação da humanidade, momento de passagem pelo não-ser, a partir do qual o humano então reencontra a si mesmo diferentemente. Partindo de uma filosofia da História criticamente inspirada na dialética hegeliana (como também em Marx e Engels, Montaigne, Freud e Bachofen), a antropofagia oswaldiana concebe um curso circular do primitivo ao civilizado e do civilizado ao primitivo, em que a primeira negação é a ruptura introduzida pelo advento do Estado e da sociedade dividida, cindindo com a vida primitiva (o matriarcado canibal) e pondo em movimento a História da civilização (como diz OA: “Uma classe se sobrepôs a todas as outras. Foi a classe sacerdotal. A um mundo sem compromissos com Deus, sucedeu um mundo dependente de um Ser Supremo, distribuidor de recompensas e punições. Sem a ideia de uma vida futura, seria difícil ao homem suportar a sua condição de escravo. Daí a importância do messianismo na história do patriarcado”), e a segunda, a negação dessa negação, é o renascimento dialético das estruturas iniciais a partir do próprio dinamismo do sistema, a inversão realizadora da História, isto é, a “*revolução caraliba*”, “unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem”, evento que, reabsorvendo o progresso alcançado no período intermediário, encerra-o em definitivo com o *índio tecnizado*, forma derradeira da humanidade. “Pela técnica e pelo progresso social e político”<sup>358</sup>, o processo histórico estaria, segundo OA, prestes a realizar a ideia aristotélica segundo a qual, quando os fusos trabalhassem sozinhos, logo desapareceria o escravo. Assim, do patriarcado civilizador – representado pela sociedade capitalista, baseada no direito de propriedade, no valor do negócio, na hierarquia familiar, na sedimentação da memória, na opressão social e na repressão das pulsões –, a dialética selvagem nos conduziria, através dos avanços industriais e tecnológicos da contradição, à “realidade sem complexo, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”, movimento de superação espiritual dos poderes centralizadores e autoritários pela vida aberta e comunitária, religada ao ócio, à magia, à felicidade, aos prazeres vitais, à liberdade sexual, à renovação ritual da experiência e ao sentimento metafísico do vínculo orgânico e psíquico à terra.

---

largo o suficiente para abarcar todos os seres – porque, para fazer sentido, *necessita* de uma reserva de irrealidade para atribuir à diferença –, nem (a aparência de existência de) ele vai durar muito.

<sup>357</sup> ZERZAN, 1994.

<sup>358</sup> ANDRADE, 1970, p. 83.

Na giro dialético final, o impulso antropofágico, que jamais foi completamente catequizado ou “suprassumido” (*aufgehoben*, no sentido hegeliano), mas forçado precariamente ao inconsciente, devora o civilizado de dentro para fora e retoma consciência-de-si. A resolução oswaldiana do enigma da História se expressa, finalmente, na 11a Tese de *A crise da filosofia messiânica* (tão potente quanto a 11a Tese de Marx): “Que só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da Filosofia.”<sup>359</sup>

Em sentido amplo, a questão trazida por OA, que a seu tempo (e também depois) foi recusado pela filosofia institucional, tornou-se incontornável para o pensamento humano. O tema reaparecerá em variações na segunda metade do séc. XX, sobretudo, embora não apenas, nos contextos ligados à revolução psicodélica, onde por exemplo Terence Mckenna, outro filósofo marginalizado, falará sobre uma nostalgia do paleolítico e um retorno tecnológico à cultura arcaica, dizendo que “o futuro é um escape por vir em direção ao passado”.<sup>360</sup> O que é destacável na abordagem antropofágica é que ela não propõe uma simples volta à primitividade, mas um *retorno que acontece no porvir*, ou seja, um reencontro *renovado*, que implica a passagem por uma diferença ontológica (ou não seria índio *novamente*, de *novo*). Sendo essa também a questão político-ontológica multi-materialista – nomeadamente, a reindianização da experiência como resolução lógico-existencial –, é interessante situá-la teoricamente em relação à problemática antropofágica, propondo uma reconstrução do problema e da resolução (uma reformulação conceitual da 11a Tese de OA), nos termos do multi-materialismo concebido como um *primitivismo científico*.

