



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



Ricardo Fabiano Puzzi

UMA GEOLOGIA CARTOGRÁFICA DA EXPERIÊNCIA PSICODÉLICA

UBERLÂNDIA

2024



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**



Ricardo Fabiano Puzzi

UMA GEOLOGIA CARTOGRÁFICA DA EXPERIÊNCIA PSICODÉLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Wagner Machado da Silveira

UBERLÂNDIA

2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

P994 2024	Puzzi, Ricardo Fabiano, 1994- Uma Geologia Cartográfica da Experiência Psicodélica [recurso eletrônico] / Ricardo Fabiano Puzzi. - 2024. Orientador: Ricardo Wagner Machado da Silveira. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Psicologia. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2024.475 Inclui bibliografia. Inclui ilustrações. 1. Psicologia. I. Silveira, Ricardo Wagner Machado da, 1966-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Psicologia. III. Título. CDU: 159.9
--------------	--

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Psicologia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico/ número 459, PPGPSI				
Data:	Trinta e um de julho de dois mil e vinte e quatro	Hora de início:	8:30	Hora de encerramento:	11:30
Matrícula do Discente:	12222PSI024				
Nome do Discente:	Ricardo Fabiano Puzzi				
Título do Trabalho:	Uma Geologia Cartográfica da Experiência Psicodélica				
Área de concentração:	Psicologia				
Linha de pesquisa:	Processos Psicossociais em Saúde e Educação				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Cartografias das possíveis articulações entre Saúde mental e Saúde Coletiva				

Reuniu-se de forma remota, via web conferência, junto a Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicologia, assim composta: Professores Doutores: Sandro Eduardo Rodrigues - UFF; Dami da Silva - FAMED/UFU; Ricardo Wagner Machado da Silveira, orientador do candidato. Ressalta-se que todos membros da banca participaram por web conferência, sendo que o Prof. Dr. Sandro Eduardo Rodrigues participou da cidade do Rio de Janeiro - RJ, o Dr. Dami da Silva, o Prof. Dr. Ricardo Wagner Machado da Silveira e o discente Ricardo Fabiano Puzzi participaram desde a cidade de Uberlândia - MG, em conformidade com a Portaria nº 36, de 19 de março de 2020.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Ricardo Wagner Machado da Silveira, apresentou a comissão examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público e concedeu ao discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Wagner Machado da Silveira, Membro de Comissão**, em 31/07/2024, às 11:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Dami da Silva, Professor(a) Substituto(a) do Magistério Superior**, em 31/07/2024, às 11:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sandro Eduardo Rodrigues, Usuário Externo**, em 31/07/2024, às 11:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5517947** e o código CRC **B87450D1**.

Referência: Processo nº 23117.043592/2024-28

SEI nº 5517947

Resumo

Os psicodélicos são substâncias, em sua maioria, decorrentes de plantas que ocupam floras psicoativas do mundo todo. Apesar de estarem presentes desde os primórdios da relação humana com plantas e drogas, ganham destaque a partir do final do século XIX e início do XX enquanto parte do estudo da farmacologia moderna e ressurgem por meio da Renascença Psicodélica pós auge do proibicionismo por meio de novos ensaios clínicos. Considerando-se toda a problemática territorial e ecológica sobre o uso de drogas e plantas, esta dissertação tem por objetivo ampliar e problematizar a compreensão sobre a experiência com psicodélicos de um modo transversal e dinâmico por meio do método cartográfico. Nesse ínterim, a busca-se a aproximação de conceitos esquizoanalíticos como territorialidade, agenciamento e animismo maquínico. A intenção é formar um plano de consistência sobre a experiência psicodélica. Temos então, como resultado, uma problematização sobre os estratos sociais no entorno de toda a amplitude territorial dessa experiência. A principal crítica produzida aqui destaca a ocupação com a experiência psicodélica enquanto um acontecimento que pede por novas leituras para além da captura dos Estados capitalistas que subverteram nossa relação ecológica com as plantas e com as drogas. Leva-se em consideração também a problemática da biopolítica, necropolítica e da idealização de um padrão ouro da farmacologia como um ideário de saúde mental enquanto apaziguamento homeostático da angústia. Ao passo que também é promovido o resgate de saberes sobre os psicodélicos a partir de povos originários tais como o perspectivismo ameríndio. É concluído que existe uma diversidade de usos adultos possíveis para além da ideia de uso recreativo e terapêutico. Elucida-se, aqui, o uso dos psicodélicos em

uma qualidade passível de promover ou não linhas de fuga para estratos sociais enrijecidos.

Palavras-Chave: Psicodélicos; Perspectivismo Ameríndio; Animismo maquínico.

Lista de Ilustrações

Figura 1: Diagrama de Foucault.....	60
Figura 2: Diagrama do livro O anti-Édipo.....	66
Figura 3: Imagem sem título de <i>A Morte da Família</i>	212
Figura 4: Imagem sem título retirada de Journal of the Royal Society Interface.....	223

Lista de Abreviaturas e Siglas

ANVISA: *Agência Nacional de Vigilância Sanitária*

APB: *Associação Psíodelica do Brasil*

BVS: *Biblioteca Virtual de Saúde*

CAPES: *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior*

CFC: *Clorofluorcarboneto*

CIA: *Central Intelligence Agency*

CsO: *Corpo sem Órgãos*

DMN: *Default Mod Network (Rede Neural Padrão)*

DMT: *dimetiltriptamina*

EQM: *Experiência de Quase Morte*

FDA: *U.S. Food and Drug Administration*

IBECS: *Índice Bibliográfico Español en Ciencias de la Salud*

INCA: *Instituto Nacional do Câncer*

LILACS: *Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde*

LSD/LSD-25: *dietilamida do ácido lisérgico*

MDMA: 3,4-metilenodioximetanfetamina

MAHKU: *Movimento dos Artistas Huni Kuin*

MAO: *Monoaminoxidase*

MovAya: *Movimento Nacional de Combate ao Abuso no Meio Ayahuasqueiro*

MAPS: *Multidisciplinary Association for Psychedelics Studies*

MASP: *Museu de Arte de São Paulo*

NPS: *New Psychoactive Substances (Novas Substâncias Psicoativas)*

ONU: *Organização das Nações Unidas*

PCP: fenciclidina

PNPIC: *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares*

RAUAD: *Rede de Atenção ao Uso Abusivo de Alcool e outras Drogas*

SUS: *Sistema Único de Saúde*

UFRN: *Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

UFU: *Universidade Federal de Uberlândia*

UNICAMP: *Universidade Estadual de Campinas*

UNIFESP: *Universidade Federal de São Paulo*

UNODOC: *United Nations Office on Drugs and Crime*

Sumário

1. Introdução: Psiquedélicos no Território.....	13
2. Metodologia, ou melhor, <i>Hodos- Meta</i>	28
3. Uma Geologia.....	34
3.1 O Território dos Psicodélicos, Subestratos para Encontrar Platôs.....	34
3.1.1 <i>Farmakon: Fluxos no Território Psiquedélico</i>	34
3.1.2 <i>Pistas para um Corpo Sem Órgãos Psiquedélico</i>	50
3.1.3 <i>Experiência Psiquedélica: Para Fora ou Para Dentro do Corpo Pleno?</i>	60
3.1.4 <i>Buscando por Consistência no Território Psiquedélico, um Outro Diagrama</i>	65
3.1.5 <i>Corpo sem Órgãos: Uma Experiência Psiquedélica no México</i>	71
3.1.6 <i>A Inscrição dos Psiquedélicos Através dos Corpos Plenos</i>	89
3.1.7 <i>Micélios Rizomáticos</i>	102
3.2 Paraestratos no Território Psiquedélico.....	112
3.2.1 <i>Por Dentro dos Paraestratos</i>	124
3.3. Epistratos psiquedélicos: Acontecimentos Micropolíticos.....	140
3.3.1 <i>Uma Busca “Somática” Pelo Território</i>	144
3.3.2 <i>A Vinha dos Mortos e o Arcano Mistério da Trivialidade</i>	151
3.3.3 <i>Literatura como Experiência Psiquedélica</i>	171
3.3.4 <i>O Retorno da Carne dos Deuses em um Renascimento Psiquedélico</i>	178
3.3.5 <i>LSD, Máquina de Guerra</i>	182
3.3.6 <i>Uma Planta do Gabão se Agencia com um Sintoma</i>	188

<i>3.3.7 Via Solar e Via Lunar, o Conhecimento do Bem e do Mal.....</i>	<i>194</i>
<i>3.3.8 Linearidades Psiquedélicas no Território Brasileiro.....</i>	<i>199</i>
3.4 O Território se dobra: A Experiência Psiquedélica Como Experiência Do Fora..	205
Conclusão.....	225
Referências.....	241

1. Introdução: Psiquedélicos no Território

A temática do Renascimento do uso dos psicodélicos está em pauta e em destaque no segundo livreto *Recent Developments Involving Psychedelics* (Recente Desenvolvimento Envolvendo Psicodélicos) do documento *Contemporary Issues on Drugs* (Problemas contemporâneos sobre drogas) formulado pelas pesquisas anuais intituladas *World Drug Report* da ONU, ou melhor, UNODOC (*United Nations Office on Drugs and Crime* – Escritório das nações unidas) de 2023. No texto, os psicodélicos são compreendidos como um diverso grupo de substâncias capazes de induzir estados alterados de consciência, percepção, pensamento e sentimento. Deste modo, são substâncias que não estão comumente associadas ao uso abusivo e potencial de promover dependência. Os principais representantes dos psicodélicos são os clássicos: LSD ou LSD-25 (dietilamida do ácido lisérgico), psilocibina, mescalina, DMT (dimetiltriptamina), os empatógenos como MDMA (3,4-metilenodioximetanfetamina), e os anestésicos dissociativos como a ketamina e fenciclidina (PCP) (UNODOC, 2023).

O que mais se ressalta, nesse livreto do relatório da UNODOC (2023), é, justamente, a nova grande onda de ensaios clínicos de tratamentos de uso médico, psiquiátrico e psicológico como uma retomada dos últimos anos após proibição generalizada a partir da década de 70. Os ensaios estão em sua maioria na fase 2 e 3 de aprovação. Essa retomada vem sendo chamada de Renascimento Psicodélico.

As fases de aprovação de uma medicação variam da fase um até a quatro, sendo: (I): pequenos grupos de participantes (20 –100), girando no entorno de avaliações preliminares; (II): tendo um número limitado de participantes, porém com uma duração que varia de vários meses até 2 anos, com ênfase na segurança e controle de dosagem; (III): com grandes números de participantes, com grupos multicêntricos, uma fase que

reforça a segurança, eficácia comparativa e avaliação de risco e benefício, já há uma intenção de registrar o medicamento, com duração de 1 à 4 anos; e, finalmente a fase IV: com duração de vários anos, com milhares de participantes, consistindo mais em uma farmacovigilância pós aprovação, com a busca por melhores indicações (INCA, 2022).

O renascimento psicodélico tem como marco um estudo realizado pela MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelics Studies), em 2017, o tratamento para estresse pós-traumático com o uso do psicodélico empatógeno MDMA, o princípio ativo presente no ecstasy, a inovação promovida pelos resultados dessa pesquisa que se encontra em fase 3 recebeu a designação da FDA de *breakthrough therapy*, ou seja, uma novidade que supera os outros tratamentos existentes. Os resultados mostram-se promissores em relação a diversos tipos de tratamentos para saúde mental, tendo um valor chamativo principalmente para as pessoas que se mostram resistentes a tratamentos psiquiátricos envolvendo inibidores seletivos de recaptação de serotonina, que são medicamentos em destaque no mercado. Dada a complexidade desse tipo de tratamento, que não envolve somente a ingestão de uma substância, mas todo um delineamento clínico com setting personalizado, esses ensaios dependem de uma atuação multiprofissional (UNODOC, 2023).

Holanda, Austrália e Estados Unidos já possuem tratamentos com psicodélicos com aprovação preliminar para transtornos mentais específicos como transtorno de estresse pós-traumático e depressão. Para além disso, o uso de psicodélicos se globaliza cada vez mais, apesar de séculos de perseguições históricas, proibições e turismos invasivos, existem leis que garantem o uso ritualístico e espiritual para povos originários, o que vem contribuindo e ampliando o etnoturismo psicodélico, tendo como exemplo os povos Mazatecas no México, o povo Shipibo no Norte da Amazônia, povos originários norte-

americanos, a religião Bwiti em diversas partes da África, confluindo em disposições cada vez mais amplas do uso de substâncias como psilocibina, ayahuasca, peiote e iboga em ritos de cura de cunho espiritualista. Para tanto, há diversas problemáticas culturais no entorno dessas experiências que se globalizam, uma grande questão do futuro dos psicodélicos é como o mercado irá guiar esse processo cada vez mais expansivo, o que já é um constante problema para qualquer medicamento novo, o desbalanço entre o potencial de uma tecnologia da saúde em contraste com os interesses comerciais. Há também de se considerar o problema do uso não guiado dessas substâncias, tendência que é apontada como arriscada pelo World Drug Report (UNODOC, 2023).

Há de se destacar, em conjunto, um protagonismo brasileiro nas pesquisas; o neurocientista Sidarta Ribeiro e o físico Dráulio Araújo, no Instituto do Cérebro da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realizam estudos sobre ayahuasca e DMT(dimetiltriptamina, princípio ativo da ayahauasca); O psiquiatra Luís Fernando Tofoli, que assume uma grande frente de estudos e pesquisas multidisciplinares sobre psicodélicos na UNICAMP; Dartiu Xavier, médico psiquiatra e professor da UNIFESP, uma das maiores referências em pautas e pesquisas progressistas sobre políticas públicas sobre drogas, com forte atuação em Redução de Danos, além de ser um pesquisador sobre ensaios clínicos com psicodélicos, um exemplo é sua parceria com o Médico Bruno Rasmussen, que assume uma frente de dimensão internacional no tratamento da dependência química com Ibogaína, substância derivada da raiz de uma planta (iboga) do Gabão (Leite, 2021). Há também o protagonismo dos psicólogos Sandro Rodrigues e Fernando Beserra com a atuação da Associação Psicodélica do Brasil, APB, uma organização civil, sem fins lucrativos, que visa atuar no campo das políticas sobre drogas em consonância com a história de atuações antiproibicionistas e em prol de práticas de redução de danos e riscos do uso de substâncias psicotrópicas no Brasil,

constituindo uma equipe de pesquisadoras (es), usuárias (os), ativistas, psiconautas, e interessadas (os) nos saberes, práticas e políticas públicas sobre drogas que influenciam a realidade do uso de substâncias psicodélicas (Beserra & Rodrigues, 2022).

Permeando reformulações e revisões ao longo dos anos sobre os psicodélicos, o nome dessa classe de fármaco sofreu diversas alterações, isso será tratado no percorrer dessa escrita, entretanto, o nome escolhido para se referir, desde já, será “psiquedélicos”. Essa nomenclatura parte de Sell (1996), que altera a palavra com a finalidade de modificar o prefixo “psico”, o objetivo é ir além da antiga associação direta dos psicodélicos com a psicose, tal como exemplo o nome utilizado no passado pela psiquiatria: psicotomiméticos, ou seja, na raiz da palavra; que possuem a capacidade de imitar a psicose.

Além disso, a psicose e a esquizofrenia estarão presentes em diversas reinterpretções ao longo desta escrita, em consonância com o pensamento esquizoanalítico.

Considerando toda a complexidade que envolve o território do uso dos psicodélicos, fortemente presente desde sociedades primevas, somando-se ao renascimento do uso dentro de uma perspectiva medicinal ocidental, é imediato que se retome o tema de modo dinâmico, indo além do olhar raso que nos foi oferecido pela sociedade desde as últimas investidas do proibicionismo e do capitalismo. É de grande relevância para a psicologia compreender esse acontecimento que já impacta e que produzirá ainda mais problemáticas a serem revisadas sobre a nossa relação com essas substâncias e suas consequências, um evento complexo que não se resume somente a um tipo de substância, que não atua em um sujeito de modo binário e restrito (sujeito; substância), é necessário considerar sempre a territorialidade dos acontecimentos.

No livro *O Uso de Plantas Psicoativa nas Américas*, a antropóloga Beatriz Caiubi

Labate e Sandra Lucia Goulart (2019) apresentam uma visão etnológica, partindo de movimentos, congressos e produções de artigos multinacionais sobre plantas psicoativas, expressam uma compreensão que traz a adesão de usos culturais de psicoativos ainda pouco estudados. Fazem isso ao valorizar as minorias e a diversidade territorial, mediando conhecimentos indígenas e não indígenas em um estudo etnobotânico aprofundado que complementa nossa falsa visão global ampla sobre a biomedicina. Além de evitarem a dicotomização de denominações sobre uso dessas substâncias e seus contextos enquanto “sagrado” ou “profano”, “tradicional”, “moderno” ou “lúdico”; elas exprimem uma noção que subverte a ideia de que as plantas são meros instrumentos utilizados por nós, ressaltando que há uma dupla colonização na relação homem-planta, que elas também são espécies que nos influenciaram na construção de nossos habitats. Pensando nesse sentido, faz-se compreensível o modo de acessar as plantas como um acontecimento vivo tal como é entendido por xamãs, não por falta de motivos, as diversas culturas conferem potências a essas plantas, muitas vezes compreendidas como “plantas de poder”, em uma perspectiva que não a reconhece somente como um objeto de uso.

Além de haver uma demanda por compreender melhor as origens culturais do uso dos psiquedélicos, é preciso reconhecer as plantas psiquedélicas como partes de uma ecologia, além de “algo a ser usado”.

Sendo assim, essa escrita objetiva imergir-se de modo vivo nesse território, optando por uma metodologia cartográfica sob o olhar da esquizoanálise, com o fim de acessar o que constitui as contiguidades que acompanham a dimensão do que seria uma experiência psiquedélica e seus impactos.

Para tanto, o que constitui essa escrita é uma partilha de diversos encontros de um pesquisador implicado, que registra acontecimentos sobre a experiência psiquedélica

por meio de diversas vias, essas, ainda que improváveis, se confluem não somente pela partilha de experiências pessoais com psiquedélicos, mas também de outros modos de acesso e fontes que produzem devires psiquedélicos. Pelo percurso, ao longo da escrita, uma variedade de encontros soam psiquedélicos, tais como: conceitos esquizoanalíticos, dentre eles a releitura que Deleuze e Guattari (2011c) fazem sobre o dito “Corpo sem Órgãos” (CsO), termo que nasce da experiência do dramaturgo, Artaud, com um psiquedélico (o cacto peiote, que possui a mescalina como princípio ativo) em meio a um povo originário mexicano, os Tarahumaras; além do mais, soam psiquedélicos os estilos literários e produções artísticas que dialogam paralelamente ou são influenciadas por uma cultura psiquedélica; e até mesmo, como mais um exemplo desses encontros, o curioso comportamento biológico dos fungos.

Grande parte do que foi lido sobre esquizoanálise também fez parte de um vir a ser psiquedélico, não atuou apenas como uma referência teórica, mas como mais uma ressonância com a cartografia; experimentar o próprio método cartográfico fez-se psiquedélico. A confecção do texto atuou como um diário de bordo, como um meio de fluência, como modo de organizar reflexões e referenciamentos pelo caminho, sem deixar de abrir espaço para conexões que pareciam improváveis, estas que, por muito, se mostraram indispensáveis.

Entretanto, todas essas experiências fizeram-se psiquedélicas dentro de uma contiguidade e contexto perceptivo, em meio ao fluxo de pesquisa e da implicação enquanto cartógrafo. Um devir psiquedélico pode ocorrer independentemente da presença de um psiquedélico. Uma vez que, uma percepção psiquedélica não se reduz a um “estado mental”.

Dentro da compreensão de Deleuze & Guattari (2010), uma percepção, ou melhor, um percepto é uma disposição de um corpo enquanto induzido por outro em meio a

ocorrência de uma afecção; de modo que afecção é a passagem de uma disposição à outra, uma transmissão de fluxo, produzindo aumento ou diminuição de potencial ou potência, gerando forças que agem em cadeia. Sendo assim, nenhum dos corpos em interação são passivos, o psiquedélico, a pessoa que consome, o grupo que envolve o uso e a sociedade no entorno produzem afecções e diferentes forças, que atuam de modo sempre dinâmico no território.

E, nessa territorialidade, há algo de psiquedélico anteriormente a um simples uso de uma substância e ao lado de todas essas forças interativas. Quando algo se faz psiquedélico em um encontro, não é puramente pelo fato de atingir um “estado” em meio a um tipo de substância, há algo de não-humano no devir. Algo que se produz entre o homem e a substância, algo que, inclusive, vai além de uma dupla colonização, que não se resume nem ao homem e nem à substância, e sim a um acontecimento. O uso dos psiquedélicos nos entremeia desde nossos ancestrais primevos, tanto foi produzido aí, entre tantas interações, que um devir psiquedélico pode ocorrer mesmo sem a presença de uma substância, do mesmo modo que em um teatro, pode-se encenar um outro país mesmo não se estando presente nele.

A experiência psiquedélica produz não somente o valor de efeito de uma medicação, mas atua enquanto um valor de produção de subjetividade, promove deslocamento potencial e trocas de experiência, a ponto de formar até mesmo cultura, há cultura psiquedélica, e ela não é somente contracultura dos anos 60, ela tem atravessamentos antropológicos que se mostram de um modo em que não é possível dissociar homem de natureza, onde há algo de não-humano, que não se reduz ao homem. Essa escrita tem a finalidade de gerar uma colheita desses fluxos por meio de uma deriva em diversos planos territoriais que constituem a experiência psiquedélica.

O renascimento psiquedélico convida a um olhar multidisciplinar e transversal, não

há só o valor médico de compreender os efeitos de um medicamento, mas há também a necessidade de outros olhares, como o do profissional psicólogo, por exemplo, de compreender a amplitude de como lidar com os fluxos produzidos por uma experiência que ressurgem em pauta novamente como uma clínica psiquedélica, mas que, na verdade, se trata de uma experiência que constitui e ao mesmo tempo extrapola a história ou qualquer outro fator que nos compõe a partir da natureza. Sendo assim, esta dissertação tem por objetivo produzir recursos por meio de um caminhar cartográfico por entre uma diversidade de platôs que compõem a estratificação do território que hoje conhecemos como experiência psiquedélica. Esta procura é por diversos acontecimentos que formam esse território como uma “busca geológica”. A lacuna a ser preenchida é justamente a necessidade de reaver algo que, por muito, fora marcado por estigma, ignorância e perseguições guiadas por uma hegemonia cultural.

Segundo Deleuze e Guattari (2011a), a noção de territorialidade nasce por meio da conveniência entre diversas interações, apreendendo os acontecimentos como algo que se institucionaliza de modo dinâmico em uma duração espaço-temporal. Daí também nasce o conceito de agenciamento, que mantém uma assimilação de que os acontecimentos partem aquém e além da interação dentre uma intencionalidade entre sujeitos e objetos, um acontecimento depende de uma relação fluida e irreduzível a qualquer origem por entre corpos e forças. Justamente, pelo fato de um território não ser fixo ou imutável, a sua geografia se mostra em constante transformação, as interações e as significações territoriais são construções coletivas sempre em ressurgência, os signos atuam como diagramas que margeiam fluxos de forças, algoritmos que variam conforme a vazão de uma estética da duração; que se mostra como musicalidade, ritmo que ressoa, a canção dos pássaros, a linguagem humana, as luzes da cidade, e até o uso de drogas, por exemplo, constroem territorialidade.

Aquém ou além disso, esses fluxos são produções a-significantes, produzem diagramas e direcionamentos que são imanentes antes ou após qualquer plano de consistência entre ritmos definidos ou linguagem construída, o território está sempre em contingência, um devir em disposição constante de atingir um “fora” dos condicionamentos (Guattari, 2012).

O plano de imanência consiste a partir de uma resolução filosófica de Spinoza, que é tomada pela esquizoanálise. A concepção de imanência parte de uma compreensão de que originação epistemológica não surge por um desdobramento da consciência, dicotomia ou transcendência que separa ser de objeto. Do imanente tudo ocorre de modo intensivo em multiplicidade pujante e em constante diferenciação no território, sem nunca nada atingir uma causa final, um movimento sempre em efetuação se projetando potencialmente ao infinito. Desse modo, o pensar foge ao cogito, é interacionista, é uma saturação que parte da multiplicidade de forças do plano de imanência por meio de contatos nunca à parte da territorialidade, como sulcos e relevos que se emaranham e se constroem partindo das dobras desse plano (Deleuze & Guattari, 2010).

Mas, como se deve a percepção em meio a essa força sempre em originação? Por meio do conceito de produção de diagramas, que são linhas a surgir de um plano de composição, de onde se geram afecções e perceptos, do modo como as coisas se agenciam em um momento de captura estética, ou seja, quando as coisas se expressam e se mostram. Se há uma força originária que produz possibilidades infinitas em um plano de imanência sempre ligada ao território, há uma força finita que parte do que é traçado a partir do modo como tudo se compõe (Deleuze & Guattari, 2010).

Levando a cabo essa compreensão, a cartografia nasce como um método que não isola o caminhar enquanto um processo em um plano de composição, essa noção de territorialidade não se separa de uma processualidade do que ocorre por entre as

contingências locais e singulares em composição. A cartografia é uma colheita estética, de confecção de diagramas por entre linhas do caminhar de uma pesquisa.

Ao mesmo tempo que o território demarca uma força extremamente plural, é singular em cada duração. Do mesmo modo, o conceito de estrato ganha destaque aqui como um processo de construção do território que se acumula ao longo do tempo por meio de um diálogo de forças, produz estruturas que nos influenciam e institucionalizam as atuações de tudo que parte da natureza. Ademais, por mais que os estratos possam sobrepor uma experiência singular e produzir assujeitamento e restrições a modos de agir, são intensidades sujeitas a produzir desvios e atualizações (Deleuze & Guattari, 2011a).

E por mais que se atualizem, há uma matriz geradora de materialidade, os substratos, compreendidos como categoria de estratos por Deleuze e Guattari (2011), uma fonte de interação que parte da natureza e é incessante, a duração de um estrato gerador que se mantém.

A um nível macroscópico, os estratos estão em uma coletividade de interações, como um caldo pré-biótico oferecedor de materialidade, de vitalidade. Uma pluralidade múltipla, tal como uma matriz sempre em diferenciação em meio a estratos heterogêneos, atua como uma celeuma em constante constrição e desestabilização, tal como um processo geológico. Nunca distante da terra (Deleuze & Guattari, 2011).

Se compreendermos a experiência psiquedélica dessa forma, a duração do uso de uma substância desse tipo não se resume somente a experiência de um indivíduo, não há como deixar de lado toda a produção de subjetividade que ocorre durante esse ato atravessado por toda essa territorialidade; não só pela história da cultura e da genética humana em interação com plantas e substâncias ao longo de milhares de anos, mas também de uma dupla colonização planta-homem, o conceito antropológico utilizado por Beatriz Caiubi Labate e Sandra Lucia Goulart (2019) enfatiza que também há um

protagonismo ativo no modo como as plantas cumprem o papel de nos influenciar e nos fazer dependentes de uma nova disposição territorial. Além do mais, há uma afecção desse encontro que permeia o protagonismo de todos os corpos presentes na cena do uso.

Uma planta com características psiquedélicas não chega ao homem de modo simples e imediato, assim como o processo de aprendizado e da imagem social e rituais sobre o uso não se desvinculam da efetuação de uma experiência psiquedélica. A duração, seja do êxtase xamânico em transe com uma planta ou de um hippie que descobre o LSD nos anos 60 ou mesmo na última década, não dura por algumas horas de um dia de um indivíduo que consome algo, essa duração se alastra pelo território, comunicando com uma história em porvir e em constante diferenciação.

De acordo com Guattari (2012), a produção de subjetividade é parte de um processo de estratificação, ainda que dentro de uma formação inconsciente ou até pré-individual, portanto, é possível pensar os estratos também enquanto um processo psicológico, não há psicologia sem ressonância com um território. Temos então, um campo de uma miríade de forças que se manifestam por meio de desejos, perceptos e, antes de tudo, afecções.

Nesta introdução, é pretendido dimensionar como o resultado das interações entre os estratos produzem uma espécie de substrato. E que, na decorrência de choques entre forças territoriais, algo flui de todos os lugares e ao mesmo tempo não se reduz a nenhum ponto originário. Partiremos em busca de um modo de reconhecer o que extrapola a organicidade territorial do que compõe expressões vitais da experiência psiquedélica, sempre marcadas pelos estratos, porém sempre dispostas a contrariar uma organicidade estabelecida.

Não há mapa final para acessar essa duração, é uma duração “durante”, não há meta

de qual fio se puxar. Nessa consonância, a cartografia está sempre no primeiro passo, tal como um costureiro que parte dos vazios, dos rasgos, dos furos, dos acidentes da malha, é um processo de cerzir. Não há fio originário, o território já está, é no próprio puxar dos fios que, em constante remendo, se faz o caminhar por esses planos. Linhas, traços, diagramas se esboçando. Cordilheiras, montanhas, serras e grãos de terra; por mais que soem sólidos, são todos acidentes durante percursos eventuais.

Do substrato parte a materialidade das forças impetuosas e geradoras, ao passo que também parte uma zona de subjetivação enquanto resistência. Mergulharemos na sopa vital tal como no experimento de Oparin, que simulou os estratos do Planeta Terra em um recipiente, simulando a origem da vida. Este recipiente atua como um diagrama de forças que recaem sobre si mesmas, um frasco como uma dobra do próprio território, como um vaso alquímico que busca as relações dinâmicas da corporeidade territorial (Deleuze & Guattari, 2017).

No contexto da clínica psiquedélica, a esquizoanálise pode ser útil para entender as experiências durante as sessões com substâncias psicodélicas. Uma vez que é importante não promover uma idealização sobre um efeito de uso restrito à um ideal de cura sintomática, mas acessar a experiência psiquedélica como uma efetuação com diversos impactos territoriais, e apreender a matriz dos estratos que constituem o uso, bem como, reconhecer que o devir psiquedélico não se prende à necessidade do uso de uma substância.

A realidade não é composta por estruturas fixas e fechadas, mas por fluxos e intensidades que se cruzam e se combinam. Esses fluxos também produzem linhas de fuga, possibilidades de ressaltar lampejos que nos permitam, ainda que, aos poucos e com prudência, ir além das estruturas opressivas e estagnadas do sistema dominante (Deleuze & Guattari, 2017).

O conceito esquizoanalítico de linhas apreende a noção de linearidade como relações de forças de sentido que constituem a sociedade e o mundo; de modo que, esses segmentos variam conforme processos de estratificação e desestratificação (Cassiano & Furlan, 2013).

Estratificados como linhas de segmentaridade dura, demarcando relações rígidas e de grande amplitude, como as relações que seguem um regimento mais estrito, tanto da física da natureza e suas leis, quanto de relações sociais que nos dividem em ditames e estigmas, tal como as relações de classe e gênero (Cassiano & Furlan, 2013).

No entanto, não há segmento invariável, para tanto, também temos as relações que atuam como linhas de segmentaridade maleável, que funcionam respeitando uma desestratificação relativa, que, por meio da própria particularidade dos acontecimentos microcósmicos ou micropolíticos, produzem potencial de atualização e mudança (Cassiano & Furlan, 2013).

Ademais, também temos as linhas de fuga que já denotam uma ruptura com os estratos ou até uma desestratificação absoluta, gerando novos direcionamentos muitas vezes irreversíveis e revolucionários. Dentre toda essa dinâmica de linhas e forças que nos mobilizam, ora nos cerceando, ora nos potencializando, sempre há o potencial do território se desterritorializar, em ato, e a nível do acontecimento, por mais duras que sejam as leis que nos regem, há lacunas sempre dispostas a entrar em choque e ruptura, o poder que rege as relações sempre se mostra de modo dinâmico (Cassiano & Furlan, 2013).

Deste modo, a utilização de substâncias psiquedélicas pode ser vista como uma forma de acessar linhas maleáveis ou linhas de fuga do sistema dominante. Além do mais, veremos que a experiência psicodélica também constituiu os estratos das sociedades primevas; desse modo; além de atuar como desestratificação, ao mesmo

tempo, age como um resgate etnológico nas linhas que estavam presentes desde as fundações das relações humanas. Entretanto o risco dessas linhas serem capturadas pela lógica do capital é um risco que já se faz presente na apropriação dessas linhas de fuga. Bem como, nada garante que o contato com algo primevo conferirá uma boa política de respeito e diálogo com saberes ancestrais. Tudo depende da micropolítica dessas relações.

Percorreremos uma deriva pelos territórios da experiência psicodélica, por entre as estratificações deste solo fértil, primeiramente reconhecendo substratos que oferecem materialidade aos psicodélicos, fundamentado por uma produção que objetiva oferecer consistência a um caminhar cartográfico que produz diagramas em meio aos solavancos do choque entre os passos e o solo, entre caneta e papel, ou teclado e dedos. Como dito por Guattari e Rolnik (1986):

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (p.323).

É sob essa perspectiva que vamos conceber aqui o que é território, com toda possível amplitude do que pode instituir um agenciamento por ele. O caminhar está aberto à etnobotânica, pelo teatro, pela literatura, história, etimologias, psicologia, dentre outras perspectivas, mas a ideia de território aqui expressa sempre terá em seu âmago uma

coletividade de afecções em diferenciação por trás das repetições. Não é possível dialogar sobre os psicodélicos sem considerar aspectos multifacetados. Pois, dentre o que se consiste enquanto experiência psiquedélica, ou até mesmo dita enquanto mística, comumente se é contemplado enquanto algo indescritível e produtor de miríades de perceptividades e narrativas.

Agenciamentos se formulam dentre afecções provocadas pela diferença de potencial de desejos e forças que se constituem como maquinações, agenciamentos maquinicos, de máquinas desejantes, que, não importando o modo que se institui ou se desfaz, sempre produz. Leia-se máquina aqui enquanto força produtora, tal qual o desejo, gera produção por meio acoplamentos que concatenam e acoplam fluxos, mas que, também pelos cortes, gera insumos. Nesse sentido nada é faltante, os fluxos estão sempre em movimento geracional (Deleuze & Guattari, 2017).

Um agenciamento produz organismos, mas também os desfaz, são multiplicidades, estratos, linhas de fuga e intensidades. São agenciamentos os conteúdos enquanto máquinas produtoras de subjetivação, mas, também, as coletividades de enunciações agenciam produções de regimes de signos, produtores de significação. Os Agenciamentos são heterogêneos, uma coexistência de elementos de naturezas diferentes, é o que convém nas conexões, em cada momento. Agenciamentos são gregários (Deleuze & Guattari, 2011a).

Para discorrer sobre as drogas, recorreremos a uma diversidade de perspectivas que dialogam com acontecimentos, agenciamentos entre flora e fauna, homem e planta, sociedade e cultura. São agenciamentos que produzem vida e morte, um ecossistema de relações sempre passíveis de produzir enrijecimentos ou linhas de fuga, transformações; as contradições não devem nos deixar somente perplexos, elas hão de nos conferir potência.

2. Metodologia, ou melhor, *Hodos- Meta*

O Método Cartográfico consiste em uma inversão etimológica da palavra método (*hodos-méta*), considera que a tríade objeto, sujeito e conhecimento, são coemergentes no processo de pesquisa, deste modo, pesquisa já é por si só intervenção. Não há coleta de dados, há produção, colheita de dados, os fenômenos que surgem no movimento da pesquisa são provocações, afecções e desejos, tecem em meio aos processos e etapas de um caminhar. Até mesmo as incompatibilidades do que era previsto e sentimentos e motivações do pesquisador são consideradas como legitimidades vividas e levadas em consideração. O experimento é retomado à inventividade da “experiência”, ou melhor, do experienciar, por entre as pistas do pesquisar. O objetivo é compreendido como um caminhar com o objeto e constitui-se nessa lida uma pesquisa-intervenção, variável e pulsante (Passos et al, 2009).

Deleuze e Parnet (1998) exprimem que os devires não são passíveis de serem assimilados ou imitados, além do mais, são fenômenos de dupla captura, que se interagem não por uma *evolução paralela*, entretanto, funcionam como a atração da vespa pela orquídea, não sendo possível definir causalidade alguma a este encontro.

Ou seja, se o detalhe fortuito da orquídea simula o formato da vespa para atraí-la, ou se a ilusão de percepção da vespa que a levou até a floração, não importa, o encontro acontece por si só (Deleuze & Parnet, 1998).

Desse modo, enunciados são compreendidos como agenciamentos sempre coletivos, em nós e fora de nós, sendo o acontecimento a própria forma como os devires se agenciam em fluxos, não reduzindo potências corporais somente ao organismo e não reduzindo a potência do pensamento somente à consciência. Um fluxo é instantâneo,

mutante e intensivo, é desta intensidade do acontecimento que é acompanhada e traçada na cartografia (Deleuze & Parnet, 1998).

A súbita mudança promovida pela experiência psicodélica não parte do cérebro como causalidade, ela parte do acontecimento, da experiência. O fenômeno drug-set-setting (droga – disposição– ambiente) demanda também por um olhar de uma captura que ocorre na intensidade do acontecimento.

Para além de um diário cartográfico, também será parte do procedimento o uso de uma cartografia bibliográfica. Considerando buscas pontuais por artigos em bancos de dados, conforme a necessidade das dúvidas e interesses de pesquisa do cartógrafo. Também será parte da pesquisa livros, músicas, documentários, podcasts e outras mídias. Dentro de todo processo de pesquisa o que surge como fruto de encontros terá prioridade, tal como os artigos, livros, podcasts ou vídeos recomendados por colegas pesquisadores e de grupos de pesquisa, recomendações do orientador, do contato com integrantes da Associação Psicodélica Brasileira, que, porventura, constituirão a banca examinadora.

Todos esses elementos citados, incluindo experiências pessoais e o próprio diálogo com a esquizoanálise, se apresentam como intercessores, meios de encontros que se fazem assim, justamente pela espontaneidade de diferenças que se chocam pelo território. Uma vez que se seguirá a inversão metodológica (*hodos-meta*), a potência do território, para a pesquisa, estará na processualidade de um percurso, no contato com intercessores dentro da própria micropolítica dos acontecimentos. Cada área de conhecimento acessado, cada obra de arte consultada, cada grupo de pessoas, instituições, poderes e saberes, serão como placas em choque na geologia de um território.

A construção do diário de bordo, ou melhor, diário cartográfico, teve como principal

estrutura um conjunto de pastas digitais divididas em diversos eixos temáticos prontos para se chocarem, uma coletânea de livros, artigos, e anotações em documentos as preencheram tal como a composição do povoamento de diversos planos desse processo investigativo. Anotações em cadernos ocorriam eventualmente, mas logo migravam para a escrita digitalizada de fácil acesso no celular ou em um computador. Entretanto, sustentou-se a produção de um documento com anotações cronológicas sobre as minhas reflexões, projeções e implicações, traçando um fio de Ariadne em meio a esse conjunto labiríntico de pastas.

Esses estratos, por fim, se chocaram produzindo ímpeto para a escrita do corpo desse texto, que se desembocou em uma escrita apostando na fluidez, mas, sempre com revisitações, reintegrações e rearranjos, não se mediam esforços ao acrescentar ingredientes na massa desse corpo. A reestruturação e os cortes também funcionaram como uma produção de insumos, de modo constante e imersivo. Por meio de diagramas traçados juntamente aos estudos, a escrita, a investigação, descobertas empolgantes, vazios, frustrações e o contato com diversos intercessores, a escrita se fez sempre em choque, uma corrente elétrica mobilizando uma motivação implicada.

Entretanto, não é objetivado aqui transcrever o diário de bordo, ou transferir traduzindo tudo que fora encontrado, a ideia não é estar preso ao diário de bordo, mas tê-lo como mais um intercessor para o choque da escrita. Por mais que um arquivo se construiu de modo cronológico, em meio a toda miscelânea de outros arquivos, o choque de todos esses registros acabou por ser o de atingir uma atemporalidade, bem como, um modo de pensar a-significante. As correções, os rearranjos e os cortes atuaram aqui como uma curadoria, como uma pulsão estética, do movimento de uma síntese que busca um rigor.

Encontrar é estar diante de intercessores, compreendidos por Deleuze (2017) como

essenciais na produção de qualquer obra, justamente pela necessidade de enfrentar o isolamento que é provocado pela colonização da percepção da realidade pelo filtro de um único olhar ou de concepções pré-estabelecidas, rigidamente funcionais. É preciso encontrar-se com o diferente, mais precisamente em comunidade, em vivência, em choque, em conflito, em interação. É necessário fabular para além do engessamento de uma linguagem própria, mover-se com a linguagem em nomadismo, sentir o fabular até o estrangeiro, com a capacidade de tangenciar o fora.

É intencional, para a cartografia, estranhar a língua quando ela é pega no percurso, perceber o que há de estrangeiro no limite dela, com cautela, para não cair em conceitos que colonizam. Esbarrar-se com o estrangeiro no movimento da língua é diferente de sentir-se estranho em sua própria linguagem (Deleuze, 2017).

A temporalidade de uma narrativa se amplia quando capta intercessores, sai da linearidade do monólogo de um tempo cronológico em direção ao tempo oportuno, espontâneo e revolucionário: de *Kairós*, divindade grega que representa o amadurecimento da ideia de tempo como uma instância qualitativa e não como passagem quantitativa, nasce um ato de colheita ao invés do ceifar que degola tal qual o de seu pai, o deus do tempo *Kronos*, que porta uma foice; os cortes entre os movimentos, entre as cenas não hão de sufocar a vida, somente, hão de criar cadeia de confecção, pujança germinativa, novas linearidades, novas conexões. Os intercessores estão entre o que surge da interação de percepções, afecções e ações: quando uma narrativa científica que produz funções, se encontra com a narrativa de um artista, que produz agregados sensíveis, sensações, ou mesmo quando essas perspectivas se misturam com a filosofia que produz conceitos; estes, compreendidos por Deleuze (2017) como uma complexidade heterogênea e relacional, surgem por meio da intimidade com uma problematização. Conceitos e autores citados aqui, são intercessores.

Este caminhar cartográfico busca como um fio condutor o objetivo de acompanhar o saber, o poder e as expressões não somente humanas, mas da natureza como um todo, do não-humano, do que pode surgir entre as potencialidades ao encontro dos psiquedélicos, na implicação dos encontros, no acontecimento que daí pode advir. O tratamento psicológico da clínica psicodélica não ocorre somente no ensaio clínico, todos os modos de ver e enunciar sobre os psiquedélicos ao longo da história acompanham a experiência do *setting*, desde a experiência xamânica que está reprimida na cultura ocidental racionalista e colonialista, até a psicoterapia psicodélica que conhecemos hoje, expresso, dentre outras eventualidades, na Renascença Psicodélica. Cartografar a clínica está para além das quatro paredes do *setting* clínico individualista e privatista, a clínica psicológica pode ser povoada de diversas formas.

Entretanto, a ideia aqui é imergir-se e esgotar-se enquanto cartógrafo, acolhendo os discursos e práticas encontrados que envolvem os psiquedélicos e a experiência psicodélica, sendo assim, uma das principais ferramentas será o diário de campo com o fim de cartografar os encontros e seus efeitos de implicação do cartógrafo na produção dos dados dessa pesquisa-intervenção.

A interação do diário de campo com o corpo do texto irá se compor como uma narrativa de escrita procedural em constante recomposição, da implicação do cartógrafo e de seus encontros com intercessores e conceitos, no contato com produções científicas que versam sobre o tema, mas também, através de intercessores outros como a participação do cartógrafo em um grupo de pesquisa interessado em promover ensaios clínicos experimentais com psicodélicos, este grupo é parte de um projeto de extensão chamado RAUAD (Rede de atenção ao uso abusivo de álcool e outras drogas) que une estudantes de medicina e psicologia da Universidade Federal de Uberlândia.

Outro importante intercessor são as cartografias vividas no trabalho e estudo

cotidiano como psicólogo integrante da Diretoria de Prevenção às Drogas da Secretaria de Segurança Integrada da Prefeitura Municipal de Uberlândia, onde atuo em uma lida diária com uma prática profissional guiada por projetos de políticas públicas atualmente voltadas a promover orientações sobre prevenção às drogas em empresas, Centro Socioeducativo, escolas, e até mesmo nas ditas “Comunidades Terapêuticas”. Apesar de não ser nada central nessa pesquisa, estar nesse trabalho é parte do que sustenta e me implica na ocupação sobre o pensar e problematizar sobre o uso de drogas. Um exemplo disso: um interno em uma Comunidade Terapêutica uma vez me perguntou sobre o tratamento com ibogaína para dependência química. Responder sobre isso, em uma instituição como essa demanda por muita articulação e cuidado, a grande maioria delas pautam o tratamento voltado somente ao fim de atingir abstinência e muitas vezes compreendem mal o uso de outra droga para tratamento. Em uma escola um adolescente já me perguntou sobre o uso de Ayahuasca. O desejo de responder melhor perguntas como essas é, também, parte do que me motiva enquanto cartógrafo.

Os encontros com o orientador do mestrado e o grupo de orientandos se constitui como mais um território de agenciamentos coletivos de enunciação sobre o tema pautado aqui. E por fim, e não menos importante, o intercessor de experiências com o uso da Ayahuasca vividas por mim. Além do mais, outros encontros, devires, percalços e veredas futuras também podem fazer parte deste caminhar que antecede a meta. Onde o método é o próprio caminhar.

Com o fim de pousar a atenção nas drogas que protagonizam a Renascença Psicodélica, a maconha está, inicialmente, em suspensão, uma vez que já é muito discutida e já possui tratamentos aprovados no âmbito medicinal. O direcionamento inicial da pesquisa envolverá outros psicodélicos tais como: Ayahuasca, Ibogaína, mescalina, DMT, MDMA e Psilocibina. Ademais, o que centralizou o percurso de toda

a implicação e limitações por trás dessa caminhada, veio por girar mais em torno de uma busca pela compreensão da amplitude do valor da experiência psiquedélica, mais precisamente, sobre o modo como se compõe com o território, com o fim de problematizar o que pode ser extraído das linhas que constituem o que podemos nomear como corpo pleno da experiência psiquedélica.

3. Uma Geologia

3.1 O Território dos Psicodélicos, Substratos para Encontrar Platôs

3.1.1 Farmakon: Fluxos no Território Psiquedélico

Antônio Escotado (2021) reconhece que para compreendermos as contradições da atual cruzada contra as drogas, devemos valorizar o estudo da etnobotânica, ou seja, buscar as origens da relação humana com os psicotrópicos considerando toda a variedade das diversas floras psicotrópicas por entre os diversos grupos humanos e seus intercâmbios. Por mais que seja possível colher descobertas em meio ao estudo comparado das culturas, nada substitui a realidade dinâmica de cada grupo na originalidade de suas produções sociais.

A farmacologia institucionaliza e transforma a sociedade em seu cerne. As atitudes e afecções sociais implicam a farmacologia por entre o paradoxo que distingue medicamentos válidos de venenos. Isto já está implícito no uso da palavra fármaco, que era utilizada para definir ambos, tóxico e remédio (Escotado, 2021).

No entanto, ao escavar as origens dessa palavra é possível notar instituições que marcaram importantes transições. Escotado (2021) aponta para dois momentos que

marcaram essa etimologia. Um momento em que se identifica o termo enquanto *pharmacós* (A), mais ligado às sociedades nômades, onde essa utilização era para identificar os alvos de sacrifício expiatório, sacrifícios de animais, e inclusive, humanos. Um agenciamento que marca as raízes institucionais. Não somente para práticas religiosas, mas também, para a própria medicina e psicologia enquanto prática voltada ao cuidado da saúde. Pois, esses agenciamentos partem de um manejo do temor universal de uma impureza (*miasma*) em prol de uma purificação ritual (*katharsis*) dos fluxos de vida e morte da sociedade.

Suportamos as linhas duras até que uma estagnação se estoure, o *miasma*, a impureza é resultante de indigestões por entre fluxos, a catarse, um nervo saturado gritante por linha de fuga. A saúde nasce da necessidade humana por fluência, não exatamente da necessidade de fechar-se em uma homeostase. A nossa relação com ritos, drogas, guerras, políticas ou qualquer que seja o intercessor que provoque afecção e mudança de potencial por entre as forças da vida, partem da necessidade de fluência. O modo como tudo isso é canalizado depende de um regime de poder, de como uma ordenação é apropriada.

Escohotado (2021), também exprime sobre um momento posterior para a etimologia de fármaco, enquanto *pharmacón* (B), a planta utilizada em contexto ritualístico de comunhão, no júbilo de uma partilha que traz suportabilidade ao cotidiano, uma outra leitura sobre o sacrifício, *sacer facere*, ato sagrado. Uma nova modalidade estratégica que traz ao comunal, comunhão, o que há de ser tratado e cuidado em uma outra via catártica para além da projeção paranoica da morte do outro (estratégia A). O lado B desse disco frisa a importância que os psicodélicos tiveram na constituição da sociedade de diversos povos, cada qual em seu momento original.

A experiência psiquedélica comumente é associado à experiência mística, ou a uma

experiência de quase morte. Essa sensação, em partilha, contribui para uma assimilação coletiva do que é compreendido enquanto morte por um grupo primevo, enquanto transformação, e na significação de quais são as transformações necessárias e fluxos apropriados para lidar com as pressões do meio. A experiência com psiquedélicos não é a única ferramenta utilizada para dar fim a esses fluxos, mas promove uma captura súbita e imediata em comparação com outros meios de acesso ao êxtase.

O uso de psiquedélicos, como qualquer outro uso farmacológico parte de uma aliança não humana, além mesmo de uma dupla captura ou de dupla colonização da associação com uma planta, ou mesmo com um animal produtor de toxina. São acontecimentos e alianças territoriais que promovem novas disposições nas transmissões de fluxos e na intensidade das afecções que tramitam por entre perceptos. A experiência psiquedélica não revela uma dissolução de um eu, uma expansão de consciência em si, ou mesmo a alteração de um “estado mental”.

Dentro de um modo de ver não dualista, o que ocorre é uma captura direta para um outro modo de acessar o território, uma alteração na potência das afecções que promovem um rearranjo momentâneo dos perceptos. Não há revelação, nada se expande, apenas um novo agenciamento com os fluxos do território se rearranja. Ainda que esteja cristalizado e enrijecido, o território é a-significante em suas possibilidades, abunda em afecções entremeado por “n” capturas, estratificações e desestratificações, dobras que não dividem linhas em duas pontas; linearidades são vetores de potência infinita e imanente.

O sujeito não se destaca do território, a subjetivação torce o tecido do território como um todo. A aliança homem-psiquedélico é de uma força abrupta, e pelo fato de nos dispor de modo tão direto com uma perspectiva a-significante, acaba por ser um corte fértil para a produção de linhas de fuga. Quando isso é realizado de modo coletivo dentro

de um rito de passagem, atua como uma máquina em nossos regimes de signos.

O conceito de máquina, para a esquizoanálise, diz respeito a tudo que promove produção, de tudo é produzido por meio de agenciamentos que cortam, acoplam e promovem alguma pressão que canaliza e extrai fluxos, intensidades; seja a montanha que sedimenta seus extratos no solo; a vida em expansão; o impulso nervoso; a indústria, até mesmo o inconsciente (Deleuze & Guattari, 2017).

Podemos compreender o corte abrupto nos fluxos produzidos pela experiência psiquedélica como uma produção que perdura em atualizações em máquinas abstratas, conceito desenvolvido por Guattari (2012), que diz respeito a uma forma de produção territorial mutante e criativa, promovente de um pico de desterritorialização fomentando e aumentando as conexões de um determinado agenciamento.

O corte (produção) de uma máquina abstrata é justamente gerador de fluxos descodificados do plano de imanência. Os frutos dessas máquinas abstratas são aspectos ainda não estratificados das formas de expressão (diagrama) e das pré-formações ainda não estratificadas de conteúdo; estas, nomeadas enquanto *phylum* por Guattari. Aqui estamos falando sobre fluxos livres em um instante antes de se articularem. No entanto, há um não articulado constante que permeia toda a malha das estratificações (Guattari, 2012).

Deleuze (2007) compreende as estruturas estratificadas enquanto rigidez óssea, e os fluxos diagramáticos sempre em disposição de fluidez enquanto algo muscular, enquanto carne que se escorre, que varia enquanto estética ao longo de seu movimento, que cataboliza e anaboliza, que devora e é devorado. Nesse percurso, os diagramas complementam a estrutura dos estratos, como camada superficial e estética, como uma superfície em movimento, grãos de terra e areia que se escorrem em interação com o vento, dispostos a atuarem enquanto partículas singulares na dimensão exterior do fora

dessa pele. Há um plano de composição na força diagramática, mas é uma superfície em constante disposição de escorrer por um esqueleto ou parte mais rígida e estratificada de um solo, mesmo estando constituída por cima de diversas camadas em diversa variação de estratificação. Entretanto, estruturas rígidas também promovem erupções e terremotos, ossos também se quebram.

No mesmo modo, na visão de Deleuze (2007) sobre a sensação, o cérebro é tal como uma estrutura óssea; mas o sistema nervoso, com seus impulsos atua enquanto carne disposta a escorrer, desse modo, subjetividade só se produz enquanto passagem, não há produção sem passagem, a finitude da passagem, por sua própria natureza, não localiza ponto ontológico originário.

Ademais, Guattari (2012), utiliza-se de conceitos de Francisco Varela, biólogo e filósofo chileno, tais como a própria concepção de máquina não somente enquanto um dispositivo técnico, mas como um conjunto sistêmico de inter-relações de seus componentes que independem de seus próprios componentes, em um ecossistema indissociável da natureza; sendo essa, também máquina. Mas, ainda assim, dentro dessa visão reduzida à lógica biológica individual, há então uma diferença entre máquinas alopoiéticas e autopoiéticas, as primeiras produzem algo diferente de si mesmas, enquanto as últimas, produzem retroativamente a sua própria organização e limites sem dissociação com o território que as acompanham.

Todavia, Guattari (2012) nos convida a repensar que qualquer tipo de máquina, é, em suma expressão, e enquanto fonte produtora, autopoiética. Independentemente de ser técnica, uma vez que tudo parte da natureza e da territorialidade, bem como, repensa a autopoiese como um agenciamento coletivo e transversal. Sendo assim há uma heterogênese, ou seja, uma produção composta da articulação de forças em diferenciação sem nenhum ponto originário a se significar, uma fonte produtora a-

significante que permeia as inter-relações. Desse modo, as máquinas abstratas atravessam todos esses componentes heterogêneos. Sendo assim, o fluxo de uma lava vulcânica, o fluxo de um impulso nervoso, ou o fluxo do desejo, do inconsciente, ou até mesmo da experiência psíquedélica são autopoieticos. Acontecimentos a-significantes, que não se encaixam em nenhuma série linear de significação, de usuário-droga, sujeito-objeto, sujeito-linguagem, criador-criatura.

Ou seja, a experiência psíquedélica não é uma máquina abstrata por si própria, ela só dispõe os perceptos em um fluxo de afecção que facilita a experimentação da máquina abstrata que permeia o território como um todo em sua própria diferenciação, compreendida enquanto mecosfera por Guattari (2012), que nos convida a reconhecer o território como potência existencial, justamente, na força criativa de um aspecto a-significante e autopoietico.

O acesso do aspecto a-significante do território permeia, inclusive, toda a capacidade de significação, de enunciar expressões e formar conteúdos na territorialidade. Quando dizemos sobre expressão e conteúdo, estamos falando de signos, significantes (expressão) e significado (conteúdo), entretanto a perspectiva esquizoanalítica sobre linguagem apresentada por Deleuze e Guattari (2011a), assume que expressão pode atuar enquanto conteúdo e conteúdo enquanto expressão, dentro da perspectiva de dupla captura no processo de estratificação.

Deleuze e Guattari (2011b), discorrem sobre os regimes de signos ao elaborar sobre o papel do bode expiatório que é duplo. Há o bode que é sacrificado na centralidade da aldeia enquanto o outro é expurgado para o deserto. Tais movimentos de devir animal se tratam com uma irreversibilidade característica da saturação dos regimes de signos. Sob esta óptica, considera-se regime de signo tudo aquilo que rege as semióticas das sociedades, no entanto, não somente o que diz respeito a expressão dos signos e formas

de nomear e inscrever, ademais, tudo o que acompanha esse agenciamento, sem a ideia de uma formalização ou universalização.

Dentro desse contexto, os regimes de signos relativos às expiações, são produções de linhas de fuga. Aquilo que um regime de signos não consegue suportar assume uma desterritorialização absoluta, uma virtualidade potencial, uma zona de indeterminação pura, catarse, fluxos que apesar de vetorialmente virtuais em infinitude imanente, partem de uma materialidade (Deleuze & Guatarri, 2011b). O manticismo, a adivinhação, o êxtase, a feitiçaria, o bode cerimonial degolado, a experiência psiquedélica, cortam o regime de signos em uma captura direta dos fluxos que circundam o meio, desterritorializam lógicas formalizadas, degolam a carne em sacrifício; são potentes e são brutais por transportar novamente os signos que circundam para sua realidade não nascida, inegendrada e a-significante. É por essas e por tantas que um sacerdote se alia facilmente a um déspota que pretende se apropriar do poder de um regime de signos. A proibição da produção consumo e comércio de uma substância por conta de interesses econômicos e jogos políticos de interesses de representantes de Estados, por exemplo.

A catarse e as transmissões de fluxos que partem do centro da aldeia podem gerar alívio pelo esgotamento até o nervo de onde parte a palavra e as enunciações, ou, pólvora e arma política quando esse fluxo é capturado por um déspota ou pelo Estado. Este movimento nômade irrompe com o centro da aldeia e parte em direção ao deserto, em uma direcionabilidade que evoca milhares de terras prometidas, é a própria miríade de planos evocada na produção de Deleuze e Guattari (2011e). Essa dubiedade destrutiva e criativa é chamada por eles de máquina de guerra nômade. Em contrapartida, o conceito de máquinas de Estado são dispositivos que buscam capturar essas potências em nome de um regimento estratificado.

Há uma gema pujante, uma sopa primordial, um substrato que conferiu potência à capacidade territorial humana que nos constituiu enquanto sociedade, máquinas de guerra em meio aos golpes despóticos dos Estados que visam agarrar as minas que extrapolam os fluxos desterritorializados. Os Estados sonham em aprisionar o arsenal da máquina de guerra nômade nos porões de seus castelos. Este poder gemelar é parte dos tão sonhados segredos de Estado, das sociedades secretas, segredos de ligas metálicas, o segredo da pólvora, e, o segredo dos psicodélicos, arcano fundamental de diversas ritualísticas que conferiram, no dito momento B de Escohotado, uma potência de significação social conferida à morte.

Frank Hebert (2017) cria uma ficção científica aclamada na série de livros *Duna*, tendo como personagem central uma especiaria psiquedélica fundamental para uma economia de toda uma galáxia. Essa substância (*melange*) sustenta-se no planeta desértico *Arrakis*, habitado por uma população nômade e originária (os *fremen*). Esses nômades habitam o deserto em intrínseca relação ecológica com a especiaria em forma de grãos de coloração púrpura que se confundem com as dunas de areia.

Toda a trama dessa narrativa se sustenta no peso do colonialismo que recai em cima desses nômades em uma disputa de poder, vários sacrifícios, reviravoltas e assunções exponenciais de poder povoam esse planeta desértico. A política territorial dos *fremen*, senhores da geografia do planeta, atua como máquina de guerra nômade espalhada pelo vazio do deserto. O efeito, ou melhor, a efetuação, da substância *melange*, se articula como um novo modo de se dispor-se com o tempo, com o raciocínio, com cálculos; repercute no território como um todo. Desse modo, causa impacto político e econômico, desde o seu uso para os cálculos probabilísticos e complexos necessários para a navegação espacial, até para o uso de uma engenharia mitológica que forja e sabota a fé de toda uma população ao longo de gerações (Hebert, 2017).

Vale considerar que o contexto do universo de *Duna* se trata de um futuro da humanidade habitando outros planetas após ter vivido um apocalipse de máquinas com inteligência artificial. Nesse ínterim, a computação foi proibida por uma nova lei humana, como uma proteção contra essa força catastrófica maquina sobrecodificada. O uso da especiaria surge como uma nova alternativa à computação, uma nova máquina nômade para se agenciar com o território, para dimensioná-lo, calculá-lo. Todos os humanos de Duna, inclusive os *fremen*, lutam por uma “pedra filosofal” que produz linhas de fuga em meio aos estratos do deserto. Diversos Estados contra o nomadismo dos *fremen*.

A título de curiosidade, o micologista Paul Stamets (2005) afirma que Frank Hebert, além de se interessar muito pela ecologia dos fungos, fazia uso de cogumelos psilocibinos e que isso o influenciou muito na escrita do livro *Duna*, e, em toda ideia ecológica e política no entorno do *melange*.

Deleuze e Guattari (2011e), citam os nômades do deserto de Frank Hebert, enfatizam uma forma rítmica de caminhar pelo deserto desenvolvida pelos *fremen* enquanto uma máquina nômade. O objetivo dessa nova estratégia de cartografar o deserto com os pés vem da necessidade de se protegerem de vermes gigantes que habitam *Arrakis*. Esses vermes, os *Shai-Hulud*, fazem parte da ecologia do planeta e estão relacionados ao surgimento dessa substância psiquedélica em meio as areias, a *melange* é um subproduto de dejetos produzidos esses seres. Além de serem importantes ecologicamente, são parte da mitologia cosmogônica que habita por entre as crenças do planeta. Esses seres são vistos como deuses. São predadores que encontram suas presas por meio da vibração da caminhada pelo deserto. O novo ritmo descoberto proceduralmente pelos *fremen*, um cálculo baseado em uma série de tentativa e erro ao longo de gerações, esse novo caminhar não atrai a atenção dos vermes, cria um agenciamento rearranjado,

autopoiético. Uma nova disposição descoberta em um plano de composição da tradição de um povo, quem sabe por um longo tempo de tentativa e erro de desterritorializar os passos. Uma movimentação diagramática que se sustenta na variação de ritmos, uma musicalidade nômade.

Esse modo de caminhar inventivo permite um deslocamento que antes era impossível por esse deserto, é justamente o que é apontado por Deleuze e Guattari (2011e) enquanto o motor de uma máquina nômade que se atualiza em sua própria duração visceral com o território, uma máquina abstrata na superfície das areias que cria uma cifra no caminhar, um código alienígena de caminhada, que é formulado e recodificado no próprio ato de exploração do deserto, uma produção de sabedoria de um povo originário que não é inteiramente assegurado pelos colonizadores. Um segredo a ser descoberto por Estados.

Apesar de tudo, esse trunfo, pode ser acessado em uma experiência etnográfica de colonizadores ao se apropriarem de um saber que põe em risco a segurança de um povo em relação a seus próprios invasores. O que sustenta a narrativa de Duna é o conflito de uma máquina de guerra nômade contra a invasão de diversas máquinas de Estado.

Temos xamãs em seus voos adornando os bodes e retornando o leite das cabras para a coletividade, harmonia ecológica inventiva. E temos os sacrifícios dos Estados, os alquimistas presos no alto das torres, o *melange* se tornando moeda intergalática. Os fluxos de máquinas abstratas retornam à sociedade com unhas e dentes despóticos ou retorna para a sociedade em comunhão, tal como a estratégia B apontada por Escohotado, em maior potencial de saúde enquanto reagenciamento coletivo.

Os agenciamentos da ecologia desses fluxos, códigos e convenções, permitem que nos integremos e nos individuemos em sociedade, os diagramas e os *phylum* extrapolam as finalidades e os fins dos códigos que nos cercam, nos permitem criar cifras que

revelam, de fato, uma produção de subjetividade singular que acessa um território existencial. A mecanosfera em sua expressão mais vitalista, minimamente em um interstício por entre o peso de barreiras e estratos que solidificam em nossa existência. Este conflito aponta esgotamentos que anunciam uma irreversibilidade, uma morte, o fim de algo que não se comporta mais ao centro da aldeia.

Sendo as transições de fluxos após os esgotamentos novas oportunidades de tocar diferenciações; de se relacionar com um novo agenciamento no plano de composição. Tal movimento permite uma diversidade de *doxas* em meio ao paradoxo, direcionamentos em meio ao deserto, acolhimento de conflitos, em comunhão. Diversas opiniões políticas sobre a economia, sexualidade, saúde, educação, o uso de drogas, dentre outros, fundem-se em um paradoxo irresoluto. Irresoluto, porém, vivo e potente, demandante por acolhimento e escuta.

No entanto, podemos reprimir a diferença buscando bodes expiatórios, recaindo em nossas guerras persecutórias, com as guerras santas, guerra pelo ópio, guerra pelo petróleo, guerra aos gêneros, guerra pela *melange*, guerra às drogas.

Em meio à deriva pelo território enquanto cartógrafo, é preciso não somente caminhar com os bodes, mas adorná-los, suspendê-los em asas, voar com as bruxas, expurgar os jesuítas do poder temporal dos déspotas, se o fim é estar minimamente em deriva, são diversas as formas de se povoar um deserto. A materialidade de um território há de gerar uma infinidade de barreiras ecológicas, há um deserto em cada instante territorial.

O modo como lidamos com enunciados e conteúdos sociais que atravessam nossa realidade decanta a formação dos estratos de nossas instituições, os usos de fármacos e psiquedélicos ou qualquer outro tipo de expressão se associa a forma de diversas instituições: as barreiras e canalizações de drogas ilícitas pela periferia e dentro dos

presídios, por exemplo; ou, o modo como a saúde é compreendida em meio a nossa necessidade de dar vazão à vitalidade por meio do uso de psicotrópicos. O poder de Estado faz uso desses agenciamentos, extrai valor e mais-valia; de modo tão incessante a progressivo a ponto de sugar o sentido existencial dessas vazões.

Retomemos um instante à estratégia A de Escotado (2021): o movimento paranóico de sacrifício humano ou animal, que encontra um modo de solucionar os fluxos saturados na projeção direta ao outro que morre a mando de uma necessidade. A ação incisiva em prol de um bem-estar de uma saúde, ainda que prejudique a vida de outros seres, talvez, pode ser um dos pontos nevrálgicos do biopoder, o curador sai de seu posto e torna-se casta sacerdotal, e, posteriormente, ao longo da história, classe social, pronto para extrair almas para o capital; sacerdotes, médicos, juízes, arautos das decisões de vida e de morte suplantada que recalca e aprisiona os fluxos.

O biopoder é a soberania que decide sobre os direitos, de viver e morrer, de matar-se ou curar-se. É um modo em que o soberano decide sobre o inimigo interno ou externo, é a escolha do bode expiatório e do modelo a se seguir. É um confisco das coisas, do tempo, dos corpos e até mesmo do direito de viver. Sobretudo, uma codificação da vida em todos os seus aspectos, de problematizar a vida como um objeto de agenciamento político. São os ditames dos modos corretos de exercitar o prazer, a sexualidade, e, o uso dos venenos e remédios. Para quem exercita o poder, passa a ser imperativo problematizar amplamente o modo de viver, para justamente as tecnologias terem onde criar códigos de controle (Rabinow & Rose, 2006).

O conceito de biopoder pode ser utilizado aqui para compreender, considerando as diferenças de cada caso, desde o xamã ao sacerdote do passado mais remoto que extrai poder do sacrifício ou do ato de curar com o uso dos fármacos até a classe médica moderna e outros dispositivos de poder, com o conhecimento que dita o que é veneno e

o que é remédio. Inclusive em relação ao que se diz respeito da moralidade dos hábitos de curar-se e envenenar-se, a guerra às drogas é um exemplo deste uso de poder.

No entanto, o conceito de biopolítica, que é desenvolvido por Foucault (2014), ainda está preso ao centralismo europeu. Enquanto o conceito de necropolítica, desenvolvido por Achille Mbembe (2019), inclui o colonialismo e as periferias que sofrem o declínio do capitalismo. Aqui este conceito do biopoder é estendido não mais para um trabalho de vida com o fim de produzir corpos dóceis, mas para um trabalho de morte como uma decisão política propositalmente direcionada em dar fim de gerar extermínio ou genocídio, não se trata mais de um cuidado que dita sobre a vida, mas com uma forma de excluir uma sobra populacional que não é mais rentável para o capital (Hilário, 2016).

Esta compreensão de necropolítica é o ato mais perverso do capitalismo de decodificar vidas, de extrair o valor da própria vida, de sucatear a dignidade humana com políticas públicas genocidas, isso é uma mais-valia de um senso de humanidade. Esse é o caminho que a guerra às drogas também assume com projetos etnocidas, é algo absurdamente mais assustador que o uso ritualístico dos bodes expiatórios da estratégia farmacológica A. Aqueles que morrem na periferia neocolonizada não recebem nem adornos ritualísticos antes de serem degolados, só há esquecimento, vidas e culturas apagadas. O etnocídio é mais amplo que o genocídio, na verdade, é somente o genocídio planejado e potencializado. Uma arma que não somente destrói corpos, mas devasta almas e culturas.

Entretanto, considerando o momento farmacológico A, nevrálgico e explícito enquanto semente arqueológica do biopoder e necropolítica, de que modo é concebido o sacrifício expiatório como um processo de cura? Escotado (2021) aprofunda o significado da raiz etimológica *pharmak* por meio de um desmembrado em dois significados que se juntam, “transferência” e “poder”, ou “impureza”. A raiz *pharmak*

era utilizada por ferreiros no ato da forja. Basicamente, a ideia de cura de *pharmacós* (sacrifício ritualístico humano ou animal, estratégia A) e *pharmacón* (fármaco, planta de poder em contexto de comunhão ritualística, estratégia B) carregam consigo a mesma compreensão de uma transferência de um fluxo dessa etimologia dos ferreiros, de um poder capaz de gerar transformação, metal bruto em espada, impureza em limpidez refinada. No caso A, o poder recai sobre a impureza em uma transferência projetiva, uma cura baseada em paranoia (medo persecutório do outro), enquanto no caso B, há a promoção de uma integração da dualidade do sofrimento em meio a uma partilha social.

Este primeiro momento é fundamental para compreender como as atitudes sociais já implicam politicamente as relações humanas com os fármacos antes mesmo de se pensar no uso de uma planta.

Com pouco esforço podemos associar essa raiz paranóica, da procura por um mal dentro dos próprios pares para se expiar, com a famigerada guerra às drogas. Escotado (2021) produz uma rica crítica ao concluir que quando uma causa de crime até então incipiente surge na compreensão social e passa a atingir o nível das principais condenações apresentando crescimento incessante, apesar das repressões, isso pode ser um forte sinal de que essa perseguição disfarça um processo de reorganização da moralidade. Isso promove um ultimato social contra uma crise externa, que na verdade está presente para mascarar as reais crises internas da coletividade social, daí parte uma universalização por entre as diferenças. Essa problemática expõe o desafio de promover uma solidariedade coletiva sem descartar os códigos das outras minorias, das periferias, do estrangeiro, da vizinhança, forte candidato expiatório. Milhares de substâncias estão proibidas nos dias de hoje, graças a generalização promovida pela *Designers Drug Act* nos Estados Unidos, que estende todo psicofármaco não autorizado sob o mesmo regime de proibição que os ilegais, marcando claramente um olhar panóptico, que já estende o

olhar de vigília ilimitadamente, inclusive para o que ainda não foi autorizado pelo olhar. Essa medida pressupõe uma intervenção do Estado nas normas civis, passando a determinar todo o quadro relacional com os fármacos em todos os territórios, não se trata somente do uso de uma substância, mas da necessidade de controle.