Em primeiro lugar, não fazemos ontologia dialética, mas tautológica: *nunca houve realmente contradição*, o que houve foi a ilusão da contradição, distinção plena de consequências. Apesar de toda a repressão civilizatória da psiquê extraordinária, jamais deixamos de ser primitivos, seres de estados múltiplos, e os estados alterados, ainda que forçados a um inconsciente, nunca deixaram de ser reais (com a decadência e a terminação da História, ela terá nunca existido). Segundo OA, nós “[v]ivemos em estado de negatividade, eis o real. Vivemos no segundo termo dialético da nossa equação fundamental”<sup>361</sup>, mas aceitar esta proposição – de que este é o real, a contradição, o estado de negatividade – significa assumir que a separação entre o 'real' e o 'irreal' teve realmente lugar (em termos ontológicos, não só ideológicos). Sem dúvidas, como Nietzsche e Benjamin, ele está entre os grandes pensadores de um passado não suprimido pelo processo histórico, mas o que lhe escapa são as condições em que se deu a “transição” do índio para o civilizado – a saber, a ocultação deliberada da consciência e realidade extraordinárias –, crendo assim no automatismo do

---

<sup>359</sup> ANDRADE, 1970, p. 129.

<sup>360</sup> MCKENNA, 1991.

<sup>361</sup> ANDRADE, 1970, p. 79.

processo civilizador e na propriedade de fato da História como idealidade inscrita na passagem do tempo ordinário, diferenciando qualitativamente, ainda que não em definitivo (ou não haveria movimento dialético), entre um antes e um depois. Isto leva ao outro problema, que é a ideia de que a técnica seria ontologicamente própria à civilização, o que não é verdade, mas só um efeito de discurso. Estamos teoricamente com Oswald de Andrade, então, em pensar que apenas a restauração tecnizada duma cultura antropofágica – à nossa forma, restauração da cultura de estados múltiplos, das sociedades de alteração – resolverá os problemas atuais dos humanos e da filosofia, mas discordamos na compreensão da ontologia da técnica (i.e. da ciência naturalista *lato sensu*).

Basicamente, ao passo em que a filosofia oswaldiana, enquanto dialética, afirma tal diferença ontológica como contradição – sendo a diferença (em relação ao primitivo) a civilização industrial enquanto técnica –, a ontologia tautológica deixa conceber o *elo direto entre primitividade e técnica* (técnica/tecnologia/ciências naturais), implicando a desnecessidade de mediação na contradição. Ela concebe essa diferença ontológica (em relação ao primitivo, por meio da qual retorna-se a ele renovadamente) não como passagem ao não-ser, mas a outro ser: a renovação da primitividade é através da revolução científica, o advento do conhecimento não-cultural (i.e. natural) da natureza. Desfazendo o nó ideológico entre ciência da natureza e modernidade, entre razão científica e juízo de poder, interrogamos e pensamos o link entre cultura primitiva (sobrenaturalista) e cientificidade (naturalista) e no mesmo movimento fazer a crítica da ideologia (da civilização).

Enquanto atravessamento da experiência (pela matematização e o experimento), dissemos que o universalismo científico-natural em si não privilegia – é indiferente a – valores culturais, nem mesmo os modernos. À primeira vista, isto nos deixa em uma posição aparentemente infértil, que dissolve a possibilidade de encontrar na ontologia da razão científica – e do materialismo – algo de propositivo sobre o âmbito cultural/espiritual (questão dos valores, existência simbólico-qualitativa humana). Justamente por perder o ponto de vista (da experiência) ao ganhar acesso ao universal, o Esclarecimento naturalista seria incapaz de teorizar o sentido, identificar um solo racional no (e para o) cultural. Mas não é assim, ou seja, é possível distinguir logicamente no Esclarecimento, levado às últimas consequências filosóficas com o multi-materialismo, um entendimento universal sobre a cultura, sobre os valores humanos. Não se trata de alienar entre si a ciência (natural, racionalidade) e a cultura, abandonando o cultural à “Lei do mais forte”, ao oportunismo retórico, ao irracionalismo. Atravessando cognitivamente a experiência, o que o universalismo materialista propõe da interioridade é que todas as experiências são verdadeiras, isto é, que *a multiplicidade de culturas e valores é verdadeira*, e que *isto é racionalmente cognizável independentemente das diferenças culturais*. Isto é o que o modo corporal epistêmico do 'ninguém' (que é 'todo mundo')