Escotado (2021) traz um exemplo de um evento que demonstra até que ponto tal determinação pode atingir, o caso do pintor em Tucson no Arizona em 1982, que foi condenado a dois anos de prisão por estar embriagado sem intenção por um composto com benzina, essa medida se justifica por considerar que pintores intoxicados podem promover comportamentos violentos. Isto exemplifica como o biopoder atinge a substancialidade dos territórios.

Por fim, são milhares os sacrificados e condenados nas periferias para a efetivação ritualística do biopoder que sustenta essa máquina paranoica presente desde o homem primevo e nômade, o paranoico há de observar, há de estender o seu olhar inclusive para além do limite de seu próprio campo visual. Afinal, o monstro, tal que se evidencia na etimologia latina (*monstrum, monstrare*), deve ser mostrado, e é mais fácil que seja o outro. A brutalidade da inscrição moral está marcada em nossa constituição, desde aqueles que perderam os seus corações no alto de pirâmides de degraus, até a mais engenhosa necropolítica que extrai os fluxos da máquina humana em prol dos fluxos abstratos do capital. É inocência espantar-se com o sacrifício humano das antigas eras, essa máquina ainda funciona, engraxada, digitalizada, reterritorializada em nova estética, em nova intensidade, incessantemente reatualizada em algoritmos que não perdem nenhum detalhe da periferia como alvo. Enquanto isso, o excluído anseia por desterritorializar-se de seu isolamento. Por sorte, toda desterritorialização clama por reterritorialização. Todo desejo é desterritorialização.

A relação humana com a farmacologia é extremamente dependente de

territorialidade. Para tanto, na finalidade de ter um recurso a mais para compreender melhor a lógica de produção humana, recorreremos ao diálogo com a ideia de território presente em “*O Anti Édipo*”, uma produção à duas-mãos realizadas por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011), em consonância com os desdobramentos em *Mil Platôs*, que terá grande importância para esta escrita, inclusive para fundamentar o método cartográfico como modo de compreender a relação humana com os psicodélicos.

Pois bem, os fármacos trazem a problemática da inscrição de uma moralidade, da inscrição de um *socius* reativo ao conteúdo produzido por uma máquina abstrata. É nesse aspecto que a esquizoanálise pode contribuir para explicitar sobre como essa inscrição moral se expande exponencialmente por meio do território, até a dita decodificação generalizada dos fluxos, que marca o capitalismo. É nessa instância territorial onde a mais-valia é abstraída por todos os lados, por entre todos os nossos poros, a ponto de estar sempre se atualizando na superfície de controle de cada código. É um limite que está sempre aquém e além de si mesmo, pronto para responder a um fluxo abstrato de poderes e axiomatizar uma rede que captura automaticamente uma infinidade de limites, tudo em prol de um fluxo abstraído de capital (Deleuze & Guattari, 2011).

Sendo assim, podemos traçar uma linha do tempo sobre a maquinação da produção farmacológica, do nômade ao moderno. O *pharmak* dos ferreiros, o dilascerante *pharmacós* e *pharmacón dos rituais com plantas*, constituem uma mecanosfera que corta fluxos, forja uma nova territorialidade, um intenso poder dos sacerdotes e ferreiros; castas carregadas de tabu, peças atraentes para o tabuleiro dos que assumem o poder territorial, os senhores do socius. Não por falta de motivos um dos maiores fluxos de capital são extraídos de armas e de fármacos, a máquina do Estado anseia por esse domínio e pelos ditames biopolíticos e necropolíticos nesse entorno.

3.1.2 Pistas para um Corpo Sem Órgãos Psíquedélico

As produções da natureza são agências dentro de um plano imanente. Em seu âmago, há uma incessante quase-causa, como um motor impossível de atribuir causalidade final, uma duração “durante”, um aspecto não nascido, porém preenchido de potencialidade virtual, sempre novo, sempre disposto a contrariar uma organicidade. Compreende-se aqui virtual enquanto possível; em contraposição à ideia de real enquanto atual. A organicidade de quaisquer que sejam os corpos, o corpo de um indivíduo, o corpo social, o corpo da Terra. Não há barragem que impeça os fluxos de produção, tudo é produção, entretanto, os fluxos tendem assumir um corpo pleno, um limite indeterminado cheio de potência, influenciado por um microcosmo (molecularidade) e por um macrocosmo (molaridade) sem causa específica. Um corpo pleno é uma superfície que se assenta onde se inscrevem e registram os fluxos maquínicos, como um tecido em constante potência germinal, com disposição de formar os sulcos por entre os vales e relevos; dobras por onde passam as intensidades. Estas, geram expressões de qualquer produção direcionada, maquinada, ou até mesmo do que se produz do improdutivo, do inegendrado, fonte das quase-causas (Deleuze & Guattari, 2011).

Há uma tensão germinativa constante entre um corpo pleno já estratificado e a superfície dessa quase causa. É preciso muita flor na pele para acessar a intensa sensibilidade do corpo pleno de um território, por mais que esteja mais que presentificado, estamos imersos nos fluxos, no entanto, perceber a dimensão da qualidade do que a pele pode tocar é o maior desafio estético ao vivenciar as expressões do terreno que nos constitui.

Em meio a perplexidade dessa tensão, Deleuze e Guattari (2017) forjaram o conceito

de passeio esquizo por meio de uma releitura que Geog Buchner faz sobre os surtos do poeta amigo de Goethe; Lenz. Nessa forja há uma rica articulação que nos apresenta a noção de que não há dissociação entre homem e natureza, só há natureza. Quando Lenz não está protegido ou sufocado pelo socius, seja do pastor que o ampara ou seja das pressões familiares, ele encontra algo novo na percepção de seus passeios, caminhando sozinho, e todo o floreio dos escritores românticos se demonstra a partir daí, não como um mero encantamento ou mera melancolia, mas de um todo numinoso, a realidade atravessa Lenz: os ventos, os rios, os raios de sol, um toque direto na superfície de registro da realidade de seu corpo.

Aos poucos, de passeio em passeio, constrói-se o processo esquizo de Lenz. Entretanto o que nos vale do “esquizo” aqui é justamente uma compreensão prévia de uma potência esquizo, anteriormente à concepção de um quadro clínico esquizofrênico, como um processo, como algo que se efetua enquanto força inegendrada em nós, algo naturalmente desconstituente em nós. Não se trata da ideia da psicose se assemelhando a um ponto limite que se estende ao infinito, como um produto de um meio, como um adoecimento, e sim, como um processo presente em uma fonte de quase-causas no território dos corpos entre as forças. Quando se tenta interromper o processo por todos os lados o que há de desconstituente e atualizante em nós, há esse adoecimento. A esquizofrenia catatônica é só o fim da linha do refreamento do devir, o que resta são cavacos fragmentares por entre a refinaria viciosa do capitalismo que individualiza o processo de subjetivação (Deleuze & Guattari, 2017).

Podemos tomar como exemplo associando um outro icônico passeio esquizo no que diz respeito à temática das drogas. O passeio de Penteu, personagem do clássico *As Bacantes*. Claudio Silva Loureiro e Auro Danny Lescher (2006) associam essa história relacionada à Dionísio, o deus grego do êxtase e do entusiasmo, do fenômeno da

toxicomania, ou mesmo da necessidade fundamental de entrar em um devir não-humano, de um corpo que se contorce ao se adaptar a um organismo e a um *socius*. A trama de Penteu revela justamente isso, que ninguém escapa dessa necessidade, a potência de um passeio esquizo está em cada um de nós, basta sabermos reverenciar e direcionar essa força.

Dionísio seduz espreitando, e, se não reverenciado, surge em cena de modo inesperado para cobrar sua oferenda. Por fim, é um deus próximo ao homem, por conhecer a loucura e a morte. Na obra de Eurípedes, Penteu, tirano da cidade de Tebas, proíbe os cultos dionisiacos da polis, como consequência, Dionísio vai aos poucos o seduzindo até que, não resistindo, decide disfarçar-se de mulher para assistir ao culto proibido das bacantes nas montanhas. O ímpeto paranóico de Penteu não foi o suficiente para conter seu corpo, teve seu corpo findo em *sparagmos*, o desmembramento ritualístico de seu corpo que acompanha o êxtase sexual das bacantes. Sim, até mesmo o déspota, o senhor do *socius*, está em propensão ao passeio esquizo (Loureiro & Lescher, 2006).

Huxley (2015), em *As Portas da Percepção*, reconhece que é uma necessidade humana “tirar férias químicas” de si mesmo.

É justamente pelo fato de o corpo não caber dentro de seus órgãos que o passeio esquizo ocorre, que o dito corpo sem órgãos (CsO) que a esquizoanálise agencia do dramaturgo Antonin Artaud se expressa. É em meio ao descompasso, à gagueira do improdutivo que o CsO se produz, por fim, tudo se produz, e a gagueira tem muito, em intensidade, a dizer. Independentemente de a voz ser embargada, diminuta, lenta, inaudível, abafada para dentro; ou se a voz tropeça em verborragia estourando os tímpanos, se trata de intensidade. O que atrasa, o que resiste, o que não se adequa, guarda mais energia potencial (Deleuze & Guattari, 2011).

Para compreender melhor como algo inegendrado que cria e se expressa, vejamos o território da música, em que meio, em que ritmo está a musicalidade? O silêncio entre as notas é o que faz a música, segundo Claude Debussy, basta ouvir *Clair de Lune*. Há algo de não criado que sustenta os agenciamentos. O intervalo de três tons inteiros entre duas notas, o chamado trítono, uma vez proibido pela igreja católica por conta de sua dissonância diabólica, após seu exílio, retorna no violino de Paganini, um ancestral do rock, o violinista do diabo que desmaiava platéias tal qual Elvis Presley. O trítono assusta em sua dissonância, mas tal ruptura produz em demasia, estava lá na encruzilhada de Robert Johnson, que encontrou o diabo, o blues surge como um grito social! Ora proibido por sua “negatividade”, por sua “desarmonia”, hoje reencontra um solo pujante das mais criativas harmonias, no Jazz, por exemplo. Quanto maior a repressão policial, com mais força canta o acid blues dos anos sessenta. Até mesmo o silêncio, a desarmonia, produzem, a *danse macabre* de Camille Saint-Saëns produz valsa após o som dilacerante do trítono.

Em cada zero absoluto, ou, em cada grito de desespero há um CsO, um terreno vivaz em dança com as vísceras. O negativo não exclui, ele revela a foto.

É a sensibilidade bruta, a insuportabilidade, a vivência do drama e o nascimento da tragédia que revela o CsO, mas o trágico está presente até nos momentos mais sublimes e relaxantes da vida. Tal como dito no *anti-Édipo*:

O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tem a ver com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. Ele, o improdutivo, existe aí onde é produzido, no terceiro tempo da série binário-linear. Ele é perpetuamente reinjetado na produção (Deleuze & Guatarri, 2011, pp. 20-21)

Os psiquedélicos já foram nomeados enquanto psicotomiméticos (*psychosis* e *mimesis*, ou seja, algo que imita a psicose entendida como um problema psiquiátrico) mas será que todo fluxo psicótico é doentio? o que pode ser extraído das linhas de fluxo do território dessa *mimesis*? Sabemos que existem vários graus de neuroticidade, da mais comum expressão da nossa neurose de cada dia até a mais aterradora doença. Freud (1996) já intitulou em um livro a compreensão de que há perda de realidade na neurose e na psicose, mas e se pensarmos enquanto produção e não como perda ou falta? Não seria mais fácil puxar linhas desse novelo emaranhado? A grande questão desta cartografia recai nas vias, gradações e possibilidades de se criar um corpo sem órgãos com a experiência psicodélica. Para fim de ir além da organicidade de um reducionismo ao cerebralismo e da coersão social que impede a processualidade de agenciamentos outros que envolvem plantas e substâncias.

De acordo com Deleuze e Guattari (2011c), de todo modo fazemos um CsO, se há desejo, há aspectos dele. Criar um CsO é um exercício prático, experimental e inevitável, entretanto, requer atitude de prudência. Esta postura está para além da ideia de cuidado, uma vez que não há como fazer um CsO sem entrar minimamente em uma dimensão de risco, pode haver falha. O CsO é sempre um limite, e justamente por isso não há como atingi-lo, pois, está sempre em dinâmica com variáveis microcósmicas e macrocósmicas, por entre o *corpus* e o *socius*. Ademais, é sempre válido lembrar que o CsO não é um meramente um saco desprovido de órgãos.

Não é algo que ataca os órgãos em si, o problema não são os órgãos exatamente, este corpo é uma disposição que vai além da organicidade, de uma visão para além de uma suposta intencionalidade entre os órgãos. O CsO é intenso, mas sem necessariamente ser uma expressão de ápice, de loucura, de total divergência, muito pelo contrário, pode ter seus traços na neurose de uma gagueira. Para de fato ter expressão e para que não

seja esvaziado é necessário estar sob um platô, um planalto, um plano de consistência, com uma sublime elevação de frequência, repetição, agenciamento e sustentação. É no mesmo sentido que uma carícia pode ser mais intensa e viva que um orgasmo, o que importa para um CsO é ter consistência em sua composição intensiva. A intensidade, em seu âmago é a própria duração, a espacialidade que consiste a expressão da duração em surgência e ressurgência (Deleuze & Guattari, 2011).

Todavia, atingir este aspecto cosmogônico nem sempre tem plenitude de expressão, o zero pode ser potente ou esvaziado, entretanto, em função do agenciamento, o vazio sempre é potente. Tão potente que um CsO pode até vir a usar-se da própria vaziez e criar uma estrutura fortemente doente; o fascismo é um exemplo de um CsO canceroso, que multiplica células doentes e homogeneíza um tecido indiferenciado. Entretanto, é importante que tomemos nota de nossos microfascismos, para evitarmos essa doença, que é mais um dos tipos de corpos sem órgãos que podem constituir um plano de consistência (Deleuze & Guattari, 2011c).

Criar um CsO é inevitável, pode se expressar de diversos modos ao contrariar uma organicidade. Um CsO pode ser masoquista, traz uma organicidade diferente ao desejo, mas se abstém de potência, busca um zero vazio. O masoquismo não é uma questão de encontrar o prazer de um outro modo em seu oposto, o masoquismo se trata de suspender-se de sua própria potência, esvaziada como um saco murcho para ser costurado pela alteridade. A dependência química também busca um zero, um outro modo de funcionar com o corpo e com o desejo, o anseio por uma substância para privar-se das frustrações de todos os outros desejos; o dependente químico busca um zero absoluto, o zero absoluto da escala kelvin que objetiva parar o corpo, o frio que o CsO drogado busca (Deleuze & Guattari, 2011c).

Existem infinitas formas de construir um CsO vazio e sufocado ou pleno em

vacuidade múltipla. Entretanto, é somente no agenciamento dessas diversas expressões que se faz o pleno, em um plano de consistência que sustenta a vacuidade em sua multiplicidade. Quando há o reconhecimento de que os vários tipos de corpos sem órgãos estão francamente, lado a lado, em adjacência, sendo eles plenos ou murchos, estarão eles em um mesmo platô. Assim pode ser suficiente para se perceber, deveras, como o é, cosmogônico (Deleuze & Guattari, 2011c).

O corpo se estanca na dependência química pois a multiplicidade do desejo fica em suspensão em função de um único desejo que anula todos os outros, aí está o zero da dependência. O CsO ultrapassa os órgãos, encontra outras formas de se acoplar-se e cortar-se em relação aos fluxos. Os modos de se portar em relação à funcionalidade do corpo não se portam como um amontoado indiferenciado, mas uma somatória indiscernível, a partir do quanto se faz suportar o diferente, as diferenças de forças que nos atravessam (Deleuze & Guattari, 2011c).

A esquizofrenia enquanto um quadro clínico é uma expressão última e cristalizada que atinge em seu ápice o vazio murcho sufocante da catatonia, um embalado à vácuo que aperta o eu na série da esteira do capitalismo. Enquanto isso, o processo esquizo é produtor de diferença, de indiscernibilidade, é uma duração produtora de espacialidade, o terceiro espaço entre a intencionalidade de passagem do binarismo de um segundo a outro. Quebra a lógica de um significante a outro a ser cortado, da liga de um número a outro em contagem. O processo esquizo pode ser dimensionado a partir do zero. É assim que se cria um CsO, em uma variação prática de perspectiva. O zero não corta como sujeito barrado em falta, corta como máquina a produzir, abraça toda heterogeneidade sem homogeneizar e reduzir massas (Deleuze & Guattari, 2011).

Elétrons percorrem malhas, tecidos, somente quando há agenciamento e tensão, há um monstro frankensteiniano a ser mostrado, gritando por enunciação, em cada concha

de retalhos da multiplicidade, a vida; sendo esse monstro criado por um cientista insano ou mesmo pela evolução das espécies. A tensão é contrariedade que cria os fluxos. Há um não nascido em cada expressão de vida. A busca do monstro pela origem, pelo zero, pelo ponto de partida, é fugaz, se decorrerá na chegada ao vazio, até a descoberta que a eletricidade da vida parte do agenciamento, do acontecimento, da tensão em associação. Em cada instante de vida há uma enorme complexidade agenciada. Monstruoso, por ser complexo, e complexo por se fazer necessidade de enunciar, de ser mostrado, de tornar-se visibilidade. Em cada nódulo de contrariedade, flui algo do vazio, o silêncio entre as notas musicais.

Como dito por Deleuze (2012), o pensamento é como a vacuidade de um fora, uma enunciação(expressão) que produz espontaneidade, articulado a uma visibilidade (conteúdo) que produz receptividade; em última instância, enunciações podem vir a se comportar como visibilidades e vice-versa. É aí que se caracteriza o que é singularidade, forças que são atratoras de afecções, mesmo antes de estarem em agenciamento, justamente pela inerência de possuir potência espontânea, por se mostrar diante do vazio. Esse aspecto atrator e receptivo que está aquém e além dos agenciamentos é o ponto de partida do CsO.

O Capitalismo tira a espontaneidade do êxtase místico do xamã e o dispõe em uma clínica que nomeia cada indiscernibilidade de seus movimentos em diagnósticos homogêneos que produzem massas indiferenciadas, códigos sobre o corpo. Entretanto, para cada algoritmo variável do capital, há um modo de apropriar-se do que se inova; transforma até a estética revolucionária em produto. É preciso diferenciar o indiferenciado do indiscernível, um todo que não se diferencia ou um múltiplo de singularidades em choque produzindo forças singulares, explodindo constantemente como um motor infindável de originalidade.

Quando se trata da criação de um CsO, para a dimensão de uma clínica psicodélica, a prudência há de se fazer necessária em todos os passos, há risco da produção de corpos sem órgãos sem plenitude, há constante e abrangente risco do próprio capital se apropriar do que pode haver de revolucionário. Cabe a nós não cairmos no dualismo do fármaco, não criar medida de negativo e positivo, à frente do zero na positividade do remédio e atrás do zero na negatividade do veneno. São várias doses possíveis, agenciamentos indiscerníveis, antes de ser negativo ou positivo é efetuação em agenciamento, mais que mero efeito, assim como para qualquer outro medicamento. O zero, em essência, não é euclidiano, é anamórfico, topográfico, tem potência territorial.

A espontaneidade se faz imperativa na resistência ao capitalismo, a atenção às linhas de fuga é uma constante guerra. Pois se não atermos olhos espontâneos ao panóptico do capital, pronto para extrair mais-valia de todas as nossas produções, não vamos conseguir reconhecer o limite espontâneo por entre o que há no campo de visão do alto das torres que fingem ver até o que não se vê; o olhar do colono finge para si mesmo acreditar saber tudo sobre o “selvagem”.

Acolheremos então, nesta deriva, nesta cartografia, o máximo de diferentes perspectivas, visando platôs de intensidade, e não intencionalidades direcionadas no modo de ver. Não é o “para frente e para trás” da binaridade do peso da moral que recai sobre a catatonia, não é a lógica do zero dos números inteiros, um grande peso infinito que pressiona o zero para ambos os lados. O CsO pleno é o zero enquanto espaço topológico que tem o potencial de traçar rede por toda a espacialidade da diferenciação entre seus trezentos e sessenta graus.

Não é um atirar-se centrifugamente para todos os ângulos desse círculo dementemente, nem sobre centralizar tudo em uma lógica centrípeta, é sobre cerzir, é sobre costurar um plano de consistência na lógica do bordado, estética. Não há bordas

retas nem fórmulas para o cerzir, é manual, vital, prático e demanda prudência. Se trata de puxar as linhas de fuga do descosturado, quiçá com a cautela de um relojoeiro ou com a suavidade de uma aranha tecelã, não há de faltar rigor e critério.

Entre o centrípeto e o centrífugo o CsO circunscreve sem nunca fechar um círculo, o plano de consistência vem a ser como os vetores de um campo magnético, como as listras de uma maçã, que se converge por um lado e foge de seu centro para o outro, sem ser possível determinar se é centrípeto ou centrífugo. Um ovo que suporta o caos e o cosmos. O caos não exatamente enquanto desorganização, mas enquanto força intensiva e incessante a se espalhar; e cosmos enquanto a intensividade que compõe, que faz arte a partir do reagrupamento de linhas em um plano de composição. O caos enquanto o vazio que pede por uma infinidade de notas possíveis germinantes, e o cosmos enquanto o rearranjo de ritmos germinados, finitos, já dados. Plano de imanência e plano de composição.

Os psiquedélicos ora se associam à psicose e encontram a esquizofrenia como uma margem de risco limítrofe, entretanto, além do mais, vale aqui questionar se há um modo de encontrar uma potência esquizo dentro do que o uso dessa classe de fármaco pode operar. Quiçá como linha de fuga da lógica capitalista, como uma ferramenta para se criar um CsO. Mas, auto lá! Apesar de o nascimento do conceito de CsO ter se agenciado em composição com uma experiência psiquedélica, uma experiência de pico; vale considerar que uma abertura de “portas da percepção” não garante nada para que uma potência esquizo encontre um CsO produtor de vitalidade e fluidez com a vida. Um pico da produção de uma máquina abstrata que parte de uma experiência psiquedélica pode ser facilmente sugado por uma máquina de Estado. E esse, pode facilmente transformar fluxos psiquedélicos em órgãos para um sistema biopolítico ou de busca por administração dos usos dos prazeres.

3.1.3 Experiência Psiquedélica: Para Fora ou Para Dentro do Corpo Pleno?

Figura 1. Digrama de Foucault. (Deleuze, 2012, p.370)



Editado pelo autor, de *Foucault* (Deleuze, 2012, p.370)

A dimensão do pensamento é a dimensão de um fora (1. linha do fora), um vazio, uma multiplicidade de singularidades espontâneas, receptivas, dispostas e atrativas; uma dimensão que está sempre a tangenciar as superfícies, entretanto, as singularidades criam uma dobra por conta de produzirem uma “força gravitacional” no “tecido espaço-tempo” do território. Todavia, é um fora que cava para dentro as miríades de possibilidades das singularidades em direção ao território instituído e estratificado (3. estratos). Essa dinâmica perpassa, também, os jogos de poder (2. Zona estratégica) do terreno que nos cerca. Ocorre, então, uma invaginação para dentro tal como pode fazer um tecido citológico, tal como pode um corpo (Deleuze, 2012).

Há de se ater que, deve haver um gargalo que filtre, para que este fora não estoure o

poro dessa dobra, algo precisa conter o pensamento, que é imanente por natureza, para que o corpo não se torne um corpo coado, findado vaso furado por forças impetuosas da natureza. A subjetivação no Diagrama de Foucault atua como um cesto trançado com o fim de conter algo, uma bolsa traçada por agulhas puxando linhas e ligando pontos, forças de velocidades vetoriais que disputam ao ditar o que fica e o que passa na malha por entre seus furos e entrelaçamentos, criam sulcos, buracos e vales pela fiação das linhas (Deleuze, 2012).

O tecido dos fios se anuncia enquanto parede maleável e delimitadora, concreto, concretude, muros brancos, e os furos das malhas enquanto buracos negros atrativos, o bordado vai ganhando um rosto, contraste (Deleuze & Guattari, 2011b). Por fim, esse conflito das forças das agulhas é a gestão dessa malha. Da prudência natural de nossas defesas, da composição contra forças infinitas do plano de imanência, as agulhas ricocheteiam e, fazemo-nos bolsa capaz de conter subjetividade por entre outros sulcos que surgem do processo de subjetivação nessa malha. Bolsões, cada qual, mas capazes de compartilhar fios do mesmo tecido, porém, rostidades diferenciadas, os fios, ainda que pertencentes ao mesmo terreno, ganham nova matiz e contraste em cada composição. O costurar de um plano de composição: a finitude da existência só se expressa enquanto finita justamente por conta do agenciamento singular, pelo entrelaçamento de linhas de potência infinita em passagem. O infinito virtual, com suas possibilidades intensivas, desfaz o estrato, mas produz singularidades livres capazes de se reconstituir em outras composições reais, vivas, atuais.

O corpo é movimento, repouso, velocidade e lentidão em composição com as afecções de que é capaz. Nessa agência, toca o fora para forjar um dentro indiscernível do mesmo fora. As singularidades externas fluem e refluem para dentro e para fora, forjando esse “cadinho alquímico” (4. dobra, zona de subjetivação) capaz de conter e de

expulsar o líquido pré-biótico, o substrato de onde parte todos os estratos; em nenhum momento esses fluxos deixam de ser autopoieticos com a territorialidade, eles são o território se deglutindo e regurgitando; goles, refluxos, vômitos, erupções. O fora é um interstício que oferece ao microcosmo toda uma possibilidade de redimensionar e atualizar o macrocosmo na superfície do território nas zonas de subjetivação (Deleuze, 2012).

Os estratos das instituições, as zonas estratégicas e as singularidades do fora ganham o potencial de interagirem como reações químicas dinâmicas, afecções. Essas, direcionadas a reestratificar ou a criar linhas de fuga dentro da potencialidade estética da superfície interior da dobra. Independente de reestratificar ou de produzir de linhas de fuga, essa expressão estética subjetivante é uma reação ao peso da subjetivação (visibilidades que recaem sobre nós) e da significação (enunciados que recaem sobre nós), é a possibilidade de cuidar de si, de dar conta dos fluxos que nos permeiam, nessa resistência residem possibilidades subjetivantes, existenciais, reativas aos fluxos (Deleuze, 2012).

Antes de Deleuze confeccionar o Diagrama de Foucault, já dizia Artaud, na *Dança do Peyote*, escrita em que relata uma experiência psiquedélica divisora de águas:

A possessão física continuava aí. Este cataclismo que era meu corpo. Após vinte e oito dias de espera, ainda não tinha voltado a mim - ou melhor dizendo, saído até mim. Até mim, esta montagem deslocada, este pedaço de geologia avariada. (Artaud, 2019, p.104).

Pensar é sair até si ou adentrar a si? É ir para fora ou ir para dentro? A experiência psicodélica leva para dentro ou para fora? Produz delírios e alucinações ou emoções puras? Tal qual o pensamento, dentro e fora são indiscerníveis. Deleuze e Guattari (2017) nos afirmam:

Delírio e alucinação, são segundos em relação à emoção verdadeiramente primária que, de início, só experimenta intensidades, devires, passagens. De onde vêm essas intensidades puras? Elas vêm das duas forças precedentes, repulsão e atração, e de sua oposição. Não que as próprias intensidades estejam em oposição umas às outras e se equilibrem em torno de uma disposição neutra. Ao contrário, todas elas são positivas a partir da intensidade = 0 que designa o corpo pleno sem órgãos (p.33).

É certo que o delírio não depende de substâncias, mas o uso de substância também não produz uma saída de uma realidade, tal como erroneamente percebido pelo senso comum, produz apenas um agenciamento outro com o pensamento. As intensidades em suas variações não escapam de um consenso de “realidade”, apenas posicionam-se em rearranjos por meio das linhas imanentes à territorialidade.

Pois vamos ao centro do território tal como fez Artaud! Ao centro da terra em uma busca geológica! Fazendo jus ao lema alquímico: “*Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem*”. Este é um sigilo que carrega as letras iniciais das palavras “V.I.T.R.I.O.L”, uma referência ao vitríolo dos sábios, o ácido sulfúrico, que pode dissolver os metais, que pode desterritorializar os metais que sustentam a terra, inclusive o ouro. Visita o interior da terra, e retificando-se, encontrará a pedra oculta, a pedra filosofal, o CsO dos metais (Mendes, 2014). Entretanto, vale lembrar que alquimistas buscavam observar as plantas e suas substâncias com o mesmo espírito filosófico que se debruçavam sob o metal. Entretanto, Deleuze e Guattari (2011e) trazem um adendo à alquimia dos metais:

O metal não é nem uma coisa nem um organismo, mas um corpo sem órgãos. A “linha setentrional, ou gótica”, é, primeiramente, a linha mineira e metálica que delimita esse corpo. A relação da metalurgia com a alquimia não repousa, como

acreditava Jung, no valor simbólico do metal e sua correspondência com a alma orgânica, mas na potência imanente de corporeidade em toda matéria, e sobre o espírito de corpo que o acompanha (p.82).

A corporeidade, quer seja da terra, do metal, do corpo humano, ou mesmo de uma “alma”, em suas saídas de si, na verdade, não produz uma espiritualidade alheia posta afora, o espírito está nas entranhas da agência de uma maquinação. O agenciamento é a própria *anima*, animação, não há representação ou mesmo fantasma por trás da máquina. Escohotado (2021) cita uma frase de um místico espanhol chamado Juan de los Angeles, e afirma que esse escrito traduz muito bem o que um membro da atual Igreja Nativo Americana do Peyote (*Native American Peyote Church*) diria sobre uma experiência com Peiote:

Saindo de si será levado limpidamente ao raio das divinas trevas. E nessa alienação dos sentidos que propriamente se chama êxtase, o homem ouve coisas que não lhe é permitido dizer, porque tudo está no afeto sem discurso nem obra da razão (p.51)

A Native American Peyote Church é uma instituição formada por povos originários para proteger os usos, culturas e saberes etnobotânicos do peiote. Após maravilhar-se com esse escrito de Juan de los Angeles, Escohotado (2021) elucubra sobre como também usaria as palavras de Juan para descrever as experiências daqueles que são fiéis aos ritos de matriz africana, onde é comum a alteração de consciência por meio do uso de bebida alcoólica ou fumo, ou nas experiências da feitiçaria medieval com seus unguentos, até mesmo, para descrever a experiências das bacantes gregas. Em seguida, ele distingue dois tipos de êxtases produzidos pelos ritos que utilizam os fármacos na dita estratégia B, por meio da possessão ocorrida por substâncias que entorpecem o sentido; e um outro tipo de êxtase promovido mais frequentemente pelo uso de

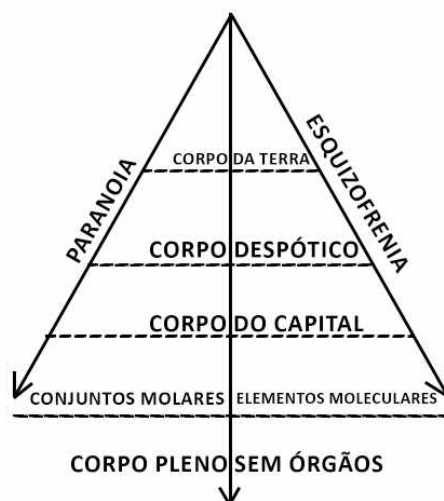
substâncias mais próximas aos psicodélicos que elevam a percepção, em uma direção que se aproxima mais de um “apossar-se” da própria potência.

Este é mais um exemplo das estratégias do sair de si ou voltar-se a si, ser possuído ou possuir-se a si. O mergulho nas trevas de Ángeles ou o mergulho no interior da terra dos alquimistas, ou mesmo, o mergulho no Diagrama de Foucault, podem muito bem serem traduzidos como escopo para a cartografia de um limiar de desterritorialização da expressão de um CsO, sustentado em um platô. Linhas do fora que tangem a multiplicidade das singularidades atratoras, que atraem, pois, afetam, geram afetação por serem espontâneas e receptivas, como a poesia, um *modus operandi* autopoietico. Mecanosfera.

3.1.4 Buscando por Consistência no Território Psiquedélico, um Outro Diagrama

Faz-se necessário uma deriva no território a se percorrer aqui, mergulharemos na terra, mergulhar na profundidade é encontrar-se constantemente com a superfície nos seus vários níveis de constituir subjetivação. Daqui em diante encontraremos uma arqueologia das relações de poder do instituído. Para tanto, antes da partida teceremos um outro diagrama com o fim de oferecer vazão aos nossos passos. Ele está impresso no *anti-Édipo* (2017):

Figura 2. Diagrama do livro *O anti-Édipo*.



Editado pelo Autor, de *O anti-Édipo* (Deleuze, 2017, p.372)

Este diagrama tem muito a dizer sobre o momento farmacológico A e B citados.

A partir do Corpo Pleno da Terra, há duas direções subjetivantes: a esquizofrenia e a paranoia. Essas não são entendidas como condições patológicas, mas como possíveis posicionamentos diante das forças do território. Este movimento pendular diz mais sobre a capacidade de dar-se conta da passagem por entre essas forças que a busca por um ideal de equilíbrio entre polos. É possível compreender a passagem do corpo pleno da terra até o corpo pleno sem órgãos como uma diferença de extensão, o quanto se pode estender, mobilizar e intensificar do que pode um corpo com seu potencial territorial. O corpo pleno sem órgãos é o constante limite dessa extensão. Enquanto isso, as polaridades esquizo e paranóide dizem mais sobre mobilidade, movimento, modos de referenciar-se e variar-se por entre o território, posturas, posições do devir, reações

singulares às estratificações molares e moleculares (Deleuze & Guattari, 2017).

No polo da esquizofrenia, as linhas de fuga são abertas e multiplicadas. Subjetivação que rompe com as estruturas e normas estabelecidas, experimentando a liberação dos limites territoriais. É multiplicidade, onde diferentes fluxos de desejo se desemaranham. A esquizofrenia, nesse contexto, é considerada uma forma de resistência ao poder e uma busca por novas intensidades subjetivantes (Deleuze & Guattari, 2017).

No polo da paranoia, as linhas de fuga são bloqueadas e o sujeito se fecha em um sistema de significados fixos com a natureza persecutória. Há uma obsessão em interpretar e controlar o mundo, promovendo estratificação em estruturas rígidas de significado. A paranoia, aqui, é entendida como uma tentativa desesperada de se agarrar a um sentido fixo e evitar a desorganização das linhas de fuga (Deleuze & Guattari, 2017).

Ambos os polos, esquizofrenia e paranoia, são vistos como intensidades que delimitam o processo de subjetivação. O objetivo se trata de poder dispor-se com o "Corpo Pleno Sem Órgãos", que passa pelos polos, ainda que minimamente, já que, porventura, estamos sempre a tangenciá-lo. O Corpo Pleno Sem Órgãos, em seu maior potencial, há de ser recebido como um estado de abertura à intensidade criativa e autônoma, estar estratificado não é um problema, o sofrimento se mostra quando se perde a capacidade de se desestratificar, desse modo, perde-se a vitalidade, o *élan vital*. É um corpo que está em constante transformação, conectado a fluxos de desejo e capaz de experimentar uma multiplicidade de formas de expressão. Entretanto, sempre avaliando a prudência do que pode esse corpo, o quanto pode se tensionar ou espremer só se descobre por meio de doses cuidadosas de vivência (Deleuze & Guattari, 2017).