pode saber e pronunciar verdadeiramente sobre os mundos simbólico-qualitativos dos 'alguéns', dos pontos de vista. Como fomos da indiferença ontológica à afirmação ontológica das diferenças qualitativas? É quando a tautologia materialista se des-trivializa significativamente em vista da ilusão da contradição – do poder, do moralismo e da hierarquia de valores que julga separar o 'real' do 'irreal' ou 'menos real', subsumindo este àquele –, revelando-se assim propositiva. O multi-materialismo, como primitivismo científico, é um *universalismo (científico) relativista (primitivo)*, é o universalismo – multiversalismo – contra o poder, contra o “universal” unificador (o Um, seja Deus, Humano, Estado etc.) que teria as diferenças em si, o que também nos distingue, pela mesma razão, de um “relativismo de Estado” (o multi-culturalismo moderno, que afinal, mesmo partindo da luta dos oprimidos, é o mesmo “universalismo” ideal monista, visto como “pluralização”, mas somente assimilando a pluralidade para si). O que dizemos é que é perfeitamente concebível um mundo intelectual comum de culturas primitivas diferentes (descentradas), uma anarquia universal psicodélica, uma razão própria às diferenças: que igualmente são (verdadeiras, reais, existentes). Este é o ponto de partida “técnico” do “humano natural tecnizado” – ou, melhor dizendo, “multi-natural tecnizado” –, saber que o diferencia simetricamente do humano multi-natural (indígena), e por meio do qual ele é um índio renovado. De forma mais precisa, o que diferencia simetricamente o humano multi-natural tecnizado do humano natural é não só o saber universal da verdade da relatividade espiritual, mas, no mesmo sentido e mesma lógica, o saber da propriedade ilusória de todo pensamento que pense o contrário disso, conhecimento que implica a inexistência do 'universo' simbólico civilizado como um todo (posto que sua existência demanda a inexistência ou a “menos-existência”, irreabilidade ou “menos-realidade” das metafísicas dos outros).

Deixaremos para outro escrito, ou para a revisão posterior deste, uma discussão teórica direta sobre a “revolução caraíba” (uma teoria propriamente dita da revolução, uma teoria da práxis, uma problematização do pensamento moderno de esquerda e da teoria crítica), mas encerremos pelo menos com uma nota a respeito. Simplificando, pensamos a revolução caraíba como a revolução psicodélica (da cultura) + a revolução científica (da natureza), como a “restauração tecnizada” – o reencontro esclarecido – da cultura-em-si, da sociedade de estados múltiplos, existencialmente orientada pela fonte nativa dos valores, a psicodelia, Outro da humanidade, não pela representação, pseudoOutro da Humanidade. É o abandono *tão experiencial quanto racional* da má meta-dinâmica civilizada entre Eu/cultura e poder pela meta-dinâmica primitiva entre Eu/cultura e psicodelia, ou seja, é a restauração do corpo humano-em-si, do equilíbrio mental, acrescido do estado corporal subjetivado pelo Esclarecimento. Restauração da humanidade, renovada pela capacitação intelectual da inumanidade – é Eu, Outro e Razão.

Assim como o multi-materialismo é o repensamento do materialismo a partir da alteração de consciência e da alteração de consciência a partir do materialismo, ele é também o repensamento da revolução científica a partir da revolução psicodélica e da revolução psicodélica a partir da revolução científica. Repensando a revolução científica com a revolução psicodélica, aprendemos que o naturalismo não é intrinsecamente antimetafísico, como pensa o senso comum teórico da modernidade, senão que isto – um naturalismo antimetafísico – que é uma contradição, na medida em que a metafísica é igualmente física em sentido amplo, não havendo correlação alguma entre o fisicalismo e a negação do mundo espiritual, de sua positividade própria, o virtual, seja isso apenas cerebral, seja quântico em algum sentido (isto é, qual seja a matéria da matéria). Inversamente, repensando a revolução psicodélica através da revolução científica filosoficamente radicalizada, aprendemos que, se a racionalidade pode dizer qualquer coisa sobre o espiritual, é que o universal da experiência psicodélica consiste precisamente em ser sempre diferente, as experiências são em si mesmas, em sua totalidade virtualmente infinita, sempre *igualmente reais (materiais) e realmente (materialmente) não iguais*, o que impossibilita rigorosamente unificação e deixa ver o porquê de o mono-idealismo só ter engrenado mentalmente em contextos de ocultação da psicodelia, o porquê de ser a filosofia própria das sociedades divididas.

\* \* \*

### Referências bibliográficas

- ABRAHAM, R. The paleolithic birth of geometrical thinking, 2011, p. 10. Texto disponível em: <http://www.ralph-abraham.org/articles/MS%23131.Caves/ms131.pdf>. Acesso em: 15/06/2016.
- ADELSTEIN, J. S. et al. Personality is reflected in the brain's intrinsic functional architecture. In: *PloS One*, 6, e27633, 2011.
- ADLURI, V. Initiation into the Mysteries: the experience of the irrational in Plato. In: *Mouseion*, Series III, 6, 2006, pp. 407-423.
- ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Série Antropologia, Brasília, 1995.
- ALLEGRO, J. M. The sacred mushroom and the cross. A study of the nature and origins of Christianity within the Fertility Cults of the Ancient Near East. London: Hodder and Stoughton, 1970.
- ANDRADE, Oswald de. A utopia antropofágica. São Paulo: Globo, 1970.

- ASSMANN, J. The mosaic distinction: Israel, Egypt, and the invention of paganism. In: *Representations*, 56, 1996, pp. 48-67.
- BAK, P. How nature works. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- BARKER, S. A., MONTI, J. A., e CHRISTIAN, S. T. N,N-Dimethyltryptamine: An endogenous hallucinogen. *International Review of Neurobiology*, 22, 1981, pp. 83–110.
- BENET, S. Early diffusion and folk uses of hemp. In: *Cannabis and culture*. RUBIN, V., COMITAS, L. Mouton: The Hague, 1975.
- BENJAMIN, W. Capitalismo como religião. In: *Revista Garrafa*, 23, 2011.
- BENZ, Ernst. The mystical sources of german romantic philosophy. Oregon: PICKWICK Publications, 1983.
- BERLANT, S. R. The entheomysological origin of Egyptian crowns and the esoteric underpinings of Egyptian religion. In: *Journal of Ethnopharmacology*, 102, pp. 275-288.
- BEY, H. *Temporary Autonomous Zone*. New York: Autonomedia, 2011.
- BLAKELY, S. Toward an Archaeology of secrecy: power, paradox, and the great gods of Samothrace. In: *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 21, 1, pp. 49-71.
- BLAVATSKY, Helena. *A doutrina secreta*. Vol. 1 – Cosmogênese. São Paulo: Editora Pensamento, 2015.
- BOURGUIGNON, E. *Religion, altered states of consciousness and social change*. Ohio State University Press, 1973.
- BRAMATTI, Juliana. *Percepção, alucinação e perspectivas: um jogo de luzes e sombras*. Monografia de Conclusão de Curso apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Brasília, 2015.
- BREMMER, Jan. *The early greek concept of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- BUDGE, W. (Trad.) *The Egyptian Book of the Dead: the papyrus of Ani*. London: Jungle Books, 1969.
- BUHNER, S. *Plant intelligence and the imaginal realm*. Rochester, Vermont: One Park Street, 2014.
- BURKERT, W. *Ancient Mystery cults*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1987.

- CALLAWAY, J. A proposed mechanism for the visions of dream sleep. *Med Hypotheses*. 26 (2), 1988, pp. 119–24.
- CANTLON, J. et al. Functional imaging of numerical processing in adults and 4-y-old children. In: *PloS Biol.*, 4 (5), e125.
- CARHART-HARRIS, R. et al. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. In: *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 20, 2014.
- CARHART-HARRIS, R. et al. Neural correlates of the LSD experience revealed by multimodal neuroimaging. In: *PNAS*, 113, 17, 2016.
- CARHART-HARRIS, R., NUTT, D. Was it a vision or a waking dream? In: *Frontiers in Psychology*, 5, 255, 2014.
- CARHART-HARRIS, R. Waves of the unconscious: the neurophysiology of dreamlike phenomena and its implications for the psychodynamic model of the mind. *Neuropsychoanalysis* 9, 2007, pp. 183–211.
- CAUVIN, J. *The birth of the gods and the origins of agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.
- CHIALVO, D. Emergent complex neural dynamics: the brain at the edge. In: *Nature Physics*, 6, 2010, pp. 744-750.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- DELEUZE, Gilles. O atual e o virtual. In: LÉWY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Ed. 34, 1996.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DEVER, W. G. *Did God have a wife? Archaeology and folk religion in Ancient Israel*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- DEVEREUX, P. Dreamscapes: topography, mind, and the power of simulacra in ancient and traditional societies. In: *International Journal of Transpersonal Studies*, 32 (1), 2013, pp. 51-63.
- DOBKIN DE RIOS, M. Twenty-five years of hallucinogenic studies in cross-cultural perspective. In: *Anthropology of consciousness*, 4, 1, 1993, pp.1-8.