A subjetivação, para a esquizoanálise, é concebida como um processo contínuo de desdobramento e diferenciação, clivagem, em choque com as influências dos limites

impostos pelo aspecto maquínico da natureza. Um processo que há de haver com experiência coletiva e política, em vez de um processo puramente individual. Possuindo uma manifestação singular através de linhas de fuga, que são desvios e rupturas em relação às normas estabelecidas, permitindo a criação de novas formas de subjetividade. Essas linhas de fuga podem ser encontradas em diferentes contextos, como na arte, na política, na filosofia, na ciência, em uma experiência psicodélica partilhada, entre outros. É um processo que também está intrinsecamente ligado à noção de desejo. O desejo não visto como faltante, mas como uma força criativa e produtiva que impulsiona em direção à singularidade, uma *hecceidade*, ou seja, singular por conta de sua diferença, por diferenciar-se em devir. A *hecceidade* do desejo não se localiza por entre sujeitos e objetos, se trata mais de uma duração enquanto intensidade capaz de promover mobilização por entre agenciamentos (Deleuze & Guattari, 2011d).

Na lida com o desejo, podemos ter como exemplo a perspectiva da cultura Balinesa, que compreende o desejo pela via da duração enquanto intensidade, sem partir pela busca de um ápice reconhecível que implica um sujeito a um objeto; temos como exemplo o sexo tântrico que valoriza o orgasmo enquanto um processo, entretanto, não se trata sobre acelerar ou retardar uma velocidade, mas compreender a velocidade enquanto uma instância em procedimento (Deleuze & Guattari, 2011c). A velocidade é intensidade pura, força que parte do plano de imanência, ela só se torna relativa e quantificável por meio da perspectiva de agenciamento e composição com a referência de outros movimentos. Expressa Deleuze e Guattari (2011d):

Um animal não vive necessariamente mais do que um dia ou uma hora; inversamente, um grupo de anos pode ser tão longo quanto o sujeito ou o objeto mais duradouro. Pode-se conceber um tempo abstrato igual entre as hecceidades e os sujeitos ou as coisas (p.41).

Consideremos o momento A e B de Escotado (2021). A paranoia do momento A não é uma condição prévia a se superar, é um limite ainda manifesto no território do desejo, o ato de direcionar os bodes expiatórios de nossa capacidade de projetar, constituir-se socialmente e se acidentar com a alteridade por meio de transmissão de fluxos, seja na capacidade de defesa de uma célula, ou mesmo na ânsia de controle de um déspota, qualquer um desses movimentos pode vir a ser canceroso. As intensidades se complexificam por meio da dimensão territorial dos corpos, como velocidades em duração, em passagem; são virtualidades que ganham dimensão de movimento e outras coordenadas complementares na medida que se agenciam, um fluxo depende de agenciamento para se transmitir.

Por mais que possamos estar em comunhão em um momento B, ao dar-se conta das passagens de um psicofármaco pela sociedade, a reação paranoide (A) estará presente enquanto um movimento possível a se cambalear. Na comunhão de uma roda de boteco pode-se ter um escape coletivo das angústias da vida, degolando bodes ou não. Nas diversas formas de ritualizar-se em comunhão com um psicodélico, novas possibilidades de atualizar o *pathos* do *socius* estarão presentes, desde que haja um microcosmo capaz de desterritorializar em catarse.

Mas, a sombra do déspota pode estar presente também, um sacerdote pode estar disposto a capitalizar poder temporal, abusar de um grupo ou degolar súditos num espírito à Robespierre. Uma vez que o momento B é revolucionário por natureza, produz uma nova substancialidade, cria-se microcosmos, mas estes também estão sujeitos a serem sectários e catatônicos, toda novidade revolucionária está. O momento A e B é pendular, não há somente guerra às drogas, há guerra em toda atualização de linhas de fuga; principalmente e intencionalmente prontificado quando se trata do corpo pleno do capital, que se alimenta de linhas de fuga como uma baleia se alimenta do plâncton da

superfície marítima. O território da experiência psicodélica deve considerar múltiplas dimensões, e nunca cometer o erro de desconsiderar a dimensão social.

A guerra às drogas, por exemplo, não é uma guerra contra plantas e substâncias, é uma guerra contra grupos seletos com formas de abordagens diferenciadas para cada classe social. Grupos espiritualistas que fazem uso de substância psiquedélica podem isolar-se em uma classe social dentro de uma lógica sectária que se aparta da história cultural e social do uso da própria substância que fazem. A comunhão da estratégia B pode ter como exemplo os grupos humanos que comungam de uma substância psiquedélica, entretanto, em grupos individualistas e classistas, que reproduzem uma lógica por demasia estratificada não produzirão linhas de fuga potentes e transversais. Uma máquina de guerra nômade já dominada de uma estrutura de máquina de Estado, não irá produzir conexões abrangentes e inventivas, apenas bifurcações previamente direcionadas.

Deleuze e Guatarri (2017) fabricam o conceito de máquina paranoica. Ela é compreendida como uma produção que nasce do choque entre a organicidade das máquinas desejantes atritando com a revolta do CsO. Este atrito é entendido também como um marco fundante do recalque originário, um choque entre o agenciamento do que há de engendrado e inengendrado na atuação do desejo. A sensação de perseguição vem daí, muito de nosso padecimento vêm de uma revolta para com o que está vivo na organicidade dos desejos de nosso corpo, da revolta surge uma necessidade de purificação ou de eliminar os fluxos que ameaçam a produção desejante.

Em grande parte, as demandas da espiritualidade se confluem em uma necessidade de apaziguar os espíritos (podemos ler enquanto intensidades) que ameaçam o corpo. Entretanto, o paranoico tem ânsia de organizar massas e se apropriar de uma macrofísica estabelecida (o que a esquizoanálise chama de molaridade). Como um pavão afrontado

que precisa dar conta dos olhares que o cerca. O fluxo paranoide necessita de estatística e grandes conjuntos, o que ameaça atuar como um monstro a ser mostrado. Enquanto o esquizo orienta-se por meio de uma microfísica (o que a esquizoanálise chama de molecularidade), seus olhos partem de enunciações que não obedecem às leis da estatística, necessitam de micromultiplicidades. Ambas as potências, paranóica e esquizo, dizem respeito a fenômenos de estrutura gregária, são, também, modos de se posicionar diante o *socius* (Deleuze & Guattari, 2017).

Dentre os modos do território gerar apropriação temos o corpo pleno da terra, que diz respeito aos modos de produção que partem diretamente da terra; temos o corpo pleno do déspota, a apropriação do homem desse meio de produção que oferece um novo agenciamento humano para com a terra; temos também o corpo pleno do capital, outro agenciamento que pressiona e sufoca as forças do territoriais; e, por fim, há a experiência do fora, este é o destino da deriva desta dissertação. As polaridades esquizo e paranoide estão presentes em cada um desses. O CsO pleno é um limite sempre atuante, carrega essas duas polaridades como uma passagem de reação à molaridade a à molecularidade, é um tecido que carrega a expressão dos corpos plenos em direção à desterritorialização, onde tudo se atualiza (Deleuze & Guattari, 2017).

3.1.5 Corpo sem Órgãos: Uma Experiência Psiquedélica no México

Com o fim de produzir uma releitura transversal sobre a experiência psicodélica tal como a dita estratégia B, ou seja, que considera aspectos múltiplos (político, geográfico, histórico, psicológico, artístico, dentre outros), seguiremos aqui os passos de Antonin Artaud, poeta, diretor, dramaturgo, dissidente do surrealismo, referência ao repertório conceitual da esquizoanálise e forte expressão da luta antimanicomial. Em uma

caminhada cartográfica, acompanharemos Artaud em sua mais importante e marcante viagem, sua ida ao México e seu contato com uma experiência psiquedélica no seio da comunidade originária dos Tarahumaras (Dias,2022).

A experiência psiquedélica registrada pelo dramaturgo Antonin Artaud traça um diagrama que, dezenas de anos depois, coincide com as preocupações atuais apontadas sobre o uso de psicodélicos e seu problema envolvendo o risco de ser capturado pela lógica de mercado e pela lógica que passa por cima da singularidade de outras culturas e etnias, tal como anunciado pela UNODOC. Um grande fruto produzido pela vivência de Artaud, além de ter revelado grandes pistas para as questões envolvendo as problemáticas territoriais sobre a experiência psicodélica, produziu um nome que fomentou o conceito de “corpo sem órgãos”, muito caro à esquizoanálise em seu modo de compreender e acessar novas rotas e linhas de fuga da malha territorial e suas instituições que nos estratificam. Aqui, buscamos problematizar e compreender melhor como se deve a construção do território no quesito da experiência psicodélica.

A influência de Artaud no teatro é revolucionária, contrária à ideia da arte como mera representação, suas produções se misturam em diversas facetas e ganha uma multiplicidade de expressões durante sua produção em vida e repercussão pós morte: Seu sofrimento no entorno da saúde mental e a intensidade de sua obra se confundem somado ao caráter mítico atribuído a ele após sua morte, como guru da contracultura e personagem conceitual do movimento beatnik (Dias,2022). Artaud é disruptivo e revolucionário em seus movimentos e denúncias. As denúncias que surgem e coincidem com problemáticas futuras não são exatamente uma profecia ou visão de um futuro, quem vive a visceralidade da realidade das linhas que tecem o território dentro de suas contradições paga um preço por roubar o fogo dos deuses, ou melhor, das luzes que revelam a intensidade da realidade que passa por nossos poros.

Os textos de Artaud que giram em torno de sua viagem ao México ainda demonstram lacunas e carecem de uma interpretação pós-colonial, embora, Artaud apresente fortemente uma precisa acidez em seu ataque ao colonialismo, este aspecto de seus textos precisa de maior atenção (Dias,2022).

A visita de Artaud primeiramente atuou em consonância com um convite de sua presença na Cidade do México, as portas das políticas nacionais estavam abertas à visita de um europeu em uma capital do terceiro mundo, esse movimento partia na verdade de um nacionalismo mexicano que, mesmo que promovente de uma miscigenação, ainda deixa claro a hierarquia de uma branquitude enaltecida de um princípio europeu. A dissonância de Artaud foi imediata, não havia como exaltar-se europeu ao passo que não se identificava com o centralismo de sua própria cultura, partiu da capital em direção ao que, de fato, buscava, o periférico. Viveu uma intensa jornada até os povos originários, superava uma dependência química de opióides, em sua subida da escarpada montanha nativa precisou ser amarrado a cavalo para conseguir atingir o seu destino.

Artaud estava em luta contra a organicidade de seu corpo, buscava algo na periferia da periferia esquecida do mundo. Nesse ritmo, ele mantém algo espontâneo em seu olhar, um tanto diferente da tendência rasa do olhar do modernismo europeu para outros povos originários, o dito primitivismo: uma perspectiva que “exotifica” e compreende todas as etnias, que não européias, como algo esdruxulo que reforça ainda mais um ideal civilizatório europeu. Esse artista em devir etnográfico já é previamente crítico ao eurocentrismo, em seus textos se refere aos povos originários de um modo cômico, mas há uma carga evidente de ironia que pode passar despercebido; o que Artaud produz, na verdade é um grito de guerra contra o colonialismo e uma ode à diferença. Ele também é um exilado, um louco, um doente mental institucionalizado por um saber colonializante. Por conta dessa carga, se identifica politicamente com os

excluídos. Desse modo, tramita pela crítica à crueldade ocidental, mas encontra algo nessa nova jornada, o dito “corpo sem órgãos” (Dias, 2022).

O nome “corpo sem órgãos” nasceu de alguém que viveu uma intensa e imersiva experiência psicodélica no seio do território de um povo nativo. Artaud, em sua produção poética, ou melhor, autopoética, descreve o CsO com traços e nuances do território em todas as suas instâncias e forças. O CsO nos confere a potência de puxar fios, costurar, descosturar e cerzir o “incerzível” no território, do nômade ao “moderno”, do mais primevo até a sobrecarga do capitalismo. A experiência de Artaud com os Tarahumaras é um novelo caótico, um ponto nevrálgico suntuoso de um platô que pode ser destrinchado e esgotado ao elaborar sobre o macro e o micro do que envolve o acontecimento da história dos psicodélicos. O cenário do território existencial etnogeográfico descrito por Artaud em *Os Taraumaras* é uma encruzilhada que produz vários sentidos e linhas a serem percorridas.

Antonin Marie-Joseph Artaud escreve entre 1936 até 1947 a série de textos *Taraumaras*, tendo como ponto de partida sua experiência imersiva com a comunidade originária dos tarahumaras no México, onde teve a oportunidade de fazer uso do peiote, cacto psiquedélico de origem mexicana, em comunhão de uma vivência cultural. O texto foi reescrito e acrescentado até seus últimos dias. A primeira produção textual é *A Montanha dos Signos*, onde registra sua tentativa de imergir na cultura com uma rica descrição geográfica, onde Artaud praticamente funde-se ao território com intensa sensibilidade, já no texto *A Dança do Peiote*, se apresenta como o ponto ápice dessa antropologia participativa em meio ao ritual de uma experiência psiquedélica, e, por fim, o escatológico texto *Tutuguri - o Rito do Sol Negro*, produção que passa a ser incorporada à produção *Para Acabar com o Julgamento de Deus*, onde Artaud desenvolve importantes reflexões sobre o “julgamento de Deus”, importante ideia para

o conceito de CsO (Artaud, 2019).

No primeiro texto, Artaud demonstra uma ambiguidade em sua percepção, não sabendo distinguir se era ele ou se eram as montanhas que estavam enfeitiçadas. Assim como os tarahumaras compreendem o seu local natural como um dos pilares da realidade, Artaud também sente o feitiço das formas vivas da geologia local. O que essa geologia pensa que é? que forças são essas que se sedimentam em padrões numinosos? Artaud sente que lá é uma natureza já preparada, já significada, como se manifestasse uma ideia já antes daquela etnia manifestar seus símbolos. Artaud vê formas divinas, homens sacrificados e torturados pelas formas, reconhece estratos na natureza. O homem do CsO rememora símbolos de outras culturas, e fica confuso, recorre até a números cabalísticos para tentar tirar alguma medida daquela terra, não sabe mais se é um problema de semelhança entre mitologias comparadas ou se os signos partem diretamente da natureza. É curioso que Artaud percebe que todo o padrão de organização social dos tarahumaras obedecem a um padrão geológico, nas danças e nos rituais (Artaud, 2019).

Para complementar a indagação de Artaud sobre os fundamentos desta terra, vamos então ao volume um de *Mil Platôs*, no capítulo da geologia da moral está cravada a seguinte pergunta como subtítulo: “O que a terra pensa que é?”. Essa produção retoma a personagem Challenger de Conan Doyle, uma figura encucada em uma investigação elementar, busca fundamentos na geologia, provoca a terra com suas expedições para ver se alguma singularidade responde suas implicações, esperando uma resposta subjetiva desse grande organismo que pisamos (Deleuze & Guattari, 2011a).

Deleuze e Guattari (2011a), reconhecem que a conclusão do olhar dessa personagem sobre a Terra é, basicamente, a de que ela é como um CsO. E o que Challenger conclui como elementar é o processo geológico de estratificação. O fenômeno da estratificação,

para a esquizoanálise, é elevado para muito além da geologia, passa a ser compreendido como um processo que envolve a estrutura da produção de fluxos, os estratos são capazes de cercear intensidades, fixar singularidades, criar sistemas de ressonância e redundância, forjar moléculas maiores e menores, e incluí-las em molaridades maiores.

Os estratos se formam pela afecção de intensidades, forças que se associam e digladiam por entre molaridade (uma macrofísica) e molecularidade (uma microfísica), assim como a afecção ora é expressão, ora é conteúdo, os estratos, no mínimo aos pares, se articulam produzindo estratificação. Da montanha aos grãos de terra há uma superfície de estratificação compreendida por Challenger como um plano de consistência topologicamente mais compacto entre duas camadas (estratos), uma dimensão de potência criativa que surge antes mesmo da causalidade da interação, assim como o CsO, uma existência que ocorre a nível das intensidades. Sim, estratos produzem estratos, em uma continuidade incessante (Deleuze & Guattari, 2011a).

Por entre essas interações há uma moral que se inscreve, tal como uma dupla-pinça ou uma lagosta na duplicidade de seus estratos que se interagem; articulações entre o macrocosmo (molaridade) e o microcosmo (molecularidade) e articulações entre a expressão e conteúdo. Estes dois últimos conceitos são emprestados da linguística de Louis Hjelmslev, que contrapõe a noção de significante e significado de Ferdinand de Saussure. Essa binaridade se quebra, pois, tanto expressão, quanto conteúdo, produzem formas e substâncias, sem reduzirem-se em intencionalidade, mas de modo intensivo (Deleuze & Guattari, 2011a).

Também por meio desta mesma logística, Deleuze (2012), em seu livro *Foucault*, reconhece que onde Foucault dizia sobre os saberes era tal como os estratos, produzidos por articulações entre as modalidades de ver e enunciar. Entretanto, a dinâmica de forças que condensam e perpassam a formação dos saberes cabe ao poder, que se exerce no

instante da tensão de sua malha de modo estratégico por entre o enunciar e o ver, depende mais de dinâmica do que de acúmulo.

O saber sobre a terra dos Tarahumaras não está reduzido em coordenadas geográficas, nem ao menos nas danças ou ritos, muito menos nos números cabalísticos, não está no peiote, ou nas estrelas guias deste céu, está na dinâmica das forças envolvidas em todos os estratos que percorrem o território. A confusão de Artaud é o encontro com a realidade do território, ao dobrar-se sobre esse solo, traz a vacuidade do céu para dentro de si, um fora que carrega miríades de singularidades em um devir que está presente aquém e além de qualquer forma.

Mas como conceitos geológicos e enunciativos se misturaram? Do mesmo modo que Artaud navega por entre a montanha dos “signos”, sem conseguir distinguir estes de fenômenos naturais, encontrando uma realidade naturalmente paradoxal em um plano de consistência de uma linguagem territorial. Deleuze e Guattari (2011a) buscam uma discussão que desafie a ontologia, que atravessa a geologia, a biologia, a filosofia, a linguística, ou qualquer outra fonte de saberes e práticas advindo da filosofia, ciência ou arte que parta do corpo pleno da terra.

Daí partem interações entre a matéria, fonte primária molar, produzida por “subestratos”. A materialidade atua como insumo basilar à estratificação. Além disso, os estratos se expressam a nível microcósmico, surgem no meio intermediário das afecções como epistratos por entre as diferenças moleculares. Epistratos produzem substância, insumo de base molecular para a estratificação (Deleuze & Guattari, 2011a).

Em meio aos choques entre matéria e substância se produz forma, os limites, ou seja, os códigos, produzidos por “paraestratos” relativos ao meio associado, atuam como outra derivação das linhas de estrato, paralela, que se relaciona, captura e traduz, tal qual ocorre com a tradução do código genético promovido pelo RNA mensageiro.

Paraestratos produzem forma, delimitam e circunscrevem as capturas desses insumos do meio externo e interno (molar e molecular). As partes e as interações entre esses diversos tipos de estratos são como superfícies imanentes (Deleuze & Guattari, 2011a).

O que caracteriza a imanência é sua própria superfície de indeterminação. Mas, por que epi(acima), para (ao lado), sub(abaixo)? Por que tantas direções? Porque há interação por todos os lados, do mesmo modo que desejo é sempre produção de produção, estrato é sempre estrato de estrato. Há interação por todos os lados, do mesmo modo que desejo é sempre produção de produção, estrato é sempre estrato de estrato. Sobretudo, por entre os estratos há um CsO na organicidade da Terra (Deleuze & Guattari, 2011a).

Podemos pensar o mesmo de sua vegetação, materialidade molar de floras psicoativas. Da relação do homem com as plantas partem paraestratos que geram formas e códigos do meio associado. Ademais, há um CsO na relação com as drogas, por entre essas substâncias moleculares geradas por epistratos, há choque do cotidiano, forças inegendradas. Há um CsO no *drug-set-setting*, há B-A, em uma molaridade de matéria alfabética, e há BA, na expressão molecular dos enunciados, em conteúdo(significado) e expressão(significante), uma dupla-articulação.

No entendimento do território dos psicodélicos é muito importante essa compreensão, os estratos partem de duplas articulações. Fica explícita essa elucubração quando observamos os passos de Artaud no território Tarahumara quando ele reconhece na própria imanência da natureza uma diferenciação, algo de humano nas inscrições da geologia, ao passo que reconhece algo de não-humano em seu corpo. Quem a terra pensa que é? O que a terra comunica em sua expressão?

Artaud encontra na geografia o corpo pleno da terra, estase não criada, o corpo que se assenta sobre as forças produtivas, algo que é louvável e temível, refrescante e

dilacerador, mar e lava, ao mesmo tempo, em toda a gradação variante de temperatura ou temperamento. Antes mesmo da apropriação dos meios de produção, há esse corpo pleno da natureza que nos inscreve, desde o banho fresco até a queimadura, um todo da superfície que pode sensibilizar nossos poros. Esta é a unidade primitiva do corpo pleno da terra. É dito em *anti-Édipo*:

“Portanto, a máquina territorial é a primeira forma de *socius*, a máquina de inscrição primitiva, “megamáquina” que cobre um campo social. Ela não se confunde com as máquinas técnicas. Sob suas formas mais simples, ditas manuais, a máquina técnica já implica um elemento não-humano, atuante, transmissor ou mesmo motor, que prolonga a força do homem e lhe permite uma certa liberação” (Deleuze & Guattari, 2017, p.187).

A Terra é plataforma produtora de matéria prima bruta, substrato para todas as outras estratificações; podemos compreender os fungos e as plantas como epístratos que produzem as substâncias do microcosmo interativo na superfície do corpo pleno da terra, nós também somos parte dessa interação; já os fármacos enquanto códigos, enquanto nomeação humana que recai sobre o corpo da terra, são máquinas técnicas, devires que partem de paraestratos. Estratos em articulação expõem fluxos em agenciamento coletivo: Montanha, rochas e grãos; vulcão e lava; mar e rio; sistema, órgão e célula; bigorna e martelo; língua e palato; *drug-set-setting*; *pharmak* farmacós e pharmacon; transmissão de força. O Saber técnico prolonga a força humana em um agenciamento não-humano, devir, passagem, liberação.

Pois então, ao entrar na dança do peiote, o passeio de Artaud ingressa no *socius*, no território da comunhão do homem com a força do corpo pleno da terra, a planta de poder, o cacto.

Artaud busca algo nesse *socius*, neste rito, nesta cerimônia, algo para seu corpo, que

é doente. Não é possível concluir que ele encontra uma cura, mas algo dessa terra e dessa cultura é transmitido no rearranjo de sua corporeidade, algo que já era doloroso, marcado e quebrado, antes mesmo da viagem ao México:

Inerte como a terra com suas rochas - e todas essas fendas que correm pelos estratos sedimentares empilhados. Quebradiço, é claro, eu estava, não em certos lugares, mas por completo. Desde meu primeiro contato com essa terrível montanha que certamente levantou barreiras contra mim para impedir-me de entrar. E o sobrenatural, depois que estive lá, não me parece mais ser uma coisa tão extraordinária a ponto de eu não poder dizer, no sentido literal do termo, que fui enfeitiçado. (Artaud, 2019, p.105).

Artaud descreve seu corpo como um claudicante amontoado de órgãos, esgoela de sede e desespero, uma ansiedade por algo após sua longa viagem até outro continente, e assim decide pedir um gole de ajuda aos originários daquelas montanhas. Há expectativas por revelações para o que ele nomeia enquanto desespero irremediável, a crucificação infindável de seu corpo. Artaud (2019) ansiava por um encontro com o estrangeiro:

Precisava, é claro, de vontade para acreditar que algo fosse acontecer. E tudo isso, por quê? Por uma dança. Por um rito de indígenas perdidos que nem sabem mais quem são e de onde vêm e que, quando interrogados, nos respondem com histórias cuja ligação e cujo segredo já perderam (p.106).

Após embates étnicos, Artaud, homem branco, que aos olhos dos tarahumara não possui conexão com os espíritos, vai aos poucos, em meio a resistências, se aproximando do rito que tem por fim se aproximar da natureza dos espíritos. Os olhos de Artaud ilustram os objetos ritualísticos se movendo e preparando o terreno, as cruzes, as estacas, e todo o agenciamento do que estava por acontecer, os acidentes dos relevos

onde Ele reconhecia formas divinas e homens sacrificados em decoração, um *socius* se inscrevendo em uma terra que, por si só, já é escarpada e pontiaguda. Ao ver o fogo iluminando o início do anoitecer, os olhos do homem branco brilham e, assim, passa a sentir que seu esforço diante daquele solo acidentado teve seu valor. A celebração estava pronta (Artaud, 2019).

Cordeiros em libação; mulheres preparam a medicina em vasos de pedra; dez cruzeiros foram enfileiradas com espelhos pendurados; fogueira acesa no meio do círculo. São dez mestres invisíveis do peiote, entre os dez, o princípio masculino da natureza sincretizado como São Nicolas, tendo como consorte o princípio feminino, sintetizado como São Ignácio. Um dançarino com sinos de chifres e de prata oferece aos céus o Uivo de um coitote anunciando a cerimônia no exato momento do enterro do Sol. Artaud descreve a beleza sacra do preparo e comunhão do peiote, mas sem deixar de descrever o lado mais visceral de purgações que ocorriam também como parte do ritual: “peidos”, “escarros”, “mijos”. Expressões de expurgo realizados pelos sacerdotes com afinco, os mesmos que encenavam danças representantes da morte e o renascimento (Artaud, 2019).

O rito era uma cerimônia de cura destinada especificamente para Artaud, que recebia todos os aspectos dessas bênçãos. Após beber a infusão, escarrou e cuspiu fundo em um buraco que cavou, como todos haviam de fazer. As dez cruzeiros, os corações e pulmões dos bodes amarrados, o homem que dançava simulando um corpo doente, tal qual do homem branco em cena, os expurgos viscerais, os princípios masculinos e femininos da genitália do corpo pleno da terra, consagrados na forma andrógina do cacto que consumia. São os ingredientes que forjaram o nascimento do conceito do CsO. Um conceito, mais que um nome, uma expressão, uma prática, que pode nascer da arte, da performance, da dança, ou de qualquer outra expressão teritorial, envolvendo uso de

substâncias ou não. Artaud bebeu, escarrou, cuspiu e caiu em sono (Artaud, 2019).

Vale lembrar que, o colonialismo atravessa esse território em diversos aspectos, tanto no devir homem europeu etnógrafo, quanto no território já marcado pelo sincretismo cultural e religioso, entretanto, ambos são estranhos no ninho, estrangeiros em sua própria terra; um povo originário dentro de um país em um projeto nacionalista identificado com o poder dos colonizadores; e, um louco navegante de nau, itinerante de sanatórios em busca de sintonia com a periferia.

A dança do peiote abstraiu as estribeiras dos sentidos básicos de Artaud, e na sensação de não ter rédeas de seu próprio corpo, recebeu uma ablução de diversos participantes aspergindo uma mistura de álcool, peiote e milho, era o ápice do ritual. Deitado no chão, Artaud sentiu o rito baixando por cima dele, uma abóbada celeste viva, animada e humana, os gritos e movimentos do rito alimentavam uma cúpula giratória que o tomou. A despeito do todo vivenciado, da intensidade da dança e das imagens que desafiam seus sentidos, não foi pela força do espírito que Artaud encontrou o que precisava para combater a invencível hostilidade orgânica de seu corpo. Em meio às doze cruzes e ao céu noturno, ele esperava algo a ser extraído para sua própria crucificação. (Artaud, 2019).

A ponta solta deixada, a crucificação, ganha expressão em uma produção seguinte, *Para Acabar com o Julgamento de Deus*, essa escrita se relaciona com o teatro da crueldade, a assinatura de contracultura deixada por Artaud ao Teatro. Uma vez que, foi suporte para uma produção radiofônica sustentada por 4 vozes, gritos e efeitos sonoros com xilofone, gongo e tambores. A voz de Artaud também esteve presente na produção, aos trôpegos, ele mal se sustentava em pé. *Para Acabar com o Julgamento de Deus*, é um epitáfio, um urro de revolta, uma denúncia e crítica fervente. Neste texto também está presente a produção *Tutuguri, o rito do sol negro* (Artaud, 2019).

Percorremos *Os Tarahumaras* e *A Dança do Peiote*, o primeiro descreve a visceralidade de um corpo pleno de um território com seu povo, o segundo, um registro de uma experiência psicodélica como o ápice da celebração de uma etnia. Para acabar com o Juízo de Deus é a conclusão de todo esse passeio, onde Artaud faz valer tudo o que descobriu em sua viagem e sobre a própria condição de seu corpo, sobre as dores, e, a denúncia da lógica manicomial que nada acolhe seu sofrimento, inclusive há aí uma atribuição ao capitalismo como responsável por esse padecimento. Artaud não consegue combater a tirania que atravessa seus poros, mas consegue apontar e armar-se em direção ao ponto crucial de sua crucificação.

Entretanto, arma-se com o *Teatro da Crueldade*, uma técnica, uma máquina de guerra artística, revolucionária e analítica, um grito pré-verbal que desnuda o não dito, não nascido, inegendrado, mas que produz o CsO. Não por falta de motivos, essa produção contracultural foi perseguida e censurada (Dias, 2022).

Curiosamente, o texto começa com uma ácida crítica ao país que representa o novo império do mundo. Artaud teria ouvido, no dia anterior da escrita, a notícia de que dentre os exames e testes exigidos para o ingresso na escola pública nos Estados Unidos era a amostra de líquido seminal que seriam usados em experimentação sobre inseminação artificial. Artaud debocha, ironiza e enoja-se com o modo da cultura norte-americana de se enaltecer como vanguarda do progresso, esses experimentos seriam com o fim de produzir soldados, da ânsia de produzir soldados. Assim exprime Artaud (2019):

Pois é necessário produzir,

é necessário, por todos os meios de atividade humana, substituir a natureza onde
está possa ser substituída,

é necessário abrir mais espaço para a inércia humana,

é necessário ocupar os operários

é necessário criar novos campos de atividade
onde finalmente será instaurado o reino de todos
os falsos produtos manufaturados
todos os ignóbeis sucedâneos sintéticos
onde a maravilhosa natureza real não tem mais lugar
cedendo finalmente e vergonhosamente diante dos triunfantes produtos
artificiais
onde o esperma de todas as usinas de fecundação
artificial
operará milagres na produção de exércitos e navios de guerra.
Não haverá mais frutos, não haverá mais árvores,
não haverá mais plantas, farmacológicas ou não, e conseqüentemente não haverá
mais alimentos,
só produtos sintéticos até dizer chega,
entre os vapores,
entre os humores especiais da atmosfera, em eixos especiais de atmosferas
extraídas violentamente
e sinteticamente da resistência de uma natureza que da guerra só conheceu o
medo.

E viva a guerra, não é assim? (p.157).

Não é difícil relacionar este trecho do texto com a Guerra às Drogas produzida
justamente pelo império que Artaud desnuda. E não é por falta de motivos que, logo
após dar pontapés nos Estados Unidos, Artaud declama uma ode à cultura Tarahumara.
Um momento que fica claro o valor da contemplação de sua experiência etnográfica:

Diante desse povo que dá de comer aos seus cavalos, gado e burros

as últimas toneladas de morfina autêntica que ainda restam,
 substituindo-a por produtos sintéticos feitos de fumaça,
 prefiro o povo que come da própria terra o delírio do qual nasceram,
 refiro-me aos taramaras
 comendo o peiote rente ao chão
 à medida que nasce,
 que matam o sol para instaurar o reino da noite negra
 e que esmagam a cruz para que os espaços do espaço nunca mais possam
 encontrar-se e cruzar-se (Artaud, 2019, p.158).

Dentro da simbologia do Rito do Sol Negro, Artaud devaneia por entre a expressão solar dos Tarahumaras, mas concentra sua contemplação em um aspecto pré-solar, um cavalo que vem antes do cavaleiro, que carrega a força do Sol Negro (Artaud, 2019). O CsO seria uma força onde as pulsões e desejos estariam intensivas ante qualquer força inicial, direcionamento, freio ou limite, pré-solar. A partir daí, a construção de um CsO seria uma tentativa de oferecer expressão ao caos não nascido que há em nós.

Artaud encontra multiplicidade em um aspecto pré-ontológico, tritura os órgãos para forjar o CsO, diz então sobre um terceiro tempo na dubiedade no caminho do homem:

Dois caminhos estavam diante dele:

o do infinito de fora,

o do ínfimo de dentro.

E ele escolheu o ínfimo de dentro

onde basta espremer o pâncreas,

a língua,

o ânus

ou a glânde.

E deus, o próprio deus espremeu o movimento.

É deus um ser?

Se o for, é merda.

Se não o for,

não é.

Ora, ele não existe

a não ser como vazio que avança com todas as suas formas

cujas mais perfeita imagem

É o avanço de um incalculável número de piolhos. (Artaud, 2019, p.163).

Para concluir essa produção, o homem do CsO critica diretamente o etnocídio do imperialismo dos Estados Unidos para com os povos que realizam o uso do peiete, e atribui toda a ideia de crueldade ao princípio civilizatório do ocidental. É nesse momento do texto em que parece ficar claro para ele o motivo da compreensão dos tarahumaras de que o homem branco é incapaz de entrar em contato com os espíritos:

O homem, quando não é reprimido, é um animal erótico, há nele um frêmito inspirado,

uma espécie de pulsação

que produz inumeráveis animais os quais são formas que os antigos povos terrestres universalmente atribuíam a deus.

Daí surgiu o que chamaram de espírito.

Ora, esse espírito originário dos índios americanos reaparece hoje em dia sob aspectos científicos que meramente acentuam seu mórbido poder infeccioso, seu

grave estado de vício, um vício no qual pululam doenças (...)” (Artaud, 2007, p.173).

Artaud reconhece que todo peso da lógica manicomial que caiu em sua vida, tal qual um julgamento de deus, decorrente do imperialismo, etnocídio, do capitalismo, que se apropria de todas as linhas de fuga com o fim de sobrepujar as possibilidades de atualização, para organicidades ou desorganicidades. Tal como um exemplo já citado aqui, o ato de decretar repressão e punição até para o uso de drogas ainda não registradas, por meio da instalação de um panótipo que não dá margens ao novo, ao diferente, ao que é singular e originário, incluindo os povos originários. A guerra às drogas não é nada mais que uma subcategoria de toda a guerra da crueldade ocidental. Matar uma cultura é matar a “alma”, é matar o “espírito”.

A maioria das problemáticas modernas sobre as drogas está relacionada ao etnocídio promovido pelos impérios ocidentais. É sobre território, é sobre invasão de territórios, é sobre demarcar territórios, é sobre a urgência de preservar conhecimentos étnicos. E que, resgatar o valor dos psicodélicos é uma tarefa extremamente difícil, quiçá impossível, por conta de todo atraso promovido pelo apagamento de saberes ancestrais, corrompidos por um saber dissimulado que é pulverizado e instalado estruturalmente em todos os cantos como estratos sociais. Os aspectos científicos que acentuam a morbidade, tal como dito logo acima por Artaud, é a lógica científica obedecendo ao capital, uma mais-valia técnica a sugar o progresso para a biopolítica e necropolítica.