- DODDS, Eric R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- DOLPHJIN, R., TUIN, Iris van der. *New materialism: interviews & cartographies*. Michigan: Open Humanities Press, 2012.
- DUERR, H. P. *Dreamtime: concerning the boundaries between civilization and wilderness*. New Jersey: Basil Blackwell, 1985.
- EDDINGTON, A. *The nature of the physical world*. New York: Macmillan, 1928.
- ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas*. Tomo 1: Das origens ao judaísmo. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- EMBODEN, W. A. The sacred narcotic lily of the Nile: *Nymphaea Caerulea*. In: *Economic Botany*, 28, 1978, pp. 304-310.
- ESCOHOTADO, A. *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- FAILLA, Nicklas. *A contemporary view on Ancient Egyptian royal motifs as referencing P. cubensis*. Colorado State University, 2014.
- FARRELL, A. M. *Plato's use of Eleusinian Mystery motifs*. Ph.D. Thesis, University of Texas at Austin, 1999.
- FAULKS, P. *The masonic magician: the life and death of Count Cagliostro and his Egyptian Rite*. London: Watkins, 2008.
- FEUILLET, L. et al. Brain of a white-collar worker. In: *The Lancet*, 370, No. 9583, 2007.
- FRANCO, I., ANACHORETA, M. I. O problema da escrita e as teses que defendem a existência de uma doutrina esotérica em Platão. In: *O que nos faz pensar*, 28, 2010, pp. 267-287.
- FRECSKA, E. Nonlocality and intuition as the second foundation of knowledge. *NeuroQuantology*, 2012, 10, 3, pp. 537-46.
- FRINSTON, K. The free energy principle: a unified brain theory? In: *Nature Reviews Neuroscience*, 2010.
- FROESE, T. The ritualised mind alteration hypothesis of the origins and evolution of the symbolic human mind. *Rock Art Research*, 32, 2015.

- FROESE, T. et al. On the origin of the genus *Psilocybe* and its potential use in Ancient Africa and Europe. In: *Economic Botany*, XX (X), 2016, pp. 1-12.
- FROESE, T., WOODWARD, A., IKEGAMI, T. Are altered states of consciousness detrimental, neutral or helpful for the origins of symbolic cognition? A response to Hodgson and Lewis-Williams. *Adaptive Behavior*, 22 (1), 2014, pp. 89-95.
- GRIFFITHS, R. R. et al. Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. In: *Journal of Psychopharmacology*, 25 (11), 2011, pp. 1453-1461.
- GROF, S. Realms of the unconscious: the enchanted frontier. *J. Transpers. Psychol.* 14, 1982, pp. 186-188.
- GUMBRECHT, H. U. Modernização dos sentidos. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- HADOT, I. Studies on the neoplatonist Hierocles. Philadelphia: American Philosophical Society, 2004.
- HALL, M. P. The secret teachings of all ages. An encyclopedic outline of masonic, hermetic, qabbalistic and rosicrucian symbolic philosophy. San Francisco: H.S. Crocker Company, 1928.
- HAMEROFF, S., PENROSE, R. Consciousness in the universe. A review of the 'Orch OR' theory. *Physics of Life Reviews*, 11, 2014, pp. 39-78.
- HAMEROFF, S. The quantum mind of Stuart Hameroff. *Sub Rosa*, 2005, 1, pp. 30-33.
- HANEGRAAFF, W. J. Altered states of knowledge: the attainment of *Gnosis* in the Hermetica. In: *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2, 2008, pp. 128-163.
- HANEGRAAFF, W. J. The platonic frenzies in Marsilio Ficino. In: DIJKSTRA, J. et al. (Eds.). *Myths, martyrs and modernity*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- HANEGRAAFF, W. J. The notion of 'Occult Sciences' in the wake of the Enlightenment. In: NEUGEBAUER-WÖLK, M. et al. *Aufklärung und esoterik: wege in dir moderne*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- HANEGRAAF, W. J. et al. *Dictionary of gnosis & western esotericism*. Boston: Brill, 2006.
- HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. Volume I: *Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