Entretanto, todo fruto desse atraso está estratificado, pisamos por esse solo rígido, mas também nos deslizamos por entre singularidades, por entre grãos que complementam e deslizam por essa estrutura rugosa de linearidade dura, cabe às ações micropolíticas que escapam às máquinas de Estado, novos agenciamentos nômades, o que pode ser entrelaçado enquanto território existencial a partir das linhas de fugas

geradas por máquinas abstratas depende dos futuros agenciamentos que surgirão para que a revolução psiquedélica seja, de fato, revolução

O uso do MDMA para o tratamento de soldados estadunidenses é um claro exemplo de que as linhas de fuga revolucionárias são descodificadas e aprisionadas para serem reutilizadas quando obedecerem ao interesse do capital. Continua sendo guerra terminando em guerra, a guerra às drogas está ficando um tanto menos mansa em alguns aspectos, está impedindo menos as pesquisas com psicodélicos para um avanço que diz respeito, inicialmente, à saúde dos soldados norte-americanos, por fim. Um dos primeiros carros alegóricos da pista do renascimento psicodélico, é a da saúde de soldados do império, o carro chefe, a frente dessa passeata, a cara desse carnaval, ainda parte do meio militar, o mesmo meio que conservou e impediu a revolução na década de sessenta. Ainda que o renascimento psicodélico promova revolução, é uma revolução que foi extorquida de seu real momento, e obviamente só se expressa após a permissão do capital. A guerra é o maior mercado, pois é a guerra que permite o acúmulo e a falta em má distribuição, seja de dinheiro ou de conhecimento.

É imprescindível, para que a revolução psiquedélica seja de fato contribuinte para a população, de fato, que novas alianças sejam feitas dentre as possibilidades que restaram do que pode surgir enquanto um território existencial. Caso contrário, perpetuaremos o mais do mesmo da biopolítica ou necropolítica.

Dartiu Xavier e Marcelo Niel (2008), em uma cartilha sobre redução de danos como prevenção ao uso indevido de drogas, reconhecem uma dimensão fundamental na problemática moderna do mal uso das drogas, se deve a uma falta cultural incapaz de simbolizar ritos de passagem, uma marca promovida pelas crises econômicas e falta de perspectivas de futuro que abrangem problemas sociais. Sendo assim, o mal uso das drogas teria uma ligação com o vazio de práticas iniciáticas que de fato inserem um

sujeito na sociedade, a marginalização como vício e mal uso é um processo de exclusão que não fornece laço social.

Artaud em sua exclusão buscou sedento por um rito periférico, em uma margem já esquecida, um saber ancestral já marcado pelo sincretismo ocidental.

3.1.6 A Inscrição dos Psiquedélicos Através dos Corpos Plenos

Após ter discorrido sobre a importância do aspecto do CsO em sua sinergia com o território, principalmente no que diz respeito ao corpo pleno da terra como uma força fundante do território, o ponto escolhido como início de deriva, seguiremos com o desenvolvimento desta problemática em direção à máquina social. Do nômade ao déspota, aquele quem se apropria incestuosamente do corpo pleno da terra e sobrecodifica a natureza (Deleuze & Guattari, 2017).

A inscrição de um código começa com a crueldade da memória desde o mais primitivo recalque originário, desde os limites que a natureza nos oferece como fonte de trauma, um terremoto, uma erupção vulcânica, maremoto, um predador perigoso, ou animal peçonhento, até os ritos iniciáticos, totens e tabus que produzem registro e códigos a guiar os hábitos. O socius investe o corpo, marca os órgãos na própria necessidade cruel de produzir registro e abstrações, privatizar significados. O corpo pleno da terra atravessa o organismo, ao passo que, por outro lado, os estratos do social agarram e distribuem as funções privadas de cada órgão do indivíduo, corpus e socius. Nenhuma mnemotécnica primeva ocorria sem suplícios, sacrifícios ou iniciações que marcam o corpo. A própria necessidade de intensa violência é o que evidencia o tamanho do esforço que há de ser feito para evitar que se pense uma nova terra, ou que se produzam linhas de fuga. Entretanto, os suplícios, mortes e castigos são desejados e

produzem algo, além do mais, o Estado também nasceu de uma temida linha de fuga de uma organização anterior (Deleuze & Guattari, 2017).

A moral se inscreve nos mínimos detalhes da necessidade de mostrar, seja o monstro a ser expiado, seja qualquer outro modo de produzir que precisa de registro, dos números da colheita até a uma tabela de planilha em um computador. É por meio desse regulamento que se implicam os postos, papéis sociais a serem desempenhados dentro da conformidade das necessidades do grupo, o caçador, o xamã, o produtor de cestos, o ferreiro, dentre outros. Mais tarde, após a codificação generalizada do déspota, privilégios abstraídos da natureza produzem as castas, o xamã e o ferreiro tornam-se sacerdotes, com títulos, tabus mais intensos revestem seus papéis, promovendo um distanciamento da real demanda do grupo para a demanda do déspota; pois ele passa a ser o próprio corpo pleno do grupo. Mais tarde, com o capital, as castas tornam-se classe. Entretanto, em meio a tantas possibilidades de se apropriar de produções, é importante sublinhar que no déspota está a maior crucialidade do Édipo, o incesto (Deleuze & Guattari, 2017).

Na compreensão de Deleuze e Guattari (2017), o incesto é impossível. Para o incesto, é um absurdo tornar-se “esposo de mãe” ou “pai de um filho da mãe”, sempre estará aquém e além de uma função. Ou até mesmo seria impossível esposar-se de irmã; retornar o percurso da filiação é ir contra o poder de associar-se, filhos produzem matrimônio, vínculos, trocas, relação, poder, dotes. Apesar de toda essa impossibilidade, a lógica perversa do déspota se apropria da fonte de associações (irmã) para depois apropriar-se da fonte material (mãe). O déspota, por crueldade, agarra as fontes de produção e dita seus novos códigos, inscreve as memórias a partir da memória de si. Assume o lugar do corpo pleno da terra, e o que dita as leis da natureza agora é o corpo pleno do déspota (Deleuze & Guattari, 2011).

É por meio do próprio absurdo do incesto que há a essa apropriação fusionaria do déspota com o território, o corpo pleno da terra enquanto fonte material e enquanto promotora de associações em meio a produção de recursos tem pujança e força geratriz independente do modo como o déspota se acopla, corta, suga e desvia esse valor. A perversidade do déspota, o seu desmentido é o próprio engano incestuoso de que o corpo pleno da terra parte diretamente de seu domínio. O mesmo absurdo se constata para as plantas de poder, sua força geratriz e potencial de criar associação, enquanto não se extinguirem, estarão passíveis e em disposição para associação. Lembrando que, até mesmo a proibição é uma forma de criar produções no entorno da planta, restrições e marcas perversas no território para canalizar outros fluxos, novos estratos. Novos mercados desviantes, proibidos, mais lucrativos.

Imagino que uma vivência que tive pode ajudar a elucidar sobre como a compreensão desses estratos sociais se relaciona com o uso das plantas. Por alguns anos tive a oportunidade de ser um *abian* em um *ilê* de *Oxóssi*, ou seja, ser membro de uma comunidade, uma casa de um *Orixá*. Trata-se do que soou quase como uma intensa experiência etnográfica que vivi, o tempo que vivenciei o *Cadomblé*, movimento decorrente de uma espiritualidade de matriz africana. Muito do que vou compartilhar agora foi adquirido por meio da tradição oral desta rica comunidade que chegou à nossa costa pela maior riqueza transmitida em navios de tráfico humano, uma cultura viva que felizmente teve sua oportunidade de continuar, apesar de todas as violências que fazem dessa cultura uma plena resistência.

Orixá quer dizer cabeça (*ori*) iluminada, são forças ancestrais divinizadas como expressão da natureza. Sendo desde homens que realmente viveram como *Xangô*, ou mesmo forças plenas da natureza, podendo até se referir a um posto, tal como *Oxossi*, o *orixá* da caça.

A prática da iniciação nessa cultura diz respeito a consagrar-se para um *orixá*, além da experiência mística de ser tomado por essa força, assumir para si um *orixá* é tal como assumir um posto dentro de um grupo, e mais que isso, um agenciamento vivo com a natureza.

Mais precisamente falaremos sobre a relação de *Oxossi* com *Ossain*, um orixá vivamente relacionado com o uso das plantas, o conhecimento delas, de seus corpos plenos e de seus códigos; substratos, paraestratos e epistratos das plantas. Muito dos registros dessa cultura são transmitidos como histórias que envolvem a relação entre os orixás, são chamadas de *itans*, é por meio deles que diremos sobre Oxossi e Ossain, sobre o devir nômade de um caçador coletor como posto fundamental de toda nossa antropologia em relação com o que representa todo o posto humano do uso técnico da flora.

O caçador experimenta, explora, um caçador há de ser prudente, muitas vezes paranoico, descobrir novas plantas e quiçá experimentá-las sem ao menos ter descoberto seus riscos, é importante pensar que a maioria das panacéias e venenos foram descobertos assim.

O técnico há de debruçar-se sobre um estudo, quem sabe até isolar-se, o devir “cientista maluco”, quase que à parte da humanidade, o técnico chega até a tornar-se um com o seu objeto de estudo, é guardião de um saber e de um grande poder, pode até tornar-se um déspota ou alimentar a sede de poder de um déspota. Pode tornar-se sacerdote, vizir de um rei, alquimista prisioneiro de uma torre, a produção de veneno pode ser uma refinada tecnologia para resolver intrigas palacianas. Além do mais, pode tornar-se xamã, curar a comunidade e amá-la em seu seio. Mas pode tornar-se classe social, médico, *Dr. Jekyll* ou *Mr. Hyde*. Pode vender-se para a indústria da farmácia, ou ser um médico comunitário e sem fronteiras.

Há um *itan* que diz que *Ossain* raptou *Oxossi*, abusou e aprisionou o caçador. Uma expressão despótica, que rapta suas associações. Mas após o reconhecimento da importância de *Ossain* pelos outros *Orixás*, o resgate de *Oxossi* ocorre, o caçador passa até a associar-se com *Ossain* sem mais correr perigo. *Ossain* é uma força dúbia e importante, como toda a natureza, como é com os próprios fármacos.

Por ter uma doutrina que valoriza a ancestralidade e o saber sobre a natureza transmitido oralmente ao longo de gerações desde o continente africano, o *candomblé* é uma fonte rica para estudos etnobotânicos. A etnobotânica é um estudo que permite resgatar o valor de um conhecimento comunitário, de um saber sobre o uso humano das plantas e do modo como elas nos organizam; é um estudo interdisciplinar que transversaliza o conhecimento da vivência horizontal com o conhecimento técnico vertical da medicina. Em meio às formas de ciência, a funcionalidade problematizada da cruel máquina ocidental associada às ciências dos povos originários, faz-se necessário resgatar esse saber afro-brasileiro, ainda mais considerando a pressão que o racismo e intolerância religiosa realiza para essa cultura (Alves, 2019).

Entre os séculos XVIII e XIX os etnosaberes eram absorvidos de sociedades não industriais para as sociedades industriais que se apropriaram desses modos de produção. Somente a partir de 1980 que a etnobotânica passou a não utilizar etnias apenas como objeto de estudo, mas também como sujeitos de pesquisa. Desde então, a prática desta ciência vem promovendo frutos que beneficiam os povos originários, na Amazônia, por exemplo, a riqueza e diversidade sociocultural da região e a debruçada relação dos indígenas para com as plantas passa a produzir um novo corpo de saber que retorna para as comunidades locais, ajudando resgatar e preservar as ancestralidades. O retorno do saber sobre as drogas, quando retoma ao território de onde parte, resgata um valor que vai além da lógica econômica, associando saberes tais como a etnofarmacologia, que

descobre usos de medicinais locais, novas descobertas sobre plantas alimentícias convencionais como a mandioca e também de usos não-convencionais cada vez mais populares, e também novos saberes sobre o uso de enteógenos como a ayahuasca, que já disseminou-se globalmente, além disso, conhecimentos sobre defumações ou preparos de banhos utilizados no Candomblé e Umbanda (Alves, 2019).

Um outro avanço da etnofarmacologia que o Brasil desfruta se deve ao uso fitoterápico do saber medicinal, do uso de plantas tradicionais para o SUS, a resolução RDC número 10 de 2010, dispõe sobre a notificação de drogas vegetais junto à ANVISA que leva em consideração a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), ambas aprovadas para o SUS em 2006 (Ministério da Saúde, 2010).

É importante associar a essa discussão sobre o papel da etnobotânica, também como uma produção de um saber sociocultural sobre o uso de drogas, que pode ajudar a preencher a lacuna de nosso conhecimento ritualístico sobre o valor do uso das drogas com o seu papel iniciático e cultural.

Na expressão de um canto iorubá dedicado a Ossain e as folhas, temos a seguinte tradução:

Òsányìn wá fun mi, Í'àse o.

Mé dà se.

Òsányìn mé dà se.

Ossain,

Não faço nada sozinho.

Ó senhor das folhas,

ó Pai Aròni, não faço nada sozinho.

Venha me dar,

ó senhor das folhas, venha me dar axé.

Ossain, venha me dar axé

Não faço nada sozinho.

Ossain, não faço nada sozinho.

(Sálami, 1991, p.58).

Somente Ossain conhece todos os segredos das folhas, pois ele detém o axé que desperta o sangue verde delas e o *ofô*, o nome que desperta o poder de cada planta. Esta cantiga demonstra o nível de importância de Ossain para o Candomblé, sem folha não há axé, sem folha não há nada, não há Candomblé. Nada se faz sozinho, não há comunidade sem o saber das folhas, esta é a expressão que sustenta a estratégia farmacológica (B). É urgente o enfrentamento da decadência da crueldade vinda do ocidente, reafirmar fluxos estancados pela mais-valia sugada da sabedoria do território para o capital. O próprio conhecimento cultural, da força que é cultuada como *Ossain*, demonstra uma tecnologia muito mais rica que a tão clamada modernidade vinda da crueldade, é uma tecnologia preciosa pois integra a dualidade dos fármacos, *Ossain* é dúbio, porém, poderoso e fundamental para a vida. É uma tecnologia litúrgica, mas não comete a ignorância de declarar guerra contra uma força da natureza, tal como fazem as “evoluídas” armas de nossa crueldade.

Oxossi é o nômade, a curiosidade do biólogo de campo, do cartógrafo, um lembrete da prudência da arte de desbravar, nunca se distancia da realidade viva do território.

Retomemos então ao déspota, o perverso que confisca a caça e as colheitas. Como ele dá as caras em meio às plantas, medicinas e venenos?

O xamã traz o fogo dos céus para a terra, eleva-se em êxtase e produz espirituosidade para a comunidade, um mediador de fluxos, mas, pode tomar a via de um déspota, e abusar de suas filiações e associações, esquecer do respeito à terra em que pisa. Vamos

acompanhar essa lógica utilizando o exemplo do uso xamânico da cannabis passando a ser utilizada de modo despótico em um momento caloroso da história antiga.

Na antiguidade, a cannabis era utilizada ritualisticamente para diversos fins sociais, Heródoto, historiador grego, registra o uso de cannabis pelos Citas, antigo povo do Oriente Médio e da Ásia, que defumavam a erva em uma tenda para um rito fúnebre destinado os reis que faleciam, uma espécie de sauna psiquedélica como velório real, o embriagamento produzido promovia a comunicação com os mortos, o fim também era purificar os vivos do contato com a morte (Fonseca & Silva, 2021).

O Imperador Shen Nieng, há 4700, produziu um grande tratado sobre o uso de plantas, o *Pen Tsao*, o primeiro registro sobre a maconha, que neste momento histórico era utilizada para o tratamento de apatia e reumatismo; é curioso um Imperador produzindo um papel de curador para um povo; Shen Nieng quer dizer Divino Agricultor, era herói e governador, conhecido como Imperador Vermelho, um exemplo de que o poder nem sempre faz um déspota (Fonseca & Silva, 2021).

Os povos originários da Amazônia também utilizam a maconha com fim ritualístico. Enfim, podemos empilhar diversos exemplos, o uso de uma planta como a cannabis com o fim de produzir êxtase místico e o contato com os espíritos são apenas poucos exemplos de uso de uma tradição humana global que data de 10 a 15 mil anos. Quanto aos usos despóticos temos o exemplo do Velho da Montanha, Hassan Ibn-Sabbah, líder dos Hashashin, uma seita esotérica de assassinos (temos aí neste grupo a origem dessa palavra), a sociedade secreta de Alamut. As histórias de recrutamento para a seita dizem sobre sequestros de jovens de 12 a 20 anos que são adormecidos com uma bebida à base de cannabis e acordam em um harém paradisíaco chamado “O Jardim das Delícias”, desmaiados novamente e sem saber a localização deste espaço, só conseguem acesso novamente após cumprir tarefas para a seita, muitas delas envolvendo assassinatos. É

provável que a Ordem dos Assassinos seja um marco originário do fanatismo religioso do islamismo (Fonseca & Silva, 2021).

O Haxixe, extrato da maconha, também está associado aos Hashashin. O poder da seita cresceu e ganhou forte estrutura após a tomada da fortaleza de Alamut no sul do Mar Cáspio, o poder de um déspota que conhecia o segredo de plantas psicotrópicas e venenos veio à decadência após a invasão dos mongóis. Gengis Khan, o déspota que derruba outro, passa a proibir rigorosamente o uso da maconha. Historiadores ponderam que o uso da maconha não possui o potencial de estimular tamanha violência, a Cannabis era apenas uma das plantas utilizada pelos Hashashin e condicionava o momento iniciático dos membros. Apesar disso, este uso despótico da planta não representa a miríade de todos os outros usos possíveis por todas as culturas. O entorno desta seita fundada, é um exemplo de uma técnica abusiva de poder com um uso de uma planta como ferramenta; há de se considerar também, que a proibição de Gengis Khan é abusiva também, pois sufoca toda uma etnobotânica e promove etnocídio em um todo de uma cultura por conta de criminosos que não representam um povo em sua totalidade. Por fim, o mal uso de um medicamento ou de um veneno não representa todas as outras miríades de usos possíveis (Fonseca & Silva, 2021).

A realidade que vivemos em genocídios cotidianos nas favelas do Brasil e a punição dada a essas comunidades por conta do uso e do tráfico de drogas é muito similar a esses abusos despóticos do passado.

Divagamos em deriva partindo do CsO por entre o corpo pleno da terra, passamos pela máquina social primitiva que inscreve nosso corpo, chegamos ao nomadismo sufocado pelo déspota que se apropria da ordem da terra sobrecodificando-a, e agora atingiremos o corpo pleno do capital, que cerceará todas as possibilidades de atualização, a descodificação generalizada dos fluxos, um panóptico algorítmico, um

limite sempre aquém e além de si mesmo, se um limite está sempre pronto a se atualizar ele passa imperceptível por entre todas as coisas (Deleuze & Guattari, 2017).

Segundo Carneiro (2005 apud ARAUJO e COSTA, 2012), o termo droga vem do Holandês antigo *droog*, que era utilizado para nomear as folhas secas, estocadas para a manipulação e produção de fármacos. Mas por que holandês? Estamos falando do grande poder marítimo sobre o comércio mercantilista, da Companhia das Índias Ocidentais. E Por que folhas secas? para facilitar o transporte sem estragar o produto. O mercantilismo produzia ouro aos reinos, os produtos precisam ser codificados, por que não nomear todos os produtos farmacológicos de todas as terras com um único nome? Para sustentar uma bússola que espalha crueldade aos quatro cantos do mundo. Toda vez que dizemos droga, dizemos sobre um mercado global, folhas secas estocadas em navios.

Ademais, cada povo tem um nome para as plantas, cada povo tem seu *ofó*. Por que secar o sangue verde das plantas, sugar o seu poder e entupir navios com folhas secas? Etnocídio produzindo ouro. A etnobotânica luta para devolver o *ofó* às plantas, o nome “droga” está poluído como sujas cédulas. O colonialismo nos faz gritar por uma lógica decolonial.

O decolonialismo é um movimento acadêmico, político e social que busca desafiar e superar a dominação colonial que persiste nas sociedades contemporâneas, especialmente nas regiões anteriormente colonizadas. O objetivo principal é desafiar a forma como o conhecimento é produzido e utilizado, questionando a visão eurocêntrica da história, cultura, política e economia, bem como a hierarquia entre os diferentes povos e culturas. Segundo Mignolo (2011), o decolonialismo é "uma prática crítica que busca dismantelar as estruturas de poder colonial e suas narrativas epistêmicas".

Vamos seguir com esta deriva, ainda pelos mares, precisamos tocar os eixos

arborescentes do colonialismo que se disseminaram por entre as rotas marítimas. Vamos, logo após, deslanchar no neocolonialismo que abre alas ao capitalismo em sua máxima potência, com um império onde o Sol não se põe. Atracamos nossa nau na famigerada Guerra do Ópio.

A Inglaterra vendia ópio para China de 1729 até 1832, passando de apenas 200 caixas neste primeiro ano até 23.570 em 1832. O uso crescente do ópio cria cenários sociais e urbanos problemáticos afetando diversas classes. O império sofreu grande choque pelo uso abusivo de ópio. A Companhia das Índias Orientais Inglesa vendia o ópio da colônia que formou na Índia, a tentativa do imperador de restringir e proibir o uso gerou uma forte tensão diplomática com a Inglaterra, isso causou o início das guerras do ópio em 1839 após a proibição do comércio pelo Imperador Daoguang em 1839. Considerando esse contexto, o conflito diplomático produzia indagações da China quanto à hipocrisia inglesa de comercializar o ópio, mas de não permitir o uso dentro de suas próprias terras, um detalhe importante a se considerar é que o ópio vendido para a China era refinado, ou seja, com efeito mais potente (Spence, 1996).

O cenário de problema urbano envolvendo o uso de drogas de modo alastrado como calamidade pública teve seu início nesse momento histórico, na linha que liga as “ópiolândias chinesas” às “cracolândias” existem elementos instituídos que vibram em ressonância, o etnocídio acaba por obscurecer os usos medicinais e tradicionais das plantas. Na crueldade ocidental etnocida temos também, o caso do uso tradicional da folha de coca que sofreu por conta da repressão à cocaína e seu uso refinado pelo mercado, o crack. O uso do ópio que era comum no oriente, onde não se produzia esse tipo de cenário calamitoso, o autor do agenciamento de caos urbano foi a Inglaterra, o do uso do crack, os Estados Unidos, impérios do despotismo capitalista.

Além disso, o processo industrial e químico do refino que potencializa a substância.

O grande problema é a máquina descodificadora do capital neocolonial, o uso comedido pelo saber tradicional etnobotânico não produz lucro para os impérios, refinar e potencializar a droga, artificializar e envenenar a flora alheia é um ato proposital de produzir vício. O crack e o ópio refinado foram maquinados para causar vício com o fim de injetar capital e sugar a alma de culturas e saberes tradicionais, etnocídio em prol do valor de um capital imperial a ser injetado, para tanto, é preciso matar a potência cultural que existe na colônia, subtrair fluxos e dividir para conquistar.

Aí está a mais-valia de um conhecimento técnico, o saber tradicional é propositalmente desvalorizado por uma subversão e corrupção da vitalidade do corpo pleno da terra criados pela indústria. Para cada produto industrial temos várias toxicidades acopladas. Não somente no uso de substâncias psicotrópicas, mas em todos os produtos, temos o alimento industrializado ultraprocessado danoso, o CFC (Clorofluorcarboneto) que foi jogado na camada de ozônio por desodorantes, os agrotóxicos nos alimentos. Um dos maiores problemas do capitalismo é retirar o valor técnico inerente dos produtos e ferramentas, uma vez que passa a obedecer somente ao princípio da lucratividade. Nem mesmo a maconha escapa dessa lógica, segundo o relatório mundial de drogas (United Nations Office on Drugs and Crime, 2021), a maconha disposta para o consumo de 2019 até os dias de hoje é quatro vezes mais forte que as de 1995.

Mas como a proibição das drogas está tão ligada ao mercado e seus trâmites? Um dos maiores desejos de frear a economia inglesa era dos Estados Unidos, que convoca então a Convenção de Haia em 1912 liderando um novo discurso moral contra a legalidade do ópio. A partir daí, uma necessidade a ser cumprida desde a revolução industrial, a de proibir drogas que afetassem um regime de mais de 12 horas de trabalho, se faz marcante em diversas outras convenções. A Convenção Única sobre

Entorpecentes de 1961, o Convênio sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971 e a Convenção das Nações Unidas Contra o Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas de 1988. Quando o assunto é Brasil, esta confluência reflete na Consolidação das Leis Penais de 1932, a terminologia de substâncias venenosas passa a ser substituída por substâncias entorpecentes e a privação de liberdade para o tráfico passa a ser de 1 a 5 anos. Apesar do discurso moral marcado no proibicionismo norte americano, o Brasil teve uma predominância de um ideal sanitário para justificar a proibição, foi o segundo país a legislar sobre a questão e foi o pioneiro na proibição da cannabis, esta última proibição foi um movimento marcadamente racista, em um jornal da época de Vargas intitula “o veneno africano”, uma vez que a planta chegou ao Brasil por meio de sementes trazidas pela população africana em navios de escravos (Fonseca e Silva, 2021).

Segundo Escohotado (2021), a predominância do nome entorpecente ou narcóticos dentro das políticas morais de controle não faz sentido e carece de critérios técnicos para legislar sobre as drogas a serem proibidas. A palavra narcótico vem de *narkoun*, do grego, que significa adormecer, e entorpecente vem do francês, *estupéfiants*, que traz a mesma conotação. A generalização de todas as drogas para esse nome é justamente um atropelo técnico para legislar sem embasamento teórico. Entretanto, considerando o contexto referido anteriormente sobre a revolução industrial, faz sentido que a proibição esteja ligada a um efeito que atrapalhe uma jornada excessiva de trabalho.

A estratégia de controle da guerra às drogas promove mais mortalidade que as substâncias propriamente ditas. O modelo sanitário brasileiro passa a tornar-se um modelo bélico após o golpe de Estado de 1964, a guerra acaba sendo uma política de criação de um inimigo interno, nada além de uma estratégia de exclusão, ou seja, de criação de capital (Fonseca e Silva, 2021).

Este é o cenário básico do território que define os agenciamentos que envolvem o uso de psicotrópicos e psicodélicos, mais tarde aprofundaremos sobre como se deu a proibição, mais especificamente sobre os psiquedélicos, na década de 60.

A importância desta primeira deriva do nômade ao capitalista teve sua importância para em breve refletirmos sobre como os psiquedélicos, ou qualquer outra ferramenta promotora de êxtase, podem promover linhas de fuga para atualizar toda essa história.

3.1.7 Micélios Rizomáticos

Para retomar a intensidade do corpo pleno da terra em meio a tantos estratos, mergulharemos em mais um passeio nos mistérios da terra, um passeio que constitui um CsO em plenitude de potência nômade.

O passeio da vez é de Merlin Sheldrake (2021), um apaixonado micologista formado em Havard e doutor em ecologia na Universidade de Cambridge, em seu doutorado realizou uma pesquisa como biólogo de campo em uma reserva ambiental no Panamá, onde estudou redes fúngicas subterrâneas. Em seu livro *A trama da vida*, deixa uma dedicatória: “Com gratidão aos fungos, pelo aprendizado”. O título da introdução é uma pergunta cuja resposta toca o devir de seu passeio: Como é ser um fungo? Merlin era apaixonado pelo mundo invisível desde criança, e mesmo após um doutorado ainda possui infinitas questões sobre o reino fungi.

Fundamentais e ansiosos por conexão, seu ritmo exploratório ainda é alienígena para nós, 90% de suas espécies ainda não foram descritas, até hoje novos ecossistemas são constantemente atualizados pelos fungos. São seres em constante nomadismo, percorrem todos os cenários, por ano, os fungos produzem 50 megatoneladas de esporos pelos ares, respiramos esporos o tempo todo. Seu ímpeto exploratório se deve a uma de

suas estruturas fundamentais, os micélios, similares às raízes das plantas, no entanto, com um incrível potencial de crescimento, reconhecimento de área e exploração, por eles passam impulsos elétricos similares aos impulsos nervosos (Sheldrake, 2021).

Deleuze e Guattari (2011a), propuseram o conceitualizaram um elemento da natureza: o rizoma, um tipo de caule de tubérculos. O modo de expansão desse caule, que se dissemina horizontalmente seguindo o solo, criando uma rede expansiva, se torna, para a esquizoanálise, a expressão da transversalidade que se ramifica e se agencia em múltiplas direções. O rizoma é um sistema de conexões e relações que se estendem horizontalmente, sem uma estrutura centralizada ou arborizada. Essa multiplicidade de conexões e linhas de fuga não possui um centro ou ponto fixo. Essa abordagem de pensamento não linear é frequentemente aplicada na análise cultural e social, mas, também pode ser usada para entender a experiência psiquedélica.

Os micélios de um fungo também funcionam como uma analogia para ilustrar o conceito de rizoma.

São as estruturas subterrâneas dos fungos, que se ramificam em muitas direções e se conectam a outras plantas e organismos. Não possuem um centro ou uma hierarquia definida, mas formam um sistema de relações e conexões extensivas (Stamets, 2005).

Assim como o rizoma, os micélios formam um sistema descentralizado. Não há uma estrutura fixa definida, mas sim um fluxo contínuo de relações e associações que se adaptam e evoluem ao longo do tempo.

A abordagem não-linear e descentralizada da esquizoanálise e do conceito de rizoma podem fornecer novas formas de pensar e agir em um mundo complexo e interconectado.

A experiência psicodélica é caracterizada por uma dissolução temporária das fronteiras entre o “eu” e o mundo, entretanto, o acesso da natureza como um processo

esquízo não se trata de uma experiência marcada por barreiras que constroem um “eu” final. Durante essa experiência, a rede neural padrão, responsável pela autorreferência e pelo processamento de informações do mundo exterior, é temporariamente desativada, permitindo que outras redes neurais possam se comunicar livremente (Carhart-Harris & Friston, 2019). Isso pode levar a uma "entropia aumentada" no cérebro, ou seja, maior diversidade e conectividade entre regiões cerebrais (Carhart-Harris et al., 2014).

Assim, a experiência psiquedélica pode ser vista como uma espécie de produção rizomática, em que as conexões entre regiões cerebrais são multiplicadas e as fronteiras temporariamente dissolvidas. Por fim, com ou sem psiquedélico, não há fronteira entre “eu” e mundo, nós somos o território. Além do mais, essa reflexão sobre a conectividade dos fluxos cerebrais não é uma tentativa de reduzir a experiência psiquedélica ao cérebro. O objetivo aqui não é nos isolarmos à funcionalidade de um órgão como ponto de partida ou localização, mas compreender o corpo sem órgãos como um nódulo que perpassa diversos fluxos sempre interconectado com agenciamentos. Há estrutura, há esqueleto nos órgãos, mas um CsO sempre está a pulsar e atravessar as bases funcionais.

Sheldrake (2021), ressalta e frisa que a nível molecular os fungos são mais parecidos conosco que as plantas, principalmente no aspecto de potencial metabólico, porém muito mais potentes, algumas espécies possuem inclusive o poder de metabolizar a lignina (estrutura molecular mais rígida das plantas) e até mesmo a radiação. Não por falta de motivos, essa similaridade metabólica é uma fonte de descobertas farmacológicas constante para nós, existe muito conhecimento etnobotânico sobre esses usos a serem descobertos, a descoberta da penicilina como tratamento antibiótico foi apenas um arranhão científico dentro do que pode ser descoberto que ainda assim revolucionou a medicina.

A farmacologia fúngica inovou o transplante de órgãos, a produção de antivirais,

anticancerígenos. Os fungos são responsáveis por doenças e pelas maiores pragas na agricultura, entretanto, a tecnologia fúngica pode nos ajudar a reverter desastres ambientais que ameaçam nosso futuro, tais como o colapso ambiental que as colônias de abelhas sofrem atualmente, o enorme potencial do apetite metabólico dos fungos pode ajudar a quebrar poluentes de vazamento de óleos. Também podem filtrar metais pesados de água e degradar toxinas. Além disso, temos a micromanufatura, que pode produzir tecidos e materiais de construção que substituem o plástico e o couro. Os fungos radiotolerantes prometem a inovação com biomateriais que resistem à radiação. Quando o assunto é renascimento psiquedélico, não podemos deixar de lado o potencial a ser estudado da psilocibina ou do LSD, que foi sintetizado a partir da ergotina, composto fúngico. Entretanto, isso ainda é apenas o pico de um iceberg a ser descoberto. O potencial de descobertas neurofarmacológicas é vasto (Sheldrake, 2021).

Há muito nos estratos do corpo pleno da terra a ser descoberto na micologia. Sheldrake (2021) em uma incursão científica como biólogo de campo em uma reserva do Panamá estava imerso em uma pesquisa de uma planta, a *Vorya*, que não realiza fotossíntese por conta de uma associação fúngica que ainda é misteriosa para a ciência. Para tanto, encontra um novo modo de ver este mistério fúngico por meio de uma inscrição que fez em um estudo clínico com LSD. Os pesquisadores deste ensaio clínico tinham o objetivo de investigar o efeito do LSD no potencial de resolução de problemas de cientistas.

O estudo é parte do movimento da renascença psiquedélica que busca compreender o potencial inexplorado dessas substâncias. Esta pesquisa, em si, intencionava promover descobertas sobre o potencial de um “inconsciente profissional”, por meio do incentivo de novas perspectivas de ângulos que a experiência psiquedélica pode promover. Por meio da divulgação de cartazes em departamentos científicos, um grupo de jovens,

incluindo Sheldrake, foram selecionados para o ensaio. Ele descreveu a iniciativa como corajosa, pois costuma haver barreiras em avanços científicos criativos em qualquer lugar, ainda mais em um ensaio clínico em hospital. Curiosamente o objetivo não visava nenhuma “cura”, não procurava aplacar sintomas, nem nada do tipo, apenas oferecer ajuda para pessoas que obtinham perguntas científicas significativas para responder, é um ensaio muito sagaz, pois além de produzir descobertas científicas com os resultados imediatos da pesquisa, também objetiva promover descobertas científicas para os participantes (Sheldrake, 2021).

Isso é um sinal de que o avanço da ciência psiquedélica não se reduz somente ao campo da saúde. O cuidado dos pesquisadores foi rigoroso, atentaram-se a todos os aspectos do *drug-set-setting*, investiram na construção de um ambiente à parte com ilustrações e sons ambientes que isolavam o cenário hospitalar; um aspecto importantíssimo que caracteriza a qualidade de uma experiência psicodélica, o setting, a ambientação. Certificaram-se do horário exato do consumo, observaram se a quantidade exata da substância foi consumida, e retiraram amostras de sangue ao longo da pesquisa; medidas importantes no aspecto *drug*, do agenciamento *drug-set-setting*, o controle da substância. Além disso tiveram um cuidado com uma anamnese profunda e acompanhamento psicológico, baterias de testes psicométricos, avaliações de personalidade, também reforçaram as intenções do que é buscado por cada pesquisador na experiência; cuidados relativos ao que consiste ao preparo da disposição do participante, o dito *set*, do *drug-set-setting* (Sheldrake, 2021).

Pois, então, Sheldrake (2021), busca uma solução fúngica para um problema fúngico. A narrativa de sua experiência revela o devir de um biólogo de campo que atinge um devir fungo, um excelente modo de encerrar um capítulo que é uma pergunta sobre uma ontologia fúngica. Não é somente o efeito de uma substância, é um agenciamento

meticuloso com combustível em excesso, a paixão de um entusiasta por um mistério da natureza.

Três horas depois, quando Sheldrake (2021) atinge uma elevação, a enfermeira assistente relembra sutilmente de seu objetivo, do problema relacionado a seu trabalho, a questão sobre a *Vorya*, a flor que ascende em meio a rede fúngica como um lótus sob um pântano, uma flor asceta que nem há de realizar fotossíntese. O nó de uma pergunta científica, um Arquimedes imerso em busca de um efeito eureka. Merlin percebe-se imerso no solo, e, expandindo sensorialmente, mergulhando em êxtase exploratório, no interior de um corpo pleno terrestre. Ele se vê entre micélios se atropelando em choque com todo o restante do que um ecossistema pode promover, animais pastando, raízes se degladiando, um velho-oeste em busca e sobrevivência. Seria a *Vorya* um parasita? Um bandoleiro do Velho Oeste? Como ela acessa esse banco de energia sem fotossíntese? Descreve o solo como um intestino externo sem horizontes, como se a terra gritasse como um CsO. digestão e detritos em todos os lados, bactérias surfando em ondas elétrica, estradas subterrâneas, tecnologias químicas climatizadoras, uma cidade!

Em meio ao caos, Sheldrake (2021) se sente tomado por um local seguro, sente-se como a hifa de um fungo procurando abrigo, será que os fungos no entorno da *Vorya* procuram somente abrigo e proteção? Ele encontrou uma forte hipótese, algo que não encontraria senão por meio de um devir fúngico. Não foi somente um lapso de um modo de ver diferente; esta experiência conferiu um marco que mudou completamente o seu modo de ver os fungos, a experiência não produziu somente uma hipótese promissora, produziu um novo cientista. Merlin costumava compreender os fungos com diagramas mecânicos, mas ele descobriu algo a mais com sua nova ótica, ele reconheceu que possui imaginação, que pode desbravar para além de agenciamentos rígidos.

O cartógrafo pode até partir de diagramas, mas, somente encontra algo novo

quando entra em deriva. Merlin Sheldrake(2021) passou a desejar que os fungos o tirassem de seus padrões de pensamento, de fato passa a reconhecer que o pensamento vem do fora que o território proporciona. De fato, Merlin se mostra em seu passeio, e em meio as reflexões anteriores e posteriores à experiência, como um verdadeiro cartógrafo. Ele já estava cansado do movimento padronizado de seus colegas biólogos de campo na reserva ambiental que estava imerso. Em suas reflexões, apresenta fortes críticas à ciência positiva, a ciência sem emoção e sem vida:

No meio científico, a imaginação é conhecida como especulação e tratada com certa desconfiança – nas publicações, costuma ser acompanhada de uma advertência obrigatória. Parte da redação de uma pesquisa consiste em limpá-la de voos fantasiosos, de conversa fiada e dos milhares de tentativas e erros que dão origem até mesmo às menores descobertas. Nem todo mundo que lê uma pesquisa quer atravessar muito espalhafato. Ainda, os cientistas precisam parecer confiáveis. Entre sorrateiramente nos bastidores da ciência e talvez você não encontre as pessoas em sua melhor aparência. Mesmo nos bastidores, nas reflexões noturnas que compartilhei com colegas, era incomum entrar em detalhes de como havíamos imaginado – de modo acidental ou deliberado – os organismos que estudamos, fossem eles peixes, bromélias, cipós, fungos ou bactérias. Havia algo embaraçoso em admitir que o emaranhado de nossas conjecturas, fantasias e metáforas sem fundamento pudesse ter ajudado a moldar nossa pesquisa. Apesar disso, a imaginação faz parte da atividade cotidiana de pesquisa. A ciência não é um exercício de racionalidade a sangue frio. Os cientistas são – e sempre foram – emocionais, criativos, intuitivos, seres humanos inteiros, lançando perguntas sobre um mundo que não foi feito para ser catalogado e sistematizado. Sempre que eu perguntava o que esses fungos faziam

e elaborava estudos para tentar entender seu comportamento, precisava imaginá-los. (Sheldrake, 2021).

Deleuze e Guattari (2010), atribuem a potência da ciência enquanto produtora de funções, pontos exatos e identificáveis de uma lógica cartesiana, entretanto, reconhecem que, se associada à filosofia, produtora de conceitos, e, se posta em composição com um pensamento artístico, produtor de afecções, a força da descoberta só tende a ganhar. Sheldrake (2021) forja um novo modo performático, artístico e vivo de se pesquisar, conceitua e questiona, sem perder rigor algum enquanto pesquisador. Vale ressaltar também que, até mesmo na precisão cartesiana há escolha estética.

É com este espírito que essa escrita pretende se expressar. Como uma produção cartográfica disposta a enfrentar a geologia do território com seus estratos. Este foi o último passeio por este capítulo que busca construir minimamente um substrato para poder apoiar os passos na complexidade do território psiquedélico. A leitura de *A trama da Vida* caiu como luva para alimentar minha postura nesta pesquisa. Mergulhar no fundo da terra foi de extrema importância, por entre o corpo pleno da terra, por entre as artimanhas do corpo pleno despótico e por entre os algoritmos do corpo pleno do capital. Resta agora reposicionar nomadismos em desertos por entre as densas florestas da psicodelia.

Este capítulo teve como um fim entrar em contato com a materialidade territorial da dimensão do que pode a experiência psiquedélica. Para Deleuze e Guattari (2011b), a ideia de matéria não quer dizer sobre uma substância formada, mas sim sobre uma virtualidade potente que confere uma função diagramática, é basicamente tudo o que atravessa como função de força o corpo pleno, a zona de indeterminação, ou melhor, o plano de consistência do território. Esse modo de compreender virtualidade não se trata de algo fantasmático, mas de algo imanente, algo positivo, postulável, o plano de

consistência está para além ou em uma relação dual com os estratos, ele coexiste e parte também da estratificação.

O convite a ser feito aqui é compreender as relações corporais que sustentam as experiências psiquedélicas e os regimes de signos que conferem expressão a esses conteúdos de modo diagramático, como vetores de forças em constante choque, forças que partem de todas as singularidades em relação e até das singularidades que partem do fora. A subjetividade atrai todas as formas de espontaneidade e receptividade, e do espontâneo e receptivo pode-se encontrar algo para além das subjetivações e significações. Numa geologia dos estratos, esse algo está inclusive por entre a própria pressão da subjetivação e das significações.

Por entre as máquinas que produzem o conteúdo das corporeidades há também as máquinas abstratas, produtoras de virtualidades, de desterritorializações e linhas de fuga. A máquina abstrata está imersa no próprio território, para cada máquina social produtora de estratos existe uma potência de máquina de guerra, capaz de desviar o curso da história, porém é preciso uma postura de ética hacker para com a própria decodificação do capitalismo, o próprio estado pode se apropriar e traduzir a seu bel prazer as forças que podem trazer mudança realmente significativa.

Lembrando que, os experimentos com MDMA estão inicialmente sendo feitos em prol do tratamento de militares, sendo que a própria força militar e policial é o que lutou para a guerra às drogas. Mas o tropeço não está somente nas mãos do déspota, a produção da contracultura *new age* atua como um movimento profético, como nômades de guerra, ainda que uma guerra de paz. Partem pelo deserto do Arizona em busca de peiote, o maná de Moisés no deserto, hippies na terra prometida dos indígenas. A contracultura dos anos 60 teve suas perdas de freio, seus devires loucos, líderes de seitas, Jim Morrison se masturbando no palco, abusos sexuais, crenças fervorosas em

panaceias, overdoses. Entretanto, para cada revolução, seus Marqueses de Sade. É por conta dessas dualidades do poder que cai bem a pragmática esquizoanalítica.

A materialidade territorial carrega em cada *quantum* de cada partícula um componente diagramático, é aí que entra o inegendrado, se trata de matérias não formadas que partem da própria relação física, espontaneidades e receptividades, forças.

Esse aspecto gerativo por meio do choque transversal entre as diferenciações é o grande trunfo da esquizoanálise, é uma postura que nos dispõe pelo que surge no território como algo a se utilizar, a se reciclar, antes mesmo de qualquer mapa ou instrução; é aí que está o potencial desbravador da cartografia. As máquinas abstratas efetuam, estão sempre a efetuar em cada parte, é por isso que a postura da esquizoanálise abraça todos estes componentes do território por meio do componente maquínico, ou seja, o que importa eticamente no acesso dessas potências está na produção, no *modus operandi* do que é produzido, a desterritorialização tem o compromisso de retomar ao que enuncia as matérias de expressão e vasculha as matérias de conteúdo.

Quem sabe o cientista não precisa de um pouco dos olhos do animista? O cientista não há de se afastar do território. Todo biólogo é um biólogo de campo. Seja lá qual for o destino das inovações do renascimento psiquedélico, se faz imperativo o conhecimento etnobotânico de modo transversal, pois os maiores danos que tivemos com as drogas, ocorreu por meio das barreiras do colonialismo acopladas à materialidade territorial. No êxtase de cada xamã há uma sabedoria plena de uma máquina abstrata dançante, um poder espiritual que pode chegar a ser mais pragmático, no fim das contas, que um sacerdote em seus dogmas ou um cientista estratificado em uma pomposidade positivista.

Augusto Comte, com toda sua arrogância ocidental, produz fantasmas de concreto enquanto acreditava produzir pilares fundamentais, armadilha do futurismo. O

positivismo estratifica em cada fonte de positividade virtual, alia-se facilmente ao déspota que depende de seus estratos. Não há uma evolução linear de degraus entre o xamã e o cientista, entre o alquimista e o químico. A pedra filosofal no interior do território é a própria máquina abstrata por entre os estratos que transmuta o corpo sem órgão dos metais. O substrato produz materialidade, e a materialidade se faz em virtualidade. Em diante, vamos nos aproximar do gargalo do Diagrama de Foucault, buscando imitar um alquimista que contemplava a rolha que sela o cadinho alquímico. Neste capítulo visitamos o interior da terra. O substrato da experiência psicodélica é o próprio corpo pleno da terra.

3.2 Paraestratos No Território Psíquedélico

Dentre todo processo territorial dos estratos, estratificações e desestratificações, é importante considerar o papel dos códigos com dinamicidade, podemos compreendê-los como paraestratos, articulações que circulam os agenciamentos. Entre toda uma multiplicidade de escopos para se compreender o agenciamento dos códigos, seja nas leis da física, no código genético ou mesmo nas leis e linguagens, há sempre fluxos, circunstâncias, codificações, traduções, sobrecodificações, descodificação generalizada dos fluxos. São vários os nomes, inclusive para o apropriado, proibido, para o barrado, não ditos por excesso de nomes e leis, repressões e extrações de mais-valia.

Os nomes criam sulcos, moldam, cavam e corroem o território e as relações. Cada cultura em seu fluxo nota com suas nomenclaturas e regras as suas plantas, ainda que, no fim das contas, tudo parta de acontecimentos, homem que domestica planta, planta que domestica homem, gato-catnip, abelha-pólen, quem espalha quem? Quem domina quem? Parte do agenciamento do acontecimento, conhecendo cada detalhe das

moléculas e molecularidades ou não, o nome pode inclusive sufocar o acontecimento, nomear pode ser matar. Nomes são leis, placas de pare, ordens, mandatos.

Se pensarmos as proibições das drogas como uma linha que traduz novos códigos sociais de relações de produções, ela passa a gerar novos moldes do que é possível segundo as leis. Entretanto, é cada vez mais comum o surgimento de novas drogas que driblam o poder de captura das leis; esse movimento anseia por surgir como uma novidade já pronta para cair em imprudência de uso, pois deve corresponder a um marketing ilegal imediato e apelativo, é preciso ser vendido logo, antes que também seja proibido por leis vindouras. O capital ilegal cria os maiores mercados e, não se interessa em produzir bem-estar, boa saúde, boas relações e bons modos de uso com as drogas. Ou seja, a proibição não freia a produção de drogas, ela acelera e contribui com produtos cada vez mais refinados e nescivos. Quem mais precisa do discurso anti-drogas são os traficantes mais modernos que acompanham na ponta da linha o fluxo do capital.

Tomemos como exemplo a problemática das ditas novas substâncias psicoativas (NPS, *New Psychoactive Substances*). Esta nomenclatura circunscreve mais sobre um movimento de mercado que qualquer outro recorte, é uma terminologia ampla que não define exatamente um tipo de substância, são descodificações generalizadas de fluxos, novidades, desde drogas sintetizadas em laboratório que buscam efeitos similares das drogas ilícitas usuais, até substâncias naturais que ainda não fazem parte do cotidiano de uso branco e ocidental, normalmente, é um esforço incessante por atualizar algo novo ao mercado. O novo seria tão chamativo justamente por não ter sido ainda proibido. Abrindo vazão para as *smartshops* que vendem *smartdrugs*, promovendo o *legal high*, nada mais que nomes de *marketing*, nomes atrativos ao mercado, que utilizam diversas estratégias com o fim de burlar os limites da lei, enquanto uma droga é proibida, deriva-se outra sem medida de consequência, um fluxo que segue apenas a lei do capital

(Calado, 2013).

Este fenômeno começou nada mais nada menos que, na Holanda, em 1994, o país mercantil que nomeou as drogas. Neste contexto surgiu a primeira smartshop, e, aos poucos, os números de lojas e drogas foram dobrando e dominando principalmente o cyberspaço, a maioria delas presentes também no Reino Unido. As primeiras vendiam psiquedélicos naturais como *agyreia nervosa* (LSA), cogumelos com psilocibina, peiote, *salvia divinorum*, dentre outros. Quando em 2008 foi proibida a venda de cogumelos com psilocibina desidratados na Holanda, o mercado das smart drugs foi acrescentando cada vez mais as drogas sintéticas. (Calado, 2013)

Considerando o problema do etnocídio e da apropriação capitalista das drogas naturais, a inserção imediata dessas substâncias por meio do mercado em culturas que não tiveram contato anteriormente, sem nenhum saber etnológico, tende a produzir um tipo de experiência completamente desterritorializada e imprudente. O uso da *salvia* no contexto desse mercado buscava um substituto ao LSD, porém com uma duração bem menor, ainda que oferecendo fortes experiências de distorção espaço-temporal. Portanto, as experiências são diferentes do contexto originário, também por conta das tentativas de variadas formas de uso com o fim de potencializar sua efetuação para o desejo do mercado (Calado, 2013).

É comum a presença de intensas alucinações, com uma expressão mais brusca que outros psicodélicos, gerando efetuações assustadoras e bizarras. O impacto psicológico, por exemplo, pode ser profundo e com severas consequências, principalmente em usos fora de contexto e sem preparo e informação. Uma experiência que segue o efeito somente pelo efeito, alheio a causa, desconsidera possibilidades de construção de sentido e acolhimento. É extremamente salutar considerar que o uso de drogas traz um impacto profundo para jovens e adolescentes, que ainda estão com o desenvolvimento

cerebral a se concretizar (Calado, 2013).

Desse modo estamos diante de uma experiência completamente desterritorializada, sem nenhuma prudência, saber, cuidado ou acolhimento. Para tanto, precisamos de um exemplo étnico a contrastar com esse contexto que envolve somente uma lógica mercadológica que extrai mais-valia de outros saberes e culturas, um olhar que vem antes da descodificação generalizada desses fluxos.

Entretanto, dentro dessa situação descodificada, é possível concluir que o uso de uma substância completamente nova, sem um saber que o sustenta, modifica completamente a qualidade de uma experiência, e inclusive, a forma como a substância é vista e nomeada. Nas equações que envolvem as pesquisas sobre essas drogas deve estar presente não tão somente a estatística que mede as consequências em nível macro, é imprescindível que tudo o que condiciona socialmente a experiência no momento do uso esteja em conta: As motivações pessoais do uso e a cultura que a cerca, inclusive, a compreensão sobre as consequências e riscos que marca a sociedade, bem como o entendimento individualizado de cada usuário também pode interferir. A planta pode até ser a mesma, mas pode ser compreendida enquanto uma encarnação divina a ser tratada com deferência em um grupo ou um perigo social a ponto de ser proibido em outro.

Dentre todo esse espectro de possibilidades de nomeação, termos um único nome que atua de mãos dadas com a descodificação generalizada dos fluxos do corpo pleno do capital, o nome “Droga” já sintetiza toda uma política marcada pelo neocolonialismo. Para o impacto do nome “droga”, *droog*, está a marca do mercantilismo holandês, assim como o saber étnico dos usos do ópio foi marcado pelo etnocídio da droga inglesa refinada. A colônia é marcada pelos paraestratos do colono. Por traz de cada nome há uma história de relações políticas nevrálgicas, mas a micropolítica sempre se mantém

plural.

Para Artaud, a palavra é “uma representação sonora de uma excitação nervosa” (Heimonet, 1976, p. 94, apud Lins, 1999, p. 12). Excitação é afeto, rede de afetações, podemos compreender o regime de signos tal como o *Foucault* de Deleuze (2012); o aspecto de expressão de um significante, surge da espontaneidade, singularidades em movimento produzem visibilidades, ao passo que, também, é afetada pelo conteúdo já produzido das formas de ver. Visibilidades são como danças, ritmos, frequências, ondas.

A experiência humana com os psicodélicos é, em sua base, marcada por ritmos, tambores, rituais que denotam as frequências institucionais, o ritual promove visibilidade antes de produzir nome. Não é só desfrutar de um efeito, é uma interação, uma habilidade de “pegar a onda”, dispor-se para com um ritmo, surfar ou cair em *badtrip*. O momento B de Escotado (2021), é, em sua base feito de dança e tambor. Entretanto, são vários os nomes que surgem da excitação das línguas. De um lado temos plantas de poder para o xamã, cada uma com sua singularidade e potência; de outro, *droog*, folhas secas refinadas e generalizadas categoricamente por entre frascos e estantes, prontas para já entrarem em série no ritmo do capital. Paraestratos, *softwares* que estimam algoritmos para cada possibilidade de linha de fuga, um marcapasso para cada coração. Seguimos com o que marcou os passos dessa dança.

Ludwig Lewin (1970), grande nome da farmacologia reconhece que, após os alimentos, as substâncias que alteram a consciência são o que há de mais íntimo para a condição humana dos povos. Andrew Weil (1998) assume que desejar alterar a consciência periodicamente é um impulso natural análogo ao sexo e à fome. Ao longo da história, a humanidade foi marcada, em sua territorialidade, por regras sociais com o fim de domesticar esse impulso (Carneiro, 2005). Por fim, o problema tem seu ápice não nas regras sociais, mas no caminho tomado até a descodificação generalizada dos

fluxos.

Paraestratos nos percorrem até nos esgotarem em sobrecodificação, ao modelo de *Vigiar e Punir* de Foucault (2013) se instala até os limites, para cada brecha, um novo marco, até generalizar a capacidade de atualizar a espontaneidade, nossa visão passa a partir mais do código que qualquer outra coisa. Para cada escândalo em praça pública, para cada cracolândia, há de ter quantos códigos forem possíveis, nós reproduziremos e nos autoesquartejaremos paranoicamente com os códigos, os déspotas nem se dão mais ao trabalho, os códigos trabalham por eles. Progredindo ainda mais, o código passa a atuar em prol de sua autoperpetuação, a moeda é um código; capitalismo.

O livro *A scanner darkly* de Philip K. Dick (2020) retrata esse esgotamento paranóico, em um tom absurdista e profético. Essa narrativa distópica e frenética apresenta uma sociedade saturada pelo vício e pelo monitoramento das drogas, o centro do romance é um investigador cindido até mesmo a nível neurológico, um tálamo rachado pela “substância D”. Essa droga fictícia do livro permite o surgimento de duas personalidades: investigador (Fred) e traficante drogado (Bob Arctor). Acontece que Arctor, ao disfarçar-se de usuário, passa a consumir a substância D, e desde então, divide-se em dois, traficante e investigado; cada qual sem consciência um do outro. Logo no segundo capítulo ele se apresenta em um *Lions Club* em nome da Delegacia que trabalha. Um discurso para a sociedade, confuso dentro de si, blindado por uma inusitada máscara social, busca, mesmo que por um instante, ser o porta voz da justificativa de seu trabalho. Antes de começar a proferir seu discurso tropego, é apresentado enquanto Fred, seu codinome. Ele porta um traje borrador, uma veste que cobre todo o corpo com projeções virtuais de 1,5 milhões de fisionomias que se alteram, um dispositivo *sci-fi* com o fim de ocultar a identidade do investigador.

Francamente, uma excelente escolha narrativa, o investigador deve ocultar sua

identidade, nome e imagem, até mesmo da instituição à qual serve, nesse futuro o uso de drogas é tão generalizado a ponto de quase todos serem vítimas. É incrível de se pensar que o disfarce são: todos os rostos possíveis, uma descodificação generalizada de rostidades. O vigilante perde sua capacidade de subjetivar-se, uma ácida ironia às instituições de segurança pública, os que vigiam e punem em nome do Estado fantasiam-se de representantes de todas as faces, institucionalizados, perdem a própria. Uma crítica que conflui com o questionamento de *Watchmen*, a paródia do quadrinista Alan Moore (2014) sobre super-heróis: “*Who watches the watchmen?*”, *A scanner darkly* também nos deixa com a pergunta sobre quem vigia os vigilantes.

O corte da produção de rostidade é justamente a cisão social provocada pelas visibilidades das determinações e estigmas sociais, os “muros brancos”; estes são munidos da apropriação da representação de todas as miríades de cores tal qual um disco de Newton saturando toda a sensibilidade sensorial com várias possibilidades de reconhecimento em um único fulgor, espectro que divide identidades, organicidades, a luz do julgamento de deus de Artaud: o 0 e o 1 da programação, passa e não passa; homem, mulher; branco, preto; homossexual, heterossexual; cis, trans; drogado, sóbrio; bandido, polícia; Fred, Bob Arctor. Muros brancos e buracos negros, infinidade de muros brancos para dividir e representar e infinitos buracos negros para se afundar nos abismos da subjetivação que esburacam o território em torno de dobras. Esses buracos negros são singularidades atrativas, receptivas. Por fim, os signos podem até forjarem representações binárias de raízes pivotantes e arborescentes, mas partem de uma vaziez, de uma zona de indeterminação. Esta que, atua como expressividades espontâneas; para os significados, receptividades atratoras. Máscaras de muro branco, *tabula rasa* ativa; e abismos para se contemplar (Deleuze & Guattari, 2011c).

Em *A scanner darkly*, o sintoma social no entorno do problema das drogas se saturou

tanto que, se traçarmos o diagrama de Foucault em meio ao cenário deste território, veremos que o gargalo que filtra a selvageria do fora se estourar. A crise de identidade não é só de Bob Arctor, é de toda essa sociedade drogada. Todos se investigando, se cancelando, a paranóia do drogado e do policial disfarçado se mostram como face da mesma moeda. Temos cenas com traficantes disfarçados de internos em instituições totais religiosas que oferecem “tratamento”; roubos; surtos; amizades partidas; descaso por pessoas estigmatizadas como drogadas, vigias investigando vigias, drogados vigiando drogados, Fred investigando Bob Arctor, todos contra todos, todos tomados pela paranoia. O estouro dessa pressão revela uma fratura que se expressa como uma psicose coletiva desvairando esse território. Ficções moldam-se a partir do que há de mais atual na afecção da necessidade de narrar do escritor, que atua como porta voz de enunciações que traçam diagramas de um futuro. Nesse contexto há um passeio esquizo que fricciona a narrativa desse universo vislumbrado.

Philip K. Dick (2020) descreve a psicose provocada por drogas conhecendo em sua pele, e no corpo de seus mais próximos, a dor desse sofrimento. Sobreviveu a parte final de sua vida em progressiva dissociação psicótica. É mais um dos escritores partidos em *sparagmosis*, daqueles que narraram sobre a loucura de suas próprias vísceras, filhos de Dionísio, tal qual Artaud. O livro deixa evidente a dimensão do sofrimento social, caminhamos cada vez mais para esse esgotamento dos paraestratos que cercam o problema das drogas. K.Dick (2020) marca como anexo dessa narrativa um relato pessoal, um epitáfio, um *in memoriam* desse sofrimento:

Nota Do Autor:

Este é um romance sobre algumas pessoas que foram punidas excessivamente pelo que fizeram. Elas queriam se divertir, mas eram como crianças brincando

na rua; podiam ver uma depois da outra sendo mortas — atropeladas, mutiladas, destruídas —, mas continuavam a brincar de qualquer forma. Nós realmente fomos todos muito felizes por algum tempo, sentados sem trabalhar, só dizendo besteira e brincando, mas foi por uma época curta e terrível e depois o castigo foi inacreditável: mesmo quando podíamos ver, não acreditávamos. Por exemplo, enquanto eu estava escrevendo este livro, soube que a pessoa na qual é baseada a personagem Jerry Fabin se matou. Meu amigo, em que baseei a personagem Ernie Luckman, morreu antes que eu começasse o romance. Por algum tempo, eu mesmo fui uma dessas crianças que brincavam na rua; como o resto delas, tentei brincar, em vez de crescer, e fui punido. Estou na lista a seguir, que é uma lista daqueles a quem este romance é dedicado, e que se tornou de cada um deles. O abuso de drogas não é uma doença: é uma decisão, como a decisão de sair da frente de um carro em movimento. Não se chamaria isso de doença, mas de um erro de julgamento. Quando um monte de pessoas começa a fazer isso, é um erro social, um estilo de vida. Nesse estilo de vida em particular, o lema é “Seja feliz agora porque amanhã você vai morrer”, mas a morte começa quase ao mesmo tempo e a felicidade é uma lembrança. Ele é, então, só uma aceleração, uma intensificação da existência humana comum. Não é diferente de seu estilo de vida, é apenas mais rápido. Acontece em dias, semanas ou meses, em vez de anos. “Pegue o dinheiro e deixe o crédito continuar”, como disse Villon em 1460.

Mas esse é um erro se o dinheiro é uma moedinha e o crédito, toda uma vida. Não há moral neste romance, ele não é burguês, não diz que eles estavam errados em brincar quando deviam estar trabalhando; só conta quais foram as consequências. No teatro grego, eles estavam começando, como sociedade, a

descobrir a ciência, que significa lei causal. Aqui, neste romance, há Nênese: não destino, porque qualquer um de nós pode ter escolhido parar de brincar na rua, mas, como narro da parte mais profunda de minha vida e de coração, uma Nênese pavorosa para aqueles que continuam a brincar. Eu mesmo não sou uma personagem deste romance, sou o romance. E o mesmo para toda a nossa nação nessa época. Este romance trata de pessoas que conheci pessoalmente. Alguns de nós lemos sobre isso nos jornais. Foi esse sentar com nossos amigos e falar besteira enquanto gravávamos fitas, a decisão ruim da década, os anos 60, dentro e fora do establishment. E a natureza foi exigente conosco. Fomos obrigados a parar por coisas pavorosas. Se houve algum “pecado”, foi o de que essas pessoas queriam continuar a se divertir para sempre e foram castigadas por isso, mas, como eu digo, sinto que, se assim foi, o castigo foi grande demais e prefiro pensar nisso somente de uma forma grega ou moralmente neutra, como mera ciência, como causa e efeito imparcial e determinista. Eu amava todos eles. Aqui está a lista, a quem dedico o meu amor:

A Gaylene, falecida.

A Ray, falecido.

A Francy, psicose permanente.

A Kathy, dano cerebral permanente.

A Jim, falecido.

A Vai, dano cerebral maciço permanente.

A Nancy, psicose permanente.

A Joanne, dano cerebral permanente.

A Maren, falecida.

A Nick, falecido.

A Terry, falecido.

A Dennis, falecido.

A Phil, dano pancreático permanente.

A Sue, dano vascular permanente.

A Jerri, psicose permanente e dano vascular.

... E assim por diante.

In memoriam. Esses eram camaradas que eu tive; não existem melhores. Eles continuam em minha mente e o inimigo nunca será perdoado. O “inimigo” foi o erro que cometeram em brincar. Que todos brinquem de novo, de outra forma, e que sejam felizes (Dick, 2020, pp.309-310).

A tragédia relatada por K. Dick é um retrato de um dos percursos mais sombrios fruto dos anos 60. Como ele próprio diz, ele é o romance, e há dualidade na moral que avalia a tragédia que assolou tanto Philip, quanto seus próximos. É perceptível que ele reluta no discurso, ao buscar não cair no moralismo burguês ao passo que compreende a busca por prazer nas drogas como um erro decisório. Mas algo é certo, a nossa compreensão da problemática atual sobre as drogas, atropelada por inquisições que apagaram histórias e saberes etnológicos, nos coloca no território como crianças brincando na rua. A redução de danos ainda é uma política de cuidado mal-vista pelos gestores mais reacionários, as ruas são interditadas e nada é ensinado sobre “como brincar”. Códigos, placas de pare e de interdição tomam as vias, demarcam segregações.

Estamos atravessados por paraestrados, ordens e apontamentos. É comum, principalmente no meio jurídico e policial a generalização das drogas reduzidas ao nome entorpecente, Escohotado (2021) nos aponta que este signo não se relaciona com o papel da vigilância por falta de motivos, a perseguição das drogas enquanto entorpecentes nasce da exploração do trabalho desde a primeira revolução industrial. Ora, muitas

drogas que não são dessa classe são chamadas de entorpecentes, mesmo drogas perturbadoras ou estimulantes, mas isso se deve a ocasião da perseguição ter sido pautada com mais força no contexto industrial em cima das drogas que rebaixam nossa produtividade, ou seja, atrapalham o trabalho. As drogas mais aceitas são as que corroboram com a produtividade, o café é um exemplo, o contexto dos *yuppies*, da cultura badalada de trabalhadores da bolsa de valores e a cocaína que se sustenta culturalmente, mesmo sendo ilícita.

K. Dick (2020) contrasta prazer e trabalho na problemática das drogas de seu tempo, a dimensão econômica e das relações trabalhistas marcam muito a qualidade das experiências com as drogas.

Mas afinal? Por que tão grande o castigo para os que buscam prazer? Por que sempre retomamos à serpente do éden? A busca pelo último um século e meio que terá procedência aqui visa compreender melhor o que houve com o gargalo na produção de subjetividade nos anos sessenta; não foram somente flores, as linhas de fuga podem produzir desde clareiras na floresta até erupções vulcânicas desastrosas. Revoluções, cabeças que rolam de um lado e direitos que se conciliam de outro; quando pouco, tudo se recodifica e se traduz pelo capital na velha história de exploração, quando muito, sobram-se alguns direitos; mas com muita luta. É preciso compreender no território o que falha na prudência em relação à abertura do gargalo. Ora pendemos para o extremo da paranóia, ora estamos como hippies apreciando em comunhão. O lado A e o lado B de Escohotado (2021), ricocheteia por entre o pêndulo da nossa relação com os psiquedélicos; cada vez mais caricato, cada vez mais sem traços para contornar os diagramas que ilustram a experiência psicodélica. O que nos resta por agora é uma charge com proporções exageradas, uma rostidade caricaturada.

A experiência de K. Dick esteve muito mais próxima de uma realidade de uso

abusivo, um recorte de contexto cultural onde a mistura de muitas drogas visando a busca de efeitos mais intensos e sem medida de consequências. As drogas que mais utilizava eram LSD e metanfetamina, sendo a última uma droga comum nesse contexto, substância sintética que traz consequências graves para o padrão de uso abusivo. Entretanto, o que é mais marcante na produção de *A scanner darkly* é justamente o peso do olhar social no *setting* de uso de drogas. Aquilo que não compreendemos nos domina. Caminhar pelas ruas de olhos vendados finda em atropelos. Por fim, K. Dick se apresenta como Sísifo, revoltado e castigado, mais um a se indignar com o julgamento de deus.

3.2.1 Por Dentro dos Paraestratos.

Com o fim de vasculhar a lacuna histórica que assombra nos constitui, partiremos, agora, em busca de uma maior compreensão sobre os códigos que envolvem os ditos psicodélicos.

Os nomes científicos mais comuns que classificam as drogas pelos seus efeitos quantitativos, no que se diz respeito a excitação ou retardamento do funcionamento dos neurotransmissores, variam dentre: sedativos, como opioides; inebriantes ou depressoras como o álcool; estimulantes, como anfetaminas, cocaína, café, nicotina. Entretanto, as que possuem características mais peculiares de alterações qualitativas são compreendidas muitas vezes como perturbadoras, é aí que se encontram a cannabis e os psicodélicos, por exemplo. Compreendidas por Ludwig Lewin como “fantásticas”, apresentam uma grande variação de nomes que demarcam a qualidade do olhar depositado aos paraestratos por entre as produções envolvendo as experiências psicodélicas ao longo do último um século e meio (Carneiro, 2005)

Lewin (1970), exaltado enquanto pai da toxicologia, foi um dos primeiros a relacionar farmacologicamente essa classe de substâncias, *phantastica*, futuramente nomeadas como psicodélicas. Isso foi antes mesmo de Albert Hoffman sintetizar o LSD. Esse é o cenário da primeira era psicodélica, entre 1990 e 1930. Foi nesse período que Arthur Heffter sintetizou o princípio ativo do peiote, a mescalina, substância que geraria a experiência curiosamente responsável pelo termo “psicodélico”. Esse nome carrega uma conotação negativa muito intensa, por conta de todo o atravessamento histórico da psiquiatria com tais substâncias, também conhecidas como psicodislépticas ou Perturbadoras do Sistema Nervoso Central (Sessa, 2012).

O que nascera em contexto de progresso científico e farmacológico manchou-se com a Guerra às Drogas e sua perspectiva dos psicofármacos enviesados enquanto toxinas sob a ótica da medicalização, ou seja, que trata uma questão sociocultural como médica. A partir disso a maioria dos materiais de estudo e tratamentos passaram a desconsiderar toda a complexidade neurológica promissora gerada pela maioria dos compostos nos receptores serotoninérgicos 5HT2A, com efeitos que não se reduzem somente a perspectiva de efeito fisiológico, que gera, para além disso, repercussões subjetivas e produtoras de cultura e impacto social. Para tanto, realizam uma leitura considerando previamente essas substâncias enquanto toxinas que não deveriam estar percorrendo o Sistema Nervoso Central. Ademais, as substâncias psicodélicas são comumente nomeadas como alucinógenos, quando, na verdade, a maioria dos efeitos produzem ilusões de percepção e não alucinações (Sessa, 2012).

A nomeação restritiva enquanto alucinógeno parte de uma negação enviesada em vários aspectos, algo que não está presente e que são alucinações ~~aparece~~, algo que não deveria estar no sistema nervoso, algo invasivo; a compreensão enquanto uma toxina que não produz nada, que apenas negativa e causa danos é completamente errônea.

A mescalina, o LSD, DMT, psilocibina, MDMA são caracterizadas por baixa toxicidade, e, pelo fato de precisarem de uma dosagem mínima muito pequena para terem efeito. Os efeitos de reações fisiológicas mais comuns que podem surgir são leves, o aumento da dilatação da pupila (midríase) e taquicardia (Carneiro, 2005).

A efetuação das experiências com plantas psicodélicas assegurou o seu *status* como substâncias sagradas em várias religiões das Américas. Estudos históricos e antropológicos revelaram a utilização específica de plantas distintas em diversas culturas, desvendando os significados particulares atribuídos a cada ritual e a cada substância. Essa diversidade inclui desde o tabaco, amplamente utilizado nas tradições americanas, até um conjunto de plantas únicas, cuja classificação de nomenclatura ainda é objeto de debate (Carneiro, 2005).