- HEGEL, G. W. F. *The Science of Logic*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- HEINRICH, C. *Magic mushrooms in religion and alchemy*. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2002.
- HENSHILWOOD, C. S., d'ERRICO, F. (Eds.) *Homo symbolicus: the dawn of language, imagination and spirituality*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.
- HILLMAN, D. *The chemical muse: drug use and the roots of western civilization*. New York: Thomas Dunne Books, 2008.
- HODDER, I. The role of religion in the neolithic of the middle east and anatolia with particular reference to çatal höyük. In: *Paléorient*, 37, 1, 2011, pp. 111-22.
- HODDER, I. (Ed.) *Religion in the emergence of civilization. Çatalhöyük as a case study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HOFSTADTER, Douglas. *I am a strange loop*. New York: Basic Books, 2007.
- HOLDEN, C. Arguments heard for psychedelics probe. In: *Science* 209, 1980, pp. 256–257.
- HUXLEY, A. *As portas da percepção & Céu e inferno*. Rio de Janeiro: Globo, 1979.
- IRVIN, J. R. *The holy mushroom. Evidence of mushrooms in Judeo-Christianity*. Black and white edition. Gnostic Media, 2008.
- JAQUA, M. The illumination of Jakob Boehme. In: *TAT Journal*, 13, 1984.
- JAYNES, J. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston: Mariner Books, 2000.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Ícone, 2007.
- KENT, J. L. *Psychedelic information theory: shamanism in the age of reason*. Seattle: PIT Press, 2010.
- KINGSLEY, P. Paths of the ancient sages: a pythagorean history. In: *Rosacrucian Digest*, 87, 1, 2009.
- KINGSLEY, P. *In the dark places of wisdom*. Inverness, CA: The Golden Sufi Center, 1999.
- KLEIN, R. G. *The dawn of human culture*. John Wiley & Sons, 2002.
- KOPENAWA, D., ALBERT, B. *The falling sky: word of a yanomami shaman*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

- KOSELLECK, R. Critique and crisis. Enlightenment and the pathogenesis of modern society. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1988.
- KOYRÉ, A. Estudos galilaicos. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- LA BOÉTIE, É. Discurso da servidão voluntária. Brasília: Brasiliense, 1982.
- LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- LANGLITZ, N. Neuropsychedelica. The revival of hallucinogen research since the Decade of the Brain. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.
- LEWIS-WILLIAMS, D. The mind in the cave: consciousness and the origins of art. London, UK: Thames & Hudson, 2002.
- LUKE, D., GALLIMORE, R. DMT research from 1956 to the edge of time. In: KING et al. (Eds.). Neurotransmissions: essays on psychedelics from Breaking Convention. London: Strange Attractor, 2015, pp. 291-316.
- LUKE, D. Rock art of rorschach: is there more to entoptics than meets the eye? In: *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 3, 1, 2010, pp. 9-28.
- MAGEE, G. A. Hegel and the hermetic tradition. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
- MARCUSE, H. An essay on liberation. Boston: Beacon Press, 1969.
- MASLIN, M. et al. A synthesis of the theories and concepts of early human evolution. In: *Phil. Trans. R. Soc. B* 370, 2015, pp. 1-12.
- MCKENNA, T. O retorno à cultura arcaica. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- MEILLASSOUX, Q. After finitude: an essay on the necessity of contingency. NY: Continuum, 2008.
- MEILLASSOUX, Q. Interview with Quentin Meillassoux. In: DOLPHJIN, R., TUIN, Iris van der. New materialism: interviews & cartographies. Michigan: Open Humanities Press, 2012a.
- MEILLASSOUX, Q. Iteration, reiteration, repetition: a speculative analysis of the meaningless sign. Conference at Freie Universität, Berlin, 20. April 2012b.
- MERKUR, D. The mystery of manna. The psychedelic sacrament of the Bible. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2000.