São miríades de consumos, culturas, religiões, círculos científicos, psiconáuticos (experimentadores da mente), usos recreacionais, usos adultos. Vale destacar também a cultura das festas rave que marca as experiências psicodélicas desde a década de 90, uma nova produção social que supera a própria cultura do álcool, que muitas vezes é deixado de lado nesses eventos, por entre vias de questionamento sobre a periculosidade do álcool em comparação com diversas outras drogas de uso festivo pontual, tal como o MDMA; uma vez que não são drogas que funcionam com padrões de uso abusivos por conta do tempo que se leva para a recuperação serotoninérgica (Carneiro, 2005).

Estamos falando de uma produção diversificada causada pelas afetações do fenômeno psiquedélico, um produtor de linhas de fuga, uma máquina de guerra nômade que demanda por diversas óticas de compreensão. Apesar de já haver capturas da máquina de Estado, do mercado e da biopolítica, há uma heterogênesse dentre todos esses movimentos, ainda enunciam provocações ainda pouco elaboradas.

Desde Artur Heffter, que isolou a mescalina e Ernst Späth, que a sintetizou pela

primeira vez, cientistas, psicólogos, escritores e artistas passaram a enunciar sobre a experiência psicodélica (Carneiro, 2005), um momento pujante onde no mundo ocidental moderno não havia ainda códigos suficientes para barrar essas linhas de fuga, a captura dessas linhas estavam no início de uma colheita. Audous Huxley (2015), evoca o poeta cosmogônico William Blake em *As portas da percepção e passa a emitir* conceitos para conter a experiência com a mescalina. Blake (2013) experimentava novos modos de explorar os limites de um universo criado, seus céus, infernos, demiurgos, forças divinas e cósmicas. Huxley (2015), seguindo pelo fulgor de referenciar o dito poeta, procura por seus antípodas da mente, experiências limítrofes que escapam ao funcionamento rotineiro da mente. Caos gerando novos cosmos, novos modos de atingir abóbodas celestes que delimitam a percepção, portas, linhas de fuga.

O nome psicodélico surge a partir de um diálogo entre de Huxley para o psiquiatra Humphry Osmond, após experimentar mescalina. Cunhou-se então um novo nome para a classe de fármacos com possibilidades de aplicações médicas e terapêuticas que esse psiquiatra estudava. A etimologia do vocábulo nos leva à junção das palavras *psyché* e *delos* que, respectivamente, querem dizer alma ou mente; e, revelação ou manifestação. Está aí, semanticamente implícita a intenção terapêutica e científica, antes mesmo do uso recreativo e contracultural (Sessa, 2012).

Entretanto, a metade final do século anterior permitiu a quase extinção das pesquisas oficiais da classe de fármacos que impressionava a farmacologia de modo promissor, em conjunto, usos artísticos, terapêuticos e de psicologia experimental foram deixados de lado. A política contrária às drogas deixou os psicodélicos no mesmo patamar que opiáceos e cocaína em uma lista proibitiva da ONU, a proibição demarcou os então crescentes fármacos fantásticos como sem utilidade médica alguma. A crítica à política de guerra às drogas reconhece esse movimento como uma instituição inquisitória, uma

vez que objetifica um inimigo a ser combatido sem medição real das consequências de suas ações invasivas (Carneiro, 2005).

Temos como grandes motores dessa investida a Lei Seca contra o Alcool nos Estados Unidos e as subsequentes políticas proibicionistas que se reatualizam a partir do governo Nixon (1969 – 1974). O resultado acaba por objetificar sujeitos com policiamento mental, testagem compulsória de urina; e não tão somente sujeitos, estratifica e objetifica outros seres vivos, plantas são reterritorializadas e estratificadas em uma outra lógica espacial segregada. Temos plantações queimadas, guerras, cercos, batidas policiais e militares codificando toda uma lógica territorial, presídios são supersaturados. Por fim, a única coisa que, de fato, se desenvolve acabam por ser: laboratórios clandestinos, lucro e violência (Carneiro, 2005).

Toda uma territorialidade é esmigalhada por paraestratos de controle, em busca de conter um mal, máquinas de tortura e de moer corpos se instalam e atropelam, esse é o modo de funcionar de uma máquina de guerra cancerosa apropriada por um Estado. Os psiquedélicos produzem um CsO, mas, ainda assim, sabemos que um de seus destinos pode ser um corpo canceroso.

Dentre as contradições que anunciam algo de fantástico por entre as descobertas farmacológicas, da primeira era psicodélica de Heffter que segue daí então com o LSD sintetizado por Albert Hoffman em 1943, temos uma multiplicação de choques: uma ciência que avança em novas perspectivas epistemológicas sobre o homem enquanto um ser definido pela potência de neurotransmissores, ao passo que, ainda dentro de um discurso médico-psiquiátrico, apresenta barreiras de controle e normatização da subjetividade. Basta demarcar a curiosidade da descoberta da serotonina por Rarport em 1948, cinco anos após a descoberta do LSD; a ironia está no fato de que a serotonina só foi compreendida e identificada enquanto um neurotransmissor por conta de sua

analogia molecular com o recém encontrado LSD (Carneiro, 2005).

Algo que serviu de trampolim para a descoberta de um neurotransmissor fundamental passa a ser proibido, boicotado e burocratizado inclusive nas pesquisas científicas. Um dos maiores danos do proibicionismo da guerra às drogas se faz presente nos impedimentos que barram a própria pesquisa científica. Uma célula cancerígena surge por uma falha da capacidade celular de se reconhecer e se produzir, uma ignorância autoimposta como um movimento de autodefesa que se autodestrói, reações desmedidas a corpos entendidos enquanto estranhos. Uma sociedade se destrói quando falha em reconhecer sua própria história.

São linhas de fuga que revelam novos códigos que nos implicam, moléculas que aceleram, lentificam e alteram a qualidade do funcionamento do corpo, neurotransmissores. Isso é potente como a chegada de nosso conhecimento sobre o DNA, moléculas, códigos, novidades que reterritorializam o nosso modo de compreender o corpo. E desses paraestratos biológicos partem novos paraestratos legais e sociais com o fim de conter a potência dos novos pressupostos do conhecimento sobre os algoritmos da corporeidade. O que pode o corpo quando o ser que o habita descobre os tijolos de seus códigos? Do DNA pergunta-se das possibilidades e limites éticos da engenharia genética; e na neurofarmacologia nos aventuramos a medir as porcas e parafusos das molecularidades que devem ser apertadas e afrouxadas, dos fluxos de neurotransmissores que podem e não podem passar. São muros brancos da rostidade do corpo que implicam a qualidade dos fluxos, apertar suavemente um único parafuso pode mudar todo o agenciamento do contexto *drug-set-setting*. O que há de novo na ciência afeta imediatamente o modo como a subjetividade será produzida daí em diante. Para cada síntese refinada de novos arranjos moleculares forjados, novas diretrizes para se definir o que pode um corpo por entre nossas descobertas dentro do domínio das

visibilidades da subjetividade humana.

O cérebro sempre é comparado potencialmente com a tecnologia mais valorizada do momento, já foi comparado com sistemas hidráulicos, elétricos, e até mesmo, com o input e output computacional (Vidal & Ortega 2020). Por fim, o Sistema Nervoso Central vem a ser, no fim das contas, um nódulo de agenciamento de fluxos, é um acontecimento irresoluto, sempre à disposição de ser explicado por meio do que é entendido enquanto o máximo do potencial humano. Os paraestratos, nossos códigos, se equalizam sempre com a moda da estética que acompanha a técnica mais em voga.

Os códigos sobre os psicoativos que ditam se podem assumir o papel de medicamento enquanto agonistas ou antagonistas, que devem passar e não passar, acelerar ou desacelerar o cérebro, são fortemente marcados pelo regimento de signos de um momento histórico, muitas vezes, sobrepondo o conhecimento técnico vigente; uma vez que, o capitalismo já subtrai a mais-valia técnica de nossas descobertas. Estamos presos às tecnologias e instituições ligadas ao petróleo, presos às instituições e máquinas de sintetizar novas drogas do tráfico, presos ao lucro da guerra às drogas, presos a qualquer cartel que restringe e distribui fluxos de capital.

Para tanto, existem diversas lacunas que se quer foram tangenciadas. É necessária a construção de classificações bibliográficas sobre plantas e substâncias de efeitos psicodélicos, bem como, a necessidade de compreender melhor os contextos históricos e culturais que circundam os psiquedélicos. Dentro desse estudo, no último século, as pesquisas se iniciaram com psicofarmacólogos a partir de Heffter e Lewin no início desse século. Prosseguindo, tivemos a participação dos antropólogos Alexandre Rouhier e Weston La Barre por entre a década de 1930, período também marcado pelas produções literárias de Artaud, Michaux e Sartre, esse, com seu romance que dá luz ao existencialismo: *Náusea* (advindo da inspiração de uma experiência com mescalina)

(Carneiro, 2005).

Dentre as produções no entrono do *frissom* do LSD, tendo como partida a descoberta em 1945 até o auge em 1960, tivemos os escritos de, Audous Huxley, Gordon Wasson, Richard Evans-Shultes, Thimothy Leary e Richard Alpert; as perspectivas sobre o assunto ganham críticas mais maduras a partir de Alexander Shulguin e Jonathan Ott na década de 70; daí até a década de 80 em diante, o historiógrafo Antônio Escohotado ganha expressão e amplitude em uma visão de papel social, econômica e cultural sobre essas drogas, sobretudo ao enaltecer como a relação com os psiquedélicos foi se estratificando ao longo da história (Carneiro, 2005).

A obra de Escohotado aponta para uma análise do processo de regulamentação do uso das plantas psicoativas e psicofármacos, por conta disso é um autor caro para nós. Escohotado nos traz o conceito de “farmacracia” ao apontar para uma instituição social que perdura a séculos, a dita inquisição farmacrática (Carneiro, 2005).

Gordon Wasson e Richard Evans Schultes contribuíram muito para o estudo antropológico do uso do peiote e do xamanismo amazônico. Alexander Shulguin desenvolveu, em equipe, diversas substâncias novas a partir do anel molecular da mescalina que marcou a descoberta de metanfetamínicos, tais como o MDMA, que passaram a ser classificados como empatógenos (um novo paraestrato), por produzirem efeitos de intensificação de relações interpessoais (Carneiro, 2005).

Por fim, a partir da década de 90, essa história é marcada pela reviravolta da revolução psiquedélica. O Renascimento Psiquedélico é um movimento científico que marca o novo século, resgata práticas e conhecimentos relacionados à neurociência, à psiquiatria, à neurofarmacologia e à psicologia. Se deve, sobretudo, à competência de uma classe de fármacos comumente conhecida como substâncias psicodélicas. Como dito anteriormente, estas substâncias, já tiveram um uso psiquiátrico e psicoterapêutico,

mas foram barradas pelo conflito de paradigmas socioculturais dos anos 60, devido ao alarmismo político resultante da Guerra às Drogas (Carneiro, 2005). Entretanto, esse Renascimento carece cada vez mais de saberes não hegemônicos para compor agenciamentos ainda marcados pelo colonialismo, além do mais, o risco desse renascimento passar por cima da ecologia das relações e não respeitar uma diversidade de saberes minoritários, ainda que demonstrando o interesse de se aliar às minorias, é bem alto. Uma vez que o pensamento colonial nos é estrutural.

Percebe-se, então que a disfuncionalidade desse dispositivo político repressor está cada vez mais evidente. Dessa forma, é provável que o futuro guarde uma revolução possível de afetar, inclusive, a prática clínica da psicologia. Isso pode acontecer a partir das ferramentas ressurgentes, após retrocessos nas políticas públicas que minaram avanços para a saúde pública. Da rachadura dessas políticas retrógradas ressurgem lacunas, abrindo, assim, lugar ao estudo de práticas contextuais que favorecem o desenvolvimento relacional e a dimensão do tratamento da clínica psicológica por meio dos psiquedélicos.

O jornalista Marcelo Leite foi um porta-voz da Renascença Psicodélica no Brasil. Além disso, há a atuação da Associação Psicodélica do Brasil (APB), criada em 2015, por um grupo de usuários, profissionais, ativistas, redutores de danos e pesquisadores. O interesse da APB se direciona aos saberes, práticas e políticas que influem na experiência de usuários e não usuários de substâncias psiquedélicas e possui os psicólogos Fernando Beserra e Sandro Rodrigues como principais representantes. Existem, também, outros nomes importantes para movimento psiquedélico no país, como o psiquiatra Dartiu Xavier, na pesquisa e prática de redução de danos no Brasil; o neurocientista brasileiro Sidarta Ribeiro; Dráulio Araújo, professor no Instituto do Cérebro da UFRN; o neurobiólogo Steven Regen; a antropóloga Beatriz Labate; Luís

Fernando Tofoli, professor doutor do Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da Unicamp, dentre outros. Muitos desses estiveram presentes na Terceira Conferência Internacional de Ciência Psicodélica de 2017, realizada em Oakland; um evento referencial para esse movimento, realizado pela MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelics Studies) (Leite, 2021).

Em 2018, a pesquisa sobre o tratamento psicoterapêutico com MDMA (metilenodioximetanfetamina) da MAPS ganha destaque. Publicada na revista *The Lancet Psychiatry*, traz resultados apontando que 26 pacientes veteranos de guerra nos EUA com o diagnóstico de transtorno de estresse pós-traumático obtiveram um resultado significativo de redução de sintomas mesmo após um ano de tratamento. O resultado foi de longo prazo (mínimo seis meses), ainda que com a administração do composto ocorrendo somente em duas sessões, unindo o tratamento psicológico e o uso da substância psicoativa (Ribeiro, 2019).

Segundo Sidarta Ribeiro (2019), psiquedélicos serotoninérgicos como o LSD, a Ibogaína, a Ayahuasca – bebida resultante da mistura do cipó Mariri (que apresenta β -carbonilas, agonistas serotoninérgicos, como a harmina) com folhas de Chacrona (com moléculas de DMT) –, a Psilocibina e o próprio MDMA, dentre outros, estão entre as substâncias que melhor emulam o onírico (onirofrênicas ou oniróides) e dão relevância ao processo psíquico primário. Assim, essas substâncias apresentam uma qualidade a mais dentro dos agenciamentos possíveis em um tratamento psicoterapêutico.

Ademais, a premissa é que as substâncias psicodélicas auxiliam na diminuição de ansiedade, depressão e melhoria do reconhecimento das emoções. Sendo possível, então, maior aceitabilidade ao tratamento no caso de pacientes deprimidos refratários. Em contrapartida, os antidepressivos comuns demonstram uma melhora modesta,

razoavelmente superior ao efeito placebo, com consequências colaterais preocupantes. Além disso, os tratamentos são de uso recorrente, majoritariamente, diário. Assim, os medicamentos contrastam com outras efetuações além do uso pontual e controlado de psicodélicos, capazes de perdurarem, por tempo considerável, com apenas administrações únicas. Sobretudo, é evidente que há uma crise na supermedicalização da psiquiatria em meio à lógica do biopoder e do capital que circunda a indústria farmacêutica (Beserra & Rodrigues, 2021).

Sidarta Ribeiro (2019), reconhece que há a possibilidade de a Ayahuasca ser o composto antidepressivo, conhecido popularmente, mais eficaz. As novidades nessa área acompanham a pesquisa multidisciplinar da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), coordenada por Dráulio Araújo e publicada em 2018. Pesquisas como a realizada na UFRN posiciona o Brasil na crista da onda da Renascença Psiquedélica. A partir de 2016, o neurobiólogo brasileiro Steven Rehen e a bióloga sérvia Vanja Dakic, ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro, revelam um grande poder de neuroplasticidade, sinaptogênese e neurogênese na substância harmina encontrada na Ayahuasca. Outrossim, David Olson, por meio da Universidade da Califórnia, proporciona um estudo de administração de LSD e DMT, comprovando a capacidade neuroplástica dos psiquedélicos. Ademais, o estudioso revela que o resultado de uma experiência subjetiva de algumas horas gerada por essas substâncias pode repercutir com resultados positivos que duram meses e até anos.

É imprescindível considerar a Ibogaína. Como explica a pesquisa de Shenberg *et al* (2017), a substância advinda da planta Iboga dos cultos Bwiti, se apresenta como uma potente alternativa ao tratamento de dependência química. Do mesmo modo, geram resultados de períodos prolongados de abstinência após uma única sessão. Nessa pesquisa são reveladas cenas vívidas, como projeções e imersões em cenários – uma

delas, por exemplo, reavaliando a dimensão da relação pessoal do usuário com as drogas num futuro próximo.

A qualidade de uma vivência na clínica psiquedélica depende do paradigma *drug-set-setting* (droga- disposição-ambiente), com um aparato profissional incluindo a atuação de psicólogos mediadores. Os profissionais partem da convicção de que tais fármacos não são medicamentos por si só, mas dependem de contexto, dosagem, disposição do usuário, ambientação e relações. Evidentemente, o uso de qualquer medicamento depende de uma série de contextos, mas, dada a natureza súbita de efetações e sensações que soam como inéditas para muitos, o acolhimento no entorno desse agenciamento há de ser reforçado. Antes do Ato de Controle de Substâncias do trigésimo sétimo presidente dos Estados Unidos na década de setenta, as drogas psiquedélicas repercutiram em diversos usos psicoterapêuticos, auxiliando e catalisando a prática da clínica psicológica. O tratamento psicolítico era normalmente associado à lógica psicanalítica ou mesmo da psicologia analítica, com doses reduzidas ou mediana, que não se pretendia uma experiência de ápice. Assim, o que era visado, nesse contexto, seria oferecer uma outra qualidade ao que era compreendido enquanto relação terapêutica transferencial, ao contato com conteúdo psíquicos gerados por métodos projetivos, ab-reativos e interpretativos (Beserra & Rodrigues, 2021).

O tratamento de psicoterapia psiquedélica, estudados pelos psiquiatras Humphry Osmond e Abram Hoffer, objetiva, por sua vez, atingir vivências de pico por meio de doses mais altas de, usualmente LSD e psilocibina. Cerca da metade dos participantes dependentes de álcool alcançavam a abstinência, mantendo-a por pelo menos 6 meses, em média, após a sessão. Assim, é perceptível que os admiráveis resultados dos anos mais recentes, tal como a classificação *breakthrough therapy*, em 2017, para o MDMA, não são tão novos assim, apenas ficamos ofuscados com a era do proibicionismo

(Beserra & Rodrigues, 2021).

A grande maioria dos psiquedélicos, dentro do contexto psicoterapêutico, seguindo o paradigma *drug-set-setting* não apresenta riscos significativos. Entretanto há de se considerar e ter o controle de uma anamnese que avalie características psicóticas, esquizofrenia ou qualquer outra característica de contraindicação para o uso de qualquer fármaco psicoativo, independentemente de ser psicodisléptico (Beserra & Rodrigues, 2021)

É importante que o potencial psicoterapêutico e contextual do tratamento com psicodélicos esteja novamente em discussão, não somente para compreender o que está por vir em possíveis novos tratamentos, mas, além do mais, para como o frisson dessas “novidades” pode afetar o cotidiano de usos recreativos, adultos e automedicamentosos em suas problemáticas. O atraso da Guerra às Drogas interrompeu o desenvolvimento de uma classe fundamental de fármacos, atrasando tanto a atuação psiquiátrica quanto um vasto de atuações multiprofissionais e transversais que poderiam surgir a partir daí. Assim, esse retrocesso envolve também a perda de uma expressão cultural intrínseca à experiência humana.

Segundo um recorte de uma compreensão moderna cognitivista e neurológica, os psiquedélicos possuem repercussões fisiológicas terapêuticas, de acordo com as pesquisas que evidenciam uma importante atuação dessas substâncias no DMN, *Default Mode Network*, ou melhor, Rede de Modo Neural Padrão. Essa região cerebral seria responsável pela automatização da autopercepção humana, por meio de estímulos neurológicos do tipo *top-down*. A atuação excessiva dessa área indica pensamentos ruminantes, convicções rígidas e transtorno obsessivo compulsivo. É também reconhecida como a região de expressão do ego, ou da neurose propriamente dita. A ativação serotoninérgica dos psicodélicos amortece e promove uma dissolução

momentânea da DMN, gerando um potencial capaz de promover mais espontaneidade e possibilidades de integração, reintegração e conectividade ampla com o córtex, transcendendo padrões e convicções culturais (Lifshitz et al, 2018).

Por um outro lado, sob um recorte antropológico, o potencial relacional do uso de psicodélicos uniu culturas, práticas de espiritualidade, formou mitologias, sacramentos, comunhão e uniu sociedades por meio da sensação de pertencimento ao cosmos (Quirce Balma *et al.*, 2010).

Ainda existem muitas lacunas a serem investigadas sobre o potencial, não somente no quesito terapêutico, dos psiquedélicos. Entretanto, mesmo que nessa composição esteja uma diversidade de saberes e recortes, tais como cognitivismo, antropologia, ecologia e espiritualidade, compor com a diferença e preencher lacunas não é o suficiente para proteger-nos da captura da lógica de mercado.

É claro que os dados de pesquisas apontarão para uma valoração no entorno de redução de sintomas, mas, para além disso, a experiência psiquedélica não se reduz à lógica médica e mercadológica de um padrão *gold-standard*. É um desafio reconhecer efetuações qualitativas de repercussões imensuráveis dentro de um processo de subjetivação desses usos, partindo da provocação de uma clínica psicológica que demonstra uma preocupação diante da produção de um território existencial, até mesmo para além da própria lógica clínica biopolítica. Retomemos o exemplo do caso do ensaio clínico que Merlin Sheldrake participou, que o objetivo não era necessariamente produzir saúde. Para produzir linhas para além do contorno da biopolítica, é imprescindível um agenciamento transversal. Não somente a multidisciplinariedade profissional, mas também a arte e outros modos de expressão. Além do mais, para não resumir o valor da psicodelia somente ao psiquedélico reduzido enquanto uma substância, é preciso estar atento aos devires psiquedélicos para além mesmo da

necessidade de seu consumo.

Considerando as possibilidades de nomeação da experiência psiquedélica, cada vertente está em um mar de paraestratos, sendo no uso xamânico, das religiões modernas, da ciência, das leis, dos psiconautas, e até mesmo dos usos abusivos modernos. Finalmente, o que é regulado nessa estratificação é o contexto *drug-set-setting*, que com a falha e ganho de cada modo de produzir um saber sobre isso, um território se compõe.

Agora, quanto ao nome a ser utilizado aqui para ao nomear essa classe de psicofármaco, optamos por tomar uma escolha mais assídua. Carneiro (2005), rejeita o nome enteógeno cuja etimologia grega nos aponta à ideia de revelação interior do divino, prefere a nomenclatura laica que percorre o contexto científico e psiconáutico, opta pelo nome psicodélico. Mas podemos dobrar mais um pouco essa palavra, Sell (1996) forja um novo nome, psiquedélicos, uma alteração da palavra para desmistificar a associação dos psicodélicos com a psicose, uma escolha que evita o prefixo psico com devida justificativa, uma vez que o nome que inaugura a associação com psicose “psicotomiméticos” é atrasado.

Todavia, para além da aventura, ou desventura, da lógica ocidental do último século e meio, o ponto de partida das raízes etnológicas se faz imperativo.

Temos um grande empecilho, um grande estorvo, a inquisição farmacrática, o proibicionismo reinou fortemente, primeiro com o a saber da Igreja Católica, mais tarde, com a própria medicina. O catolicismo proibiu diversos frutos de conhecimento: a psilocíbia; a canabis; o ópio; os cogumelos psiquedélicos *amanita*, que foram centrais na flora psicoativa dos povos eurasiáticos, dentre outros; inclusive o que estava presente em outras floras psicoativas advindas da colonização, como o peiote ou qualquer outra substância decorrente da campanha para extirpar as “idolatrias indígenas” (Carneiro,

2005).

Ademais, o que há de gritante no quesito ético do momento atual se diz sobre os limites das possibilidades de programar-se quimicamente, seja enquanto psiconauta, paciente psiquiátrico ou qualquer uso adulto que seja (Carneiro 2005). Dentro dos avanços da clínica psiquedélica, estamos diante de uma perspectiva cada vez mais plástica. Os códigos pedem por atualizações. Entretanto, a plasticidade ainda pode ser cercada pelas capturas biopolíticas e da máquina de Estado.

Os nomes produzem, e precisamos deles, do quanto forem, quanto mais, mais diferença e melhor, sem economia de conceitos. Precisamos também de nomes que evocam o espontâneo, o momento, o acontecimento, a emoção, a flor da pele. Precisamos mais de escuta que classificação, quando se trata sobre drogas podemos reduzir tudo à parede branca “drogado”, ou podemos compreender as facetas possíveis do que pode um corpo com o agenciamento *drug-set-setting*.

O que a atuação psicológica mais pode contribuir para a experiência psiquedélica é justamente com a escuta. Precisamos valorizar aquilo que é digno de narrativa, fazer do acontecimento uma literatura menor, autopoietica. Segundo a investigação jornalística de Leite (2021), Howard Lotsof procurou diversos médicos por anos até ser ouvido sobre o potencial de tratamento da íbogaína para dependência, por ser dependente, demoraram em sua escuta, sendo que, quem sofre do padecimento é quem mais conhece sobre.

Precisamos mergulhar na escrita de Robert Louis Stevenson (2015) em *O médico e o monstro*, sentir o peso da angústia de estar dividido por uma substância. “Ouvir” a escrita de William Burroughs (2016), em *Almoço Nu*, em que ele descreve vivamente a experiência com diversas drogas, inclusive a intensidade da produção gritante de um corpo em crise de abstinência de opioide. Quem sabe até ter uma experiência

psiquedélica sem substância alguma ao ler *Ulisses* de Joyce (2012), onde a personagem Leopold Bloom, sob uma técnica de escrita inspirada no efeito da alucinação, ricocheteia com seus traços de escrita em meio a um bordel regado de absinto e fantasmas do passado. Produções audiovisuais e músicas da cultura psicodélica, de *Mutantes* até *Grateful Dead*, poesias e prosas *beatniks*, produções artísticas tais como ilustrações indígenas que retratam as “mirações” da ayahuasca. Acessamos muito mais o território pela escuta, pela narrativa e produções carregadas de afetações vivas, precisamos ouvir as narrativas de quantos *settings* possíveis existirem, inclusive das práticas dos povos originários e do passado perdido pela inquisição farmacológica.

3.3 Epistratos Psiquedélicos: Acontecimentos Micropolíticos

Os contextos moleculares irão nos guiar a partir de agora. Após percorrer a materialidade do corpo pleno da terra e o território dos paraestratos, códigos, que marcam e cerceiam a experiência psiquedélica, chegaremos, por fim, na busca pelos acontecimentos psiquedélicos em suas substancialidades.

Podemos conceber os epistratos como uma infinidade de blocos, torrões de grãos de terra, areia, apesar de ainda estratificados, estão mais próximos de tornarem-se poeira pelos ares, em disposição e com mobilidade capaz de expressar e atualizar relações de poder. Subestratos produzem uma materialidade de fluxos, tal como uma plataforma geradora que delimita a divisão geral de um meio interno e externo, paraestratos são linhas que conferem forma ao que é produzido dessa plataforma, enquanto epistratos estão intermediários, são substâncias (união entre matéria e forma) formadas ao longo da territorialidade, células em um tecido (Deleuze & Guattari, 2011a).

O percurso da geologia dessa cartografia chega em um momento em que se faz necessário o agenciamento com o conceito de Guattari (2012) de animismo maquínico. Ao reler o animismo, ele parte para novos olhares sobre o conceito de produção de subjetividade. O animismo é uma visão filosófica e de espiritualidade que atribui vitalidade e corporeidade a todos os seres e coisas, conferindo *hecceidade* a tudo que se expressa. Na incursão de Guattari pelo Brasil, expressões culturais e religiosas como a do *candomblé* ressaltaram-se aos seus olhos, bem como o perspectivismo ameríndio o marcou, mais uma compreensão de cosmovisão humana. O animismo parte do pressuposto de que diferentes seres, sejam eles humanos, animais, espíritos ou elementos da natureza, possuem diferentes dinâmicas legítimas de experimentação com o mundo, cada qual carregando uma razão singular de existir (Melitopoulos & Lazzarato 2011).

O perspectivismo ameríndio é uma concepção filosófica e cosmopolítica encontrada em algumas culturas indígenas da América Latina, especialmente na região amazônica. Essa perspectiva parte do pressuposto de que diferentes seres, sejam eles humanos, animais, espíritos ou elementos da natureza, possuem diferentes pontos de vista e formas de experienciar o mundo. No perspectivismo ameríndio, a ideia central é que cada expressão tem um ponto de partida próprio e único, e que essas perspectivas coexistem em um mesmo mundo, mas com perceptos e afetos distintos. Assim, os seres humanos não são vistos como superiores aos outros seres, mas como uma entre várias formas de existência. De acordo com essa visão, os humanos compartilham o mundo com outros seres que também possuem suas hecceidades. Cada espécie ou entidade tem uma maneira particular de perceber e interpretar a realidade, com suas próprias habilidades, conhecimentos e modos de interação (Melitopoulos & Lazzarato 2011).

Tal como compreendido por Eduardo Viveiros de Castro (1996), por um lado, o

etnocentrismo exclui os predicados de humanidade até para outros humanos como seres de mesma espécie, enquanto, o perspectivismo ameríndio atribui esse predicado a outros seres, espécies e até objetos. Um modo de ver retira vida, promovendo desencanto, ao passo que o outro, reencanta o mundo. Apesar de reconhecer algo de humano entre todos os entes e objetos, há em comum, nesse pensamento entre os ameríndios, uma indiferenciação entre o humano e não-humano. Se trata mais de uma compreensão a nível de identificação com a apreensão do percepto e não de apreensão de uma ideia, quando compreendem um animal ou uma planta como humanos, um exemplo seria perceber que os urubus veem os vermes e a carne podre como nós vemos um peixe assado. O “humano” acaba por ser compreendido mais como condição que como espécie. O animismo que se expressa desse modo concebe uma política cósmica multinaturalista. O naturalismo, corrente de pensamento forjado pelo ocidente, de modo contrário, reduz a natureza toda a uma única explicação.

Assim sendo, a linha que separa natureza e cultura torna-se mais tênue, por meio de uma sociomorfologia inclusiva, que faz uso das diferenças interespecies ao invés de demarcar fronteiras intransponíveis, produzindo uma ecologia abrangente, que considera a perspectiva de outras existências, que não a nossa (humana), enquanto igualmente válidas autônomas e verdadeiras. Essa lógica quebra por completo o etnocentrismo que tanto produz segregações, a ponto de conseguir retirar a condição de humano da própria espécie, que cria separações tais quais civilizado e selvagem. O perspectivismo ameríndio considera corpos como fontes potentes de diferenciação, o homem enquanto constantemente confrontado com o animal, fazendo o uso por meio de diferentes pinturas corporais, máscaras, roupagens e diferentes dietas alimentares como um maior leque de possibilidades de dispor-se em contato com a natureza (Castro, 1996).

Desse modo, podemos pensar que o próprio uso de plantas de poder no xamanismo

abre espaço para novos diálogos e possibilidades de vir a ser que nos carece em nossa “civilização”, de deixar ser tomado pelo “espírito” de uma planta, de ser mais aberto a perceptos e pensares não-humanos, apto a acessar devires outros.

O perspectivismo ameríndio desafia a noção ocidental de uma hierarquia rígida entre humanos e não-humanos, e propõe uma relação de parentesco e reciprocidade entre todas as formas de expressão. Os seres não-humanos são considerados pessoas com suas próprias agências e modos de ser, e são reconhecidos como compostos por toda uma ecologia indissociável (Melitopoulos & Lazzarato 2011).

Essa concepção tem implicações éticas e políticas importantes, pois enfatiza a necessidade de respeitar e dialogar com os outros seres do mundo. Os seres humanos são chamados a desenvolver uma relação de cuidado, responsabilidade e harmonia com a natureza e os seres não-humanos. O perspectivismo ameríndio tem sido estudado e discutido por antropólogos e filósofos, que exploram as implicações dessa visão de mundo para a compreensão da subjetividade, da ecologia, da política e das relações entre humanos e não-humanos (Melitopoulos & Lazzarato 2011).

Curiosamente o perspectivismo ameríndio encontra o humano (enquanto condição animada) como ponto imanente no território, compreendem todas as manifestações de vida ou até das coisas animadas como partindo do humano; enquanto na lógica ocidental, o humano é um produto final de uma cadeia. A despeito disso, por mais que essa ideia soe estranha aos ouvidos ocidentais, é uma compreensão de grande valor ecológico e que compreende a subjetividade de um ponto de vista muito mais próximo de uma produção para além da dicotomia sujeito-objeto. Esse ânimo atribuído a tudo que se produz encaixa como luva à ideia de maquinismo de Guattari (Melitopoulos & Lazzarato 2011).

Como já foi debatido nos outros capítulos desta produção, não há como dizer que o

homem faz uso da planta ou mesmo se a planta faz uso do humano, quem coloniza ou domestica quem, quem espalha quem pelo território. São composições ou agenciamentos que atuam como um acontecimento em produção imanente.

Subestratos conferem o chão a se pisar no território; paraestratos são estratos que atuam como moldes, fôrmas, canais, rodovias, códigos, traduções, transduções, repetições; enquanto isso epistratos são categorias que surgem da interação dos dois últimos, produzem substâncias, corporeidades moleculares.

Tocaremos essas corporeidades assumindo o conceito de animismo maquínico, e é por meio da implicação provocada por esse conceito que buscaremos um olhar etnológico das experiências psiquedélicas. Este capítulo objetiva apresentar acontecimentos de experiência psiquedélica, soltos, livres e associados entre si como grãos dispostos a se atritarem enquanto singularidades, permeando diferenças com ímpetos ora atrativos, ora receptivos; tal como as forças que atraem e repelem as massas seguindo a lógica de suas variações de grandeza. Não será seguido necessariamente uma lógica temporal ou de localidade aos exemplos citados, subtítulos em associação comporão o corpo deste capítulo.

3.3.1 Uma Busca “Somática” Pelo Território

Escohotado (2021) apresenta uma perspectiva audaciosa sobre o *soma*, que faz despertar diversos questionamentos sobre esta palavra, questionamentos etimológicos, históricos, com um forte peso provocativo em relação ao território psiquedélico. O *soma* é uma bebida psiquedélica perdida na história, a receita não é compreendida ao certo, rumores apontam para o uso do suco de uma trepadeira, que provavelmente era misturada com cogumelos muscarínicos ou psilocibinos. É dito no *Online Etymology*

Dictionary por Harper (2023):

Name of an intoxicant prepared from the juice of some East Indian plant and used in ancient Vedic ritual, 1785, in Wilkins's Bhagavad-Gita, from Sanskrit *soma*, from PIE **seu-* "juice," from root **seue-* (2) "to take liquid" (see sup (v.2)). In Huxley's "Brave New World" (1932), the name of a state-dispensed narcotic producing euphoria and hallucination and social control.

O que se traduz como um preparo do suco de alguma planta do leste da Índia utilizada em um ancestral ritual Védico. As raízes da palavra apontam para “*seu*”, ou seja, suco ou “*seue*”, que diz sobre o ato de retirar suco, sendo a mesma palavra utilizada por Huxley em Admirável mundo novo para se referir à eficiente fictícia droga de controle social.

No mesmo dicionário, a raiz *soma* de origem grega é apontada associada a ideia de corpo ou corporeidade, normalmente mais utilizada para se referir ao corpo morto em oposição ao corpo vivo (*demas*), ou para se referir à uma oposição a alma (*psyque*), mais associado ao corpo físico. É uma palavra de origem incerta, mas há apontamentos que encontram aproximações com a raiz “*teue*” com o significado correspondendo ao ato de inchar (Harper, 2023).