- METZINGER, Thomas. *Being no one: the self-model theory of subjectivity*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2003.
- MUNN, H. The mushrooms of language. In: HARNER, M. J. *Hallucinogens and shamanism*. New York: Oxford University Press, 1973.
- MURRAY, R. M. Et al. Increased excretion of dimethyltryptamine and certain features of psychosis: a possible association. *Arch Gen Psychiat*, 36, 1979, pp. 644–9.
- MUTHUKUMARASWAMY, S. et al. Broadband cortical desynchronization underlies the human psychedelic state. In: *The Journal of Neuroscience*, 18, 33 (38), 2013, pp. 15171-15183.
- MYLONAS, G. E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- OTT, J. *Pharmacotheon: entheogenic drugs, their plant sources and history*. Kennewik, WA: Natural Products Company, 1993.
- PALHANO-FONTES, F. et al. The psychedelic state induced by ayahuasca modulates the activity and connectivity of the default mode network. In: *PloS ONE*, 10 (2), 2015, pp. 1-13.
- PIERRI, Daniel Calazans. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia guarani-mbyá, à luz da obra de Nimuendajú. In: *TELLUS*, 13, 24, 2013.
- PLATÃO. *O banquete*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.
- PLATÃO. Protágoras, Górgias, Fédon. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.
- PLATÃO. Alegoria da caverna: A República, 514a-517c. In: MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- POWER, R. et al. Microremains from El Mirón Cave human dental calculus suggest a mixed plant–animal subsistence economy during the Magdalenian in Northern Iberia. In: *Journal of Archaeological Science*, 60, 2015, pp. 39-46.
- RAGHANTI, M. et al. Differences in cortical serotonergic innervation among humans, chimpanzees, and macaque monkeys: a comparative study. In: *Cerebral Cortex*, 18, 2008, pp. 584–97.
- RAICHLE, M.E. et al. A default mode of brain function. In: *Proc Natl Acad Sci U S A*, 98, 2001, pp.676–682.
- RINELLA, M. A. *Pharmakon. Plato, drug culture, and identity in ancient Athens*. New York: Lanham and New York, 2010.

- RITCHIE, J. *Naturalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- ROBINSON, J. M. *The Nag Hammadi Library in English*. Boston: Brill, 1988.
- RUCK, C. A. Mushrooms and philosophers. In: WASSON, G., RUCK, C., OTT, J., KRAMRISCH, J. *Persephone's quest:entheogens and the origins of religion*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- RUCK, C. A. et al. *Sacred mushrooms of the goddess and The secrets of Eleusis*. Berkeley, CA: Ronin Publishing, 2006.
- RUCK, C. A. et al. *Mushrooms, myth and Mithras. The drug cult that civilized Europe*. San Francisco: City Lights Books, 2011.
- RUCK, C. A. Mushroom sacraments in the cults of early Europe. In: *NeuroQuantology*, 14, 1, 2016.
- RURDORF, W. *The Eucharist of the early christians*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1990.
- SAHLINS, M. *A sociedade afluyente original*. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- SAMORINI, G. *Animals and psychedelics: the natural world and the instinct to alter consciousness*. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2002.
- SAYIN, H. U. The consumption of psychoactive plants in ancient global and anatolian cultures during religious rituals: the roots of the eruption of mythological figures and common symbols in religions and myths. In: *NeuroQuantology*, 12, 2, 2014, pp. 276-296.
- SCHULTES, R. E. e HOFMANN, A. *Plants of the gods: their sacred, healing and hallucinogenic powers*. Rochester, VT: Healing Art Press, 1992.
- SESSA, B. *The psychedelic renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21<sup>st</sup> century psychiatry and society*. London: Muswell Hill Press, 2012.
- SHANON, B. *The antipodes of the mind: charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- SHANON, B. Entheogens. Reflections on 'Psychoactive Sacramentals'. In: *Journal of Consciousness Studies*, 9, 4, 2002, pp. 85-94.
- SHANON, B. Biblical entheogens: a speculative hypothesis. In: *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 1, 1, 2008, pp. 51-74.
- SHAW, G. Taking the shape of the gods. A theurgic reading of hermetic rebirth. In: *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, pp. 136-169.

- SIEGEL, R. K., JARVIK. DMT self-administration by monkeys in isolation. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 16, 2, 1980, pp. 117-120.
- SIMMEL, G. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. In: *Revista de Ciências Humanas*, EDUFSC, 43, 1, pp. 219-242.
- SHEN et al. Psychedelic 5-methoxy-N,N-dimethyltryptamine: metabolism, pharmacokinetics, drug interactions and pharmacological actions. *Current Drug Metabolism*, 2010, 11 (8), pp. 659-66.
- SHULGIN, A., SHULGIN, A. TIHKAL. Berkeley, CA: Transform Press, 1997.
- STAMETS, P. Psilocybin mushrooms of the world: an identification guide. Berkeley, CA: Ten Speed Press, 1996.
- STARK, R. Discovering god: the origins of the great religions and the evolution of belief. New York: HarperOne, 2008.
- STEIN, G. Geography and other plays. Wiconsin: The University of Wiconsin Press, 2013.
- STRASSMAN, R. et al. Inner paths to outer space: journeys to alien worlds through psychedelics and other spiritual technologies. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2008.
- STRASSMAN, R. DMT: the spirit molecule. A doctor's revolutionary research into the biology of near-death and mystical experiences. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2001.
- STRAWSON, Galen. Real materialism and other essays. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- STROUMSA, G. To see or not to see: on the early history of the Visio Beatifica. In: SCHÄFER, P. Wege mystischer Gotteserfahrung/Mystical approaches to God. Munich: Oldenburg, 2006.
- SULLIVAN, R. J., HAGEN, E. H. Psychotropic substance-seeking: evolutionary pathology or adaptation? *Addiction*, 97, 2002, 389-400.
- SZTUTMAN, R. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2012.
- TAGLIAZUCCHI, E., CHIALVO, D. Brain complexity born out of criticality. In: arXiv preprint:1211.0309, 2012.
- TURNER, E. B. The reality of spirits: a tabooed or permitted field of study? In: *Anthropology of consciousness*, 4, 1, 1993, pp. 9-12.
- TURTON et al. A qualitative report on the subjective experience of intravenous psilocybin administered in an fMRI environment. In: *Current Drug Research Abuse Review*, 7 (2), 2014, pp. 117-127.

- USTINOVA, Y. Madness into memory: mania and mneme in Greek culture. In: *Scripta Classica Israelica*. Yearbook of the Israel Society for the Promotion of Classical Studies, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: *Cadernos de Campo*, 14/15, pp. 319-338.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. In: *Sopro*, 51, p. 3-10.
- VOEGELIN, E. Sobre Hegel: un estudio de brujeria. In: *Foro Interno*, 10, 2010, pp. 155-197.
- WALLACH, J. V. Endogenous hallucinogens as ligands of the trace amine receptors: a possible role in sensory perception. *Medical Hypotheses*, 72 (1), 2009, pp. 91-4.
- WASSON, G. Soma: divine mushroom of immortality. New York: Harcourt Brace, 1969.
- WASSON, G., RUCK, C., OTT, J., KRAMRISCH, J. Persephone's quest:entheogens and the origins of religion. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- WATERS, J. L. Threshing floors as sacred spaces in the Hebrew Bible. Ph.D. Thesis, The John Hopkins University, 2013.
- WATTIAUX, V. The John Allegro Affair. Disponível em: [liberterre.fr/entheogenes/recherches-modernes/John-Allegro-Affair.doc](http://liberterre.fr/entheogenes/recherches-modernes/John-Allegro-Affair.doc). Acesso em 10/07/16.
- WEBSTER, P., GOSSO, F. The dream of the rock: visions of prehistory. Albany, NY: State University of New York Press, 2013.
- WEBSTER et al. Mixing the *Kykeon*. In: *ELEUSIS: Journal of Psychoactive Plants and Compounds*. New Series, 4, 2000.
- WELLS, S. The journey of man: a genetic odyssey. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- WINKELMAN, M. Shamanism: a biopsychosocial paradigm of consciousness and healing. Oxford: ABC-CLIO, 2010.
- WOHLBERG, J. Haoma-Soma in the world of Ancient Greece. *Journal of Psychoactive Drugs*, 22 (3), 1990.
- YATES, F. The rosacrucian enlightenment. London, New York: Routledge, 1972.
- ZERZAN, J. Future primitive and other essays. New York: Autonomedia, 1994.