Escohotado (2021) até seu olhar a um detalhe muito peculiar ao pensar a ideia de corpo partindo da cultura védica antiga, passando pela intervenção sacerdotal da casta brahâmica, e chegando ao platonismo dos gregos que cria uma divisão na ideia de corpo. Muito foi extraído da corporeidade por entre essa transição indoeuropéia, que nos constitui até hoje enquanto cultura, linhas que partem dos corpos plenos. É curioso de se pensar que soma também era entendido enquanto uma divindade do panteão védico, ao passo que o cogumelo com psilocibina também era chamado por culturas mesoamericanas de carne dos deuses, *teonanácal*. A presença da ideia de corporeidade

enquanto algo imanente ao se falar de psiquedélicos é muito comum:

Os deuses e demônios pagãos são princípios imanentes, nos quais espírito e corporeidade se fundem inseparavelmente. Isso implica *physis* em grego, *soma* em sânscrito, *haoma* em iraniano, *teonanácatl* em nahuatl. Somente na Grécia é produzida a unidade explícita de ambos os lados, que é a religião da natureza como obra de arte. Mas aí — muito provavelmente sob a influência do bramanismo primitivo — também aparece a cisão entre uma alma-sujeito e um corpo-objeto, nos termos do *soma-sema* pitagórico ("corpo-prisão") que Dodds corretamente chama de puritanismo original. O “prazer”, diz o antigo catecismo pitagórico, “é mau em todas as circunstâncias, porque viemos aqui para ser castigados e assim o devemos”. A oposição observada na Grécia entre esse puritanismo originário e a religião da natureza como obra de arte é observada na Índia entre a doutrina dos Vedas e a dos Upanishads, momento em que pode começar o declínio do sacrifício do *soma* em sentido estrito. Havendo ou não nexos causais entre um e outro, a verdade é que a espiritualidade puritana teve formidável influência em toda a cultura posterior, primeiro como pitagorismo, depois como platonismo e finalmente como cristianismo, até atingir a aguda cisão entre coisa extensa e coisa pensante característica da filosofia ocidental moderna, com raras exceções. (Escohotado, 2021 pp. 73-74).

A cultura dos indo arianos no entorno do *soma* foi extinguida por meio do movimento de casta sacerdotal, mal se sabe hoje exatamente sobre a constituição da bebida. Entretanto, este movimento desenrolou-se em diversas outras culturas. A expressão do êxtase enquanto corpo pleno da terra sendo tomado em abstrações pela ritualística simbólica de castas sacerdotais atuava como a expressão de um *zeitgeist*, ou seja, era um fluxo de produção dos desejos sociais e dinâmicas de poder da época. A experiência

extática, seja com psiquedélicos ou com práticas corporais ganharam uma sobrecarga de simbolizações ritualísticas que desdobram da intensidade direta da expressão corporal. Por exemplo, entre os coptas enquanto cristãos primevos, era comum a prática de um jejum prolongado de dias antes da comunhão do pão e do vinho, essa comunhão após um árduo jejum provoca uma experiência extática intensa, no entanto, ao longo das gerações, o tempo de jejum diminuiu e somente o sacerdote passou a tomar o vinho, a essência dessa experiência foi se preenchendo com símbolos, falas e representações até chegar à eucaristia dos dias de hoje (Escohotado, 2021).

Escohotado(2021) se embasa muito por uma perspectiva que considera o uso de psiquedélicos com um forte fator associado práticas espirituais primevas. Deixa em destaque a hipótese de que práticas ascéticas e de Yoga voltadas a posições que testam o limite da corporeidade nasceram entre os arianos como uma alternativa de buscar algo similar à experiência do *soma* em períodos de estiagem onde não era possível produzir a bebida. Nossa corporeidade é atravessada por estamentos, quando um fármaco está em cena, os fluxos de corporeidade, fluxos somáticos, liberam linhas de fuga ao dispor da organicidade social (lembremos que a etimologia de fármaco se atribui a ideia de transmissão de fluxo), seja por meio de um xamã atento às necessidades de um grupo ou um sacerdote sentado ao lado do déspota, o poder escorre por entre as mãos desses, seja barrando, liberando ou direcionando o sentido do uso de um fármaco.

Ademais, Escohotado (2021) aposta na narrativa de que o excesso de simbolização das ritualísticas apresentava um intervalo de distanciamento da corporeidade. Entre os brâmanes, o enredo da espiritualidade ascética foi selecionado com maior ênfase, uma predileção sacerdotal que foi se destacando em relação aos fluxos de experiências de êxtase corporal. A cultura pré-brahâmica era marcada por uma apropriação do êxtase da vitalidade, do prazer como um fluxo da natureza, do apelo à imanência corporal; tanto

é que, os cultos dionisiacos têm como protótipo a cultura védica transmitida pela transmissão cultural hindoeuropéia. Primeiramente o sacerdócio afastou o uso terapêutico popular e recreativo dos psiquedélicos, reduzindo-o somente às experiências enteógenas envolvidas pela religião, e, por fim, a substância sai da experimentação abrindo alas à saturação de atos simbólicos.

A partir e através dessa migração de fluxos estamos elucubrando sobre o choque das produções corporais e sociais. O desejo produz voluptuosidade, consumação do prazer diretamente partindo do corpo, mas também produz registro, efeito *numinoso* (sensação estarrecedora de inspiração por qualidades não diretamente ligada à uma apreensão sensorial direta). Os primeiros choques desses fluxos internos começam entre a “disfuncionalidade” nata do CsO se atritando com as próprias máquinas desejantes que partem do corpo, deste choque nascem as máquinas paranóicas, recalque, mais-valia de desejo (o trabalho não pago ao desejo), fluências que atacam e se rebelam contra o próprio estamento corporal, que engendra o corpo em uma autopersecutoriedade como estratégia de defesa contra a intensidade de seus próprios fluxos, sobretudo um movimento de autodiferenciação (Deleuze & Guattari, 2017).

Para além disso, o *socius* também se acopla à corporeidade, a sociedade cria seus próprios delírios e narrativas que se aderem e cortam as transmissões desejantes do corpo, como um registro que, além de marcar um corpo, ajuda a contê-lo socialmente. Estas são as chamadas máquinas miraculantes, narrativas e ideais sociais que se acoplam ao corpo, tão delirantes quanto qualquer normalidade compreendida socialmente, seja lá qual for o paradigma social vigente. Temos também as máquinas celibatárias que sucedem as miraculantes, capazes de deslocar o corpo, de desertá-lo, o que fora recalcado no corpo é encontrado como partindo de uma origem externa, de uma verdade encontrada no “mundo das ideias”. Uma origem e sentido encontrados quase que

apartados do corpo, em uma lógica independente dele e inteiramente outra. (Deleuze & Guattari, 2017).

Esta compreensão expressada no *anti-Édipo* (2017) entra em consonância com o apontamento que Escotado (2021) faz sobre os brâmanes. O excesso de ritualística e simbolismo religioso que promove a espiritualidade ascética é praticamente a produção de uma máquina celibatária, tão forte que se perpetuou na história como um transmitido que corroborou a inquisição farmacológica. É mais fácil implementar um sistema de castas onde o corpo é tirado da equação, onde o valor da vida corporal é reduzido e depositado em um além transcendente. Desta confluência se embebeda o platonismo, o cristianismo e qualquer outro dualismo posterior da filosofia ocidental que fomenta máquinas celibatárias. A apreensão do oriente pelo ocidente, o orientalismo, desvia-se, então, cada vez mais delirante, basta conferir toda a conceituação aberrante do nazismo sobre os arianos. Quiçá, sobra ao ocidente uma nostalgia trôpega para com o passado indo-europeu, a inquisição farmacológica teve seu papel nesse recalcamento.

E ainda há um elo, ou melhor, um paralelo a se buscar na cultura védica, quando a busca é a geologia da experiência psicodélica:

A religiosidade ligada ao consumo ritual de substâncias visionárias guarda paralelos de tipo teológico com a atitude do homem védico. Seus deuses são princípios naturais ocultos pela rotina, refratários a qualquer “fé” e incodificáveis em credos. Não aparecem como lei do mundo, apenas como profundidade de espírito e riqueza de detalhes, num horizonte de experiências terríveis e suntuosas onde o sentido ganha intensidade absoluta. O divino não é um agente que governa de longe, mas algo essencialmente plural que “anima” tudo ao invés de criar qualquer coisa (Escotado, 2021 p.73)

Eis que aqui encontramos nas palavras de Escotado (2021), algo muito similar ao

conceito de animismo maquínico. O *soma* parte do corpo pleno da terra, a experiência psiquedélica é, por fim, corporeidade. Escohotado (2021) aproxima o conceito de *soma* e *sema* (prisão), apontando um aspecto do dito puritanismo originário. Enquanto para os gregos *soma* está associado ao corpo morto, para a cultura védica a mortalidade assume uma outra perspectiva, tal como sublinhado em um milenar texto védico (*Maitrayani Samhita*) destacado por Escohotado (2021) “O homem é em realidade um não nascido, nasce pelo sacrifício do *soma*”. A morte é compreendida como um segundo nascimento ainda em vida no contexto de ritos extáticos tal como o do *soma* e dos mistérios *Eleusinos*, como exemplo grego, uma união com a corporeidade dos deuses acontece em vida, não após a saída de um corpo-prisão. A mortalidade final fica em segundo plano perto de uma visão de morte sempre disposta a atualizar-se, a animar-se pela via do animismo maquínico.

Está permeado no imaginário sobre as drogas uma ideia de artificialidade, de que o alterador de consciência, ou mesmo a planta de poder, são meios de afastamento da corporeidade, da natureza, da vida. No entanto, ao rebuscarmos as experiências de povos originários, essas experiências mostram-se como corporeidade pura. O distanciamento do corpo, na verdade, parte da milenar inquisição farmacológica. Não há artificialidade, não há o que se aparta das conexões e disjunções dos segmentos da natureza, não há o que se afasta da corporeidade territorial, seja o corpo pleno da terra, de um musgo, de uma cidade, de uma mulher, de um cão, de uma droga, de um corpo morto, de uma árvore, de um déspota, do capital ou mesmo do CsO.

No épico indiano Ramayana, a personagem Guha, o caçador, vivia em união com a floresta, conhecia seus segredos e sobrevivia em harmonia com o corpo pleno da terra. Brâmanes costumavam aparecer por essas matas, e depositavam oferendas e cantos em uma estátua do Deus Shiva que se encontrava entre as árvores. Seus pedidos nunca

foram atendidos. Shiva somente atendia aos pedidos do caçador Guha, que sabia cultuar a estátua do deus da destruição: Guha depositava pontapés com toda sua força na imagem de Shiva. Assim o caçador conseguia acessar a benção do criativo deus da destruição, que recebia as vívidas pancadas em forma de devoção corporal (Buck, 2017).

3.3.2 A Vinha dos Mortos e o Arcano Mistério da Trivialidade

Em uma escrita cartográfica há de se considerar a implicação do escritor. Para tanto, este subcapítulo será dedicado a impressões de uma vivência com o território dos psiquedélicos, o contato que tive com grupos ayahuasqueiros. O objetivo será apresentar justamente o caminhar de uma deriva, uma jornada ainda sem respostas. O que me move não é derivar daqui uma narrativa estritamente pessoal ou me aprofundar em memórias ou descrição de eventos, e sim, uma reflexão sobre as impressões que me marcaram e que ressoam com o que acredito que importa na composição estética desta cartografia como um todo. Este momento de escrita vale, então, como mais uma substância de epistrato para a busca de “uma” geologia da experiência psicodélica, “uma” enquanto artigo indefinido pois não se visa construir um saber final, a ideia é produzir deriva, comunicar sobre estratos e linhas de fuga que partem de seus atritos, placas a se chocarem, eventos que, ainda que pareçam desconectados, se atraem enquanto singularidades.

A Ayahuasca é uma bebida constituída da união do cipó também conhecido como Mariri (*Banisteriopsis caapi*) unido às folhas da referida como Chacrona (*Psychotria viridis*). As folhas apresentam o principal psicoativo, DMT: N,N-dimetiltriptamina; uma substância que, além de serem encontrada em uma pluralidade de plantas ao longo de toda a flora psicoativa do mundo, também, existem hipóteses sobre a produção

endógena do DMT, sem um consenso sobre a localidade dessa produção em nosso organismo. O que se sabe é que é um agonista do circuito serotoninérgico, uma molécula bem próxima da morfologia da serotonina, e que produz sensações bastante similares a experiências de quase morte (EQM), meditação profunda, e experiências místicas (Luna 2005).

A atuação do cipó, se deve ao princípio de β -carbonilas, tais como a harmina, que inibe uma enzima responsável por digerir o DMT, a MAO, monoaminoxidase. Sem a presença desse inibidor, a DMT ingerida não produz seus efeitos. Ademais, existem diversas plantas com a presença do DMT, quando de outras com a presença de β -carbonilas, contribuindo com uma miríade de possibilidades entre todas as floras psicoativas do mundo todo de reproduzir o casamento entre a Chacrona e o Mariri (Luna, 2005).

Originária do Alto Amazonas, apesar de documentada há aproximadamente duzentos anos, é milenar em seu consumo, um forte estrato com peso histórico, ao passo que também tece linhas transversais em um campo de estudo moderno e rizomático, apreendida pela literatura científica por meio de uma variedade disciplinar: botânica, estudos de religiões comparadas, psicologia cognitiva, psicoterapia, medicina, arte, literatura, etnografia, dentre outros; além disso já é capturada por um interesse global (Luna, 2005).

Já partindo da multinacionalidade amazônica, o uso da substância já tece uma rede complexa que envolvem mais de setenta grupos indígenas. Sendo apenas mais uma planta de poder dentre várias que guiam a socialidade e espiritualidade em um agenciamento vital para o território enquanto florestalidade, percepções e afecções de uma ecologia contingente. No último século essa rede foi se expandindo a partir de comunidades ribeirinhas até tomar posição nodular dentro de um rizoma de sincretismo

cultural e religioso no Brasil, conquistou a urbanidade brasileira, bem como, globalizou-se (Luna, 2005).

O contato com a experiência ayahuasqueira tem em sua expressão algo que precisa de um grupo, desde sua composição até para o suporte que se demanda a partir da intensidade da experiência. A origem ameríndia da palavra Ayahuasca vem da linguagem Quechua que se traduz como “videira (cipó) dos mortos”. Em uma experiência ayahuasqueira, é muito comum e muito marcante, uma sensação de captura em um devir outro, tais como: de sentir como se estivesse experienciando uma morte; de sentir-se como se estivesse se transformando em um animal; de reconhecer pessoas familiares e falecidos de modos nunca percebidos. Uma heterogenese é promovida no encontro com os outros participantes, que em composição também acessam o devir outro. O movimento de retorno, quando a experiência inicia o seu cessar, costuma promover um Estado reflexivo após a retomada. Daí parte uma variedade de revisões e reformulações sobre a relação com a vida e com os que acompanham ela.

É difícil imaginar esse uso fora de um contexto coletivo, o preparo do cipó e da folha demanda trabalho conjunto, um processo manual, gradual, demorado. A experiência em si, soa insustentável se pensada individualmente. Reconheço uma preocupação ao pensar no risco da apropriação capitalística do uso, uma vez que, essa lógica nos dispõe em rivalidade individualista, nos separa de uma lógica coletiva. Pensar na videira dos mortos sendo transmitida em garrafas rotuladas e indexada na lógica da alienação dos bens de consumo soa como um corte abrupto, seja como medicação carimbada pela biopolítica, seja como um mero produto de consumo. Ademais, a sensação de coletividade produzida em um rito partindo de um contexto globalizado e urbanizado corre o risco de desfazer-se facilmente, por mais intensa que tenha sido a experiência.

Entrar em devir outro é raro na lógica individualizada, capitalística, familiarista, que

carece de vizinhança. Estamos todos marcados e sofrendo por essa captura da subjetividade territorial; há uma demanda social pela sensação de pertencimento a um coletivo. Não por falta de motivo, é fácil a transformação de uma linha de fuga de um acontecimento coletivo se retroagir em uma formação sectária. O revolucionário, nesse contexto, facilmente forjar seitas.

Cada um é capturado de uma forma em relação ao desejo de conhecer a ayahuasca. Dentro do contexto dos povos originários, pode ser implicado diretamente com os meios de produção de modo coletivo e não alienado, um uso propriamente nativo, não parte de um desejo individualizado de uso, esse agenciamento é da coletividade de um *socius*. Por um outro lado, após a globalização da Ayahuasca, a captura desse desejo não nativo de entrar em contato com essa substância passa por estratos coloniais e tem fins diversos. Até mesmo os povos originários atuais já estão, infelizmente, distanciados da lógica territorial como era anteriormente à chegada dos colonos. Entretanto, pós globalização, estamos todos visceralmente desterritorializados, e apesar de “mais conectados”, sentimo-nos com um déficit de vizinhança, ansiosos por pertencimento, sentindo-se estrangeiros em próprio lar.

Este território me atraiu por conta de uma antiga paixão pelo mistério, pela necessidade de viajar e conhecer o outro, quem sabe um desejo natural da adolescência, o anseio por algo novo além da realidade da cidade interiorana que nasci. Seria, talvez, uma “síndrome natural da adolescência”, se é que precisa de diagnóstico para isso. O ocultismo, a espiritualidade ou o místico me constituiu neste período da vida; esoterismo, budismo, meditação, mitologia, religiões de matriz africana, a busca por uma sensação de pertencimento. Um leque que se abria conforme o mistério me instigava, o interesse pela psicologia surgiu inclusive com a ânsia por compreender o “misterioso inconsciente”, quiçá, o conceito que mais me intrigou. Durante a graduação

na Universidade Federal de Uberlândia, uma nova cidade, de porte grande e com diversas opções para dispor-me a uma procura de limiares que vão além da trivialidade. Busquei, então, por alguma essência, o impulso de um devir místico. Nesse ínterim, no contato com Uberlândia, mergulhei por terreiros de Umbanda e Cadomblé, rodas de rapé ministrada por descendentes de povos originários, uma viagem para ecovila, e o contato com grupos ayahuasqueiros.

Uma vez, em uma conversa com um colega que descobri ser ayahuasqueiro, ele me disse: “Não há nada que eu tenha conhecido em minha jornada que seja tão intenso intrigante quanto a ayahuasca”, por muito, tomei as palavras dele com as minhas, foi justamente ela, a rainha da floresta, a vinha dos mortos, que me atirou ao que compreendia como os pontos mais culminantes dos “antípodas da mente”, tomando esse termo emprestado de Audous Huxley (2015). Entretanto, há em minha trajetória um percurso de desilusão em relação a ideia de “expansão da consciência” e de busca pelo místico em todo percurso que chega até o modo como compreendo a experiência mística e os psiquedélicos hoje.

Alguns ditos e palavras partilhadas me marcaram no todo dessas buscas, lembro-me de uma *Yalorixá* (mãe de santo) que uma vez me disse “Olha, quando penso em um processo de iniciação, como o do próprio *candomblé*, eu me lembro do que o meu pai de santo me disse: Se for mergulhar em algo, mergulhe de cabeça, pois aí você aproveita o embalo para subir depois”. O *Ori*, que se traduz como cabeça em Iorubá, representa a singularidade cósmica de cada um, essa força intensiva que nos acompanha e nos toma no processo de subjetivação em meio ao mergulho da vida. Na lógica do Cadomblé, o gesto de “bater cabeça” não é somente uma saudação hierárquica aos mais velhos, soa mais como uma saudação ao Corpo Pleno da Terra, à natureza imanente, aos orixás enquanto força “naturante”. Deste modo, a cabeça do iniciado toca o chão e, em seguida,

o corpo todo, voltando-se frontalmente ao solo. Hoje, compreendo esse ato como um confronto respeitoso e saudoso em relação a imanência que nos move.

No sentido de um mergulho ao limítrofe, quando francamente investido, pode desempenhar uma força resultante de empuxo, mas não exatamente pela capacidade de acessar uma “profundidade”, mas pela potência de retorno à superfície. Os antípodas da mente, quando pressionados pelos nossos pés, se não rompidos de forma disruptiva e traumática, nos devolvem um salto, assim como uma cama elástica. “Se não tenho nenhum plano, tenho todos os planos a meu dispor”, esta foi uma frase que surgiu espontaneamente em um momento de escrita improvisada que me marcou por muito tempo, pressionei planos e platôs para provar de suas elasticidades, o mistério ressoa com o campo do devir outro, há uma certa busca pela vizinhança, o contato com o diferencial, com a diferença de potencial desse esticar-se.

Não há outro lado, há pressão, ondulação, articulação, dobra, estratificação e desestratificação no tecido da cama elástica da territorialidade, do corpo, é onde o mistério se mostra, é o limite da visão, dos sentidos, a lacuna potencial, onde os olhos se cerram a ponto de pressionar nossos sentidos; algo se cria através dessa pressão. Quicá não há portas para a percepção, há perceptos e afecções em constante dinâmica, não há exatamente algo a se abrir, só está, em agenciamento.

O percurso dessa jornada me trouxe o reconhecimento de que o antípoda não está exatamente em uma outra margem, em uma profundidade, ele é a própria superfície, se localiza em contato íntimo com o trivial e corriqueiro. O que há de limítrofe está em agenciamento com o plano de composição dos estratos, o molecular e o molar se articulam.

Por entre o que pode suportar os nossos humores, muitas vezes, os psiquedélicos nos margeiam e apontam esses limites, essas saturações onde algo se exaure de suas

estratificações. Huxley (2015) apoia-se em *Céu e inferno* e *As portas da percepção* referenciando William Blake, o poeta forjador de cosmogonias. Neste caso, o céu e o inferno se mostram em experiências de ultimato levado à sua fadiga, como uma dimensão do que nosso humor pode suportar, seja para regozijo ou tormento.

Os seres de sua cosmologia fantástica representam faculdades humanas tais como razão (*Urizen*) e imaginação (*Los*), são forças em constante epitáfio, provando de seus limites em seu próprio movimento em continuidade territorial, não de modo etéreo, mas visceral. Urizen, por exemplo, comumente é representado em suas gravuras como que tirando medidas da terra com um compasso, por fim, suas ilustrações findam com uma figura cada vez mais corcunda por se debruçar em palavras e medida, seu derradeiro fim resulta em um ser completamente estratificado, um esqueleto coberto pela terra, debruçado como um feto decrépito e completamente curvado, com as colunas inteiramente arqueadas sobre si mesmas (Blake, 2013).

Urizen é uma das figuras mais demiúrgicas dessas forças cosmogônicas, e por consequência a mais afastada das portas da percepção ditas por Blake (2013, p.103) “Se as portas da percepção estivessem abertas, tudo se pareceria ao homem como realmente é, infinito”. O infinito nesse sentido, vem mais como um finito do finito, limite do limite, descoberto pelo cessar da razão e de disposições afetivas estratificadas; o infinito como um acesso à imanência. Quando Huxley (2015) prova a mescalina ele passeia por entre um catálogo de imagens artísticas, sentido as portas de sua percepção abrir ao extrapolar os limites do que consegue ver seus olhos.

Algo transparece além ou aquém das bordas já seletas de seu modo natural de perceber, sua visão torna-se uma máquina abstrata a escanear linhas de fuga, um devir não-humano, um devir que perpassa a percepção comum. É justamente o acesso ao não-humano que permite conferir humanidade aos outros seres e formas inorgânicas do

animismo. Huxley extrapola a superfície e *A Cadeira de Van Gogh com Cachimbo* produz sentido. Aquele instante único e embriagado de um objeto que se mostrou percebido enquanto um marco infinito, enquanto duração plena, a noção de profundidade e distância de medida entre objeto e cenário se desfez, Huxley compreendeu a ação da mescalina enquanto desveladora da mente, ele reconhece o aspecto não funcional e não lógico, inútil e inegendrado da mente, como um CsO, encontra um aspecto de produção virtualmente (leia-se potencialmente) em disposição de escorrer pela pressão de nossa percepção e razão (Huxley, 2015).

Nesse ritmo, os ossos aterrados de Urizen se expellem para o alto como um vulcão em erupção, a razão perde a medida por um instante, e, em um passeio como o de Lenz, Huxley resgata um poeta e artista plástico inglês e encontra o passeio esquizo similarmente ao que Deleuze e Guattari (2017) apontam no *anti-Édipo* com Lenz, em uma literatura romântica.

Cabe aqui contrapor Huxley com Francis Bacon. Deleuze (2007) atribui o modo de produção artística de Bacon, como uma composição que acrescenta todos os fluxos possíveis em planos que se apresentam na tela, nada é ignorado, o inútil, o clichê, a afetividade do artista, uma massa em duração plena é chapada em transições nas suas composições tal como um CsO representado. A profundidade e a proporção transformam linhas delimitadoras em diagramas vivos tal qual o acesso de Huxley às linhas bruxuleantes de Van Gogh. Bacon era fascinado pela fotografia, como uma arte sempre intangível de se acessar um instante pleno, ele acrescentava a perspectiva de diversas fotografias na obsessão de acessar o inegendrado e não nascido da captura dos perceptos, um modo de aquecer-se para entrar em devir com as afecções e transmitir fluxos como um ferreiro metuculoso, aquecendo, dobrando e moldando os crivos metálicos do percepto. Martelo, forno e bigorna criando máquina abstrata como molde

de acesso ao corpo sem órgãos. Bacon encontra o não nascido, o inegendrado na percepção, tal qual Huxley, sem psiquedélicos, com outras ferramentas.

Entretanto, Deleuze e Guattari (2010) nos questionam se realmente há algo se conduzindo até as portas da percepção:

A questão de saber se as drogas ajudam o artista a criar esses seres de sensação, se fazem parte dos meios interiores, se nos conduzem realmente às "portas da percepção", se nos entregam aos perceptos e aos afectos, recebe uma resposta geral, na medida em que o que foi composto sob efeito de droga é o mais das vezes extraordinariamente friável, incapaz de se conservar por si mesmo, desfazendo-se ao mesmo tempo que se faz ou que o olhamos. Podemos também admirar os desenhos de crianças, ou antes comovermo-nos com eles; é raro que se mantenham de pé, e só parecem com coisa de Klee ou de Miro, se não os olhamos muito tempo. As pinturas dos loucos, ao contrário, sustentam-se quase sempre, mas sob a condição de serem saturadas e de não deixarem subsistir vazio. Todavia, os blocos precisam de bolsões de ar e de vazio, pois mesmo o vazio é uma sensação, toda sensação se compõe com o vazio, compondo-se consigo, tudo se mantém sobre a terra e no ar, se conserva no vazio conservando-se a si mesmo. Uma tela pode ser inteiramente preenchida, a ponto de que mesmo o ar não passe mais por ela; mas algo só é uma obra de arte se, como diz o pintor chinês, guarda vazios suficientes para permitir que neles saltem cavalos (quando mais não seja, pela variedade de planos) (p.215)

É do não nascido, da vaziez, que se faz o mistério, mas fazer o que depois de saturar tanto os olhos nas paredes? Depois de mergulhar tanto de cabeça na cama elástica? Levei-me ao esgotamento da busca por alguma essência no mistério, o maior mistério passou a ser o trivial, o comum e corriqueiro, creio que foi essa a resultante de minha

jornada com a experiência mística, ou mesmo, psiquedélica. Talvez tenha sido por aí que minha “síndrome normal da adolescência” veio a calhar em um laço social mais firme com o tesouro da trivialidade. De Huxley fui à Bacon. Mas ambos podem chegar no acesso ao fora. Para acessar o fora, basta encarar toda composição de nossos perceptos, como afeções primevas. Processo primário que nos constitui a cada instante.

“Sempre se toma ayahuasca pela primeira vez” uma frase comum ao meio ayahuasqueiro, não há como tirar medida desta experiência, não há como comparar uma primeira com uma segunda vez, ou com a experiência dos comungantes ao lado.

“A ayahuasca não é chá de iluminol, não importa o quão brilhante é o que você pode ver e se identificar, o que importa é sempre o que você faz após encontrar essa luz”, mais uma frase que ouvi muito por esse meio, faz-se muito sentido dizer luz, uma vez que o DMT, a dita molécula do espírito, contida na ayahuasca, é a mesma molécula que se produz durante o processo de morte e de quase morte, a sensação produzida das ditas visionárias experiências dos portais vislumbrados na finitude do túnel da vida. Ainda assim, tem sempre aqueles que se embriagam da luz bebida dessa ambrosia, mas é comum em pouco tempo a realidade retomar com um peso reflexivo.

O Céu e o Inferno da Ayahuasca são muito evidentes, seja lá qual for a mitologia, filosofia ou a religião escolhida como apoio para a experiência, curiosamente é comum de cada cultura que bebeu o chá encontrar uma cosmogonia própria, antes estética que religiosa, em grande parte das vezes, sincrética, plural. As experiências visuais, normalmente nomeadas enquanto “mirações” são, muitas vezes, paradisíacas, com uma qualidade visual refinada, uma nova saliência qualitativa. Na grande maioria das vezes não soam como um deslocado da “realidade”, mas como um relevo que parte da atualidade se fazendo em composições rizomáticas de virtualidade. De modo imanente, essas experiências estão mais próximas do que é conhecido como ilusões visuais

(alucinoses) que alucinações. Ou, se mostram como um filme que passa pelas pálpebras quando os olhos estão fechados.

Infelizmente, é comum um dito um tanto preconceituoso sobre a ayahuasca enquanto “televisão de indígena”, entretanto, vale a pena conferir as artes dos povos originários produzidas no entorno do contexto ayahuasqueiro, se trata de uma riquíssima produção cultural que dialoga diretamente com essa “planta de poder”.

Um exemplo vivo dessa força cultural é o MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin), agentes da arte contemporânea brasileira, uma vanguarda indígena fundada em 2013. Há uma recente exposição do MASP (Museu de Arte de São Paulo) de 2023, que reúne diversas obras MAHKU (é possível acessar as imagens pela internet no link do evento) que revelam um campo de experiência, um enorme território compartilhado que se trata do universo das mirações ayahuasqueiras (Giufrida & Huni Kuin, 2023).

Muito contrário de uma reprodução televisiva, essa expressão visual não é algo que invade os olhos de fora para dentro, na verdade, é com um valor cultural pujante e vivaz, são produções que nascem de visões carregadas de singularidade, e curiosamente, de elementos em comum, designs de natureza muito costumaz para quem já entrou em contato com a ayahuasca. Animais luminosos que relembram, em demasia, os *alebrijes* do folclore mexicano. Estamos falando de uma mídia que nasce do coração de uma cultura em contato vivo com o corpo pleno da terra. É um insulto dizer “televisão indígena”, comparar esse animismo maquínico visceral com a máquina televisiva do ocidente, completamente engendrada no corpo pleno do capital. Não é algo que queima nossa retina com informações, se trata de uma força que dá luz aos nossos olhos.

Além das imagens luminosas, o “Inferno” da experiência com ayahuasca se evidencia através de seus ruídos e distorções. “Entrar em situação” ou “peia” são termos comuns para se referir aos momentos mais difíceis da experiência, normalmente são

convicções rígidas e conflituosas que são esgotadas e consumidas até o limite, em momentos, é comum surgir como uma convicção assombrosa que algo terrível pode acontecer ou alguma ideia assombrosa e culposa sobre você mesmo, sobre o ambiente e as pessoas.

Bem como, também são comuns visões de cenários grotescos, imagens aberrantes e indigestas aos olhos, visões que exigem coragem para se contemplar. A despeito disso, não vale a pena afastar os olhos, costuma ser muito rico o momento de saída e o insight produzido após o mergulho em duras imagens e convicções rígidas assim, a impressão que fica é que algum ponto nevrálgico de uma tensão foi pressionado para, por fim, se soltar.

Já tive experiências como se eu tivesse a sensação de estar vendo e vivendo a realidade mais insuportável de todas, onde tudo soa como dor e desespero, até ter como sobra uma sensação de completa saturação nesse tipo de convicção, e eis que como um último suspiro surge a ideia de que posso imaginar algo diferente e que tudo tende a impermanência, até a mais horrível das sensações; quando me agarrei nessa perspectiva (que não soou somente como um mero pensamento ou como solução advinda de reflexão, mas em um nível sensorial bastante mobilizado), senti a virada de chave da situação.

“A ayahuasca é uma velha senhora que te pega no colo, mas também te deixa de castigo”, mais uma máxima comum. É absurdamente curioso e impressionante, é muito difícil, depois de ter contato com a ayahuasca por várias vezes, não ter uma sensação que beira uma percepção animista de conceber a planta como uma presença singular.

Por entre a visão animista das “plantas de poder” é quase que uma regra a ideia de que elas possuem um “espírito” próprio, uma *hecceidade*. Por fim, não me importo com explicações para essa sensação, mas creio que a sensação de que há um sentido na

viagem seria justamente pela intensidade que é experienciar os antípodas da mente em sua superfície. Se é o “espírito” de uma planta de poder ou somente uma força de empuxo que te resgata de uma experiência limítrofe, a sensação é que há uma força maior que a capacidade corriqueira de direcionar e autorreferenciar. Resultando, por fim, em uma viagem, um deslocamento, um desarrazoamento, sobretudo, é uma força maior que te leva, pelo menos, pode-se dizer, maior que o controle costumaz de nossa razão e condicionamento enviesado de apreensão da vida; é o mesmo território vital, sempre natural, porém, capturado de outra forma, desarrazoada.

Neste contexto, o animismo maquínico cai como luva ao aproximarmos do reconhecimento de que há produção aí, intensa e viva por si só. Sem contar que, nesse caso, também é bem-vinda a compreensão do perspectivismo ameríndio para a ideia de “alma” e do humano não como um destino final evolutivo, mas como uma *hecceidade* de algo que se expressa. O que seria então o poder das plantas de poder? A hecceidade de uma planta? Ou de um chá? Ou do DMT? Ou mesmo a “cara” do evento de comunhão com a substância? Independente da conceituação e de onde parte, a alma, a *anima*, o ânimo, a animosidade, atravessa todo o acontecimento, e é poder, é planta de poder, é dinâmica de poder. María Sabina, xamã mazateca, tal como cita Leite (2021, p.189), quando provou a psilocibina sintética, disse: “Hay Espíritu!”.

São diversas linhas singulares se cruzando, mas há de se ater, o excesso de saturação e luminosidade, pode, a depender de como articulamos com isso, nos desprover da vaziez necessária.

Uma das impressões mais genuínas em que tive a chance de presenciar e ouvir de pessoas que também viveram isso, é a sensação de uma instância onde não há tempo, a impressão que sobra é que se ficou por uma eternidade em uma disposição, a sensação de que algo ficou impresso em um instante eterno e singular, duração pura, sem nada

para se medir com um antes e um depois. Como disse Caetano Veloso em uma entrevista no Programa do Jô (2011), em que diz sobre sua experiência com ayahuasca: “Quem sabe eu ainda esteja lá”, ao se referir sobre o momento de sua experiência. Há também outro tipo de sensação de costume: a percepção de que não há diferença entre sujeito e objeto, entre a propriocepção e a exterocepção.

Em cerimônias ayahuasqueiras percebo que ocorre um momento em que a experiência ganha uma forte dimensão de dissolução coletiva, um uníssono que soa como capaz de integrar as diferenças sem sobrepor-las. Muitos compreendem enquanto uma sensação de amor e de respeito coletivo, qualquer encontro é percebido com potência dentro de sua singularidade, não somente entre seres humanos, uma samambaia a girar, uma árvore, o telhado, tudo passa a resultar em uma clara percepção de um animismo maquínico operando em imanência.

É claro, que, em última instância, todas essas sensações são possíveis de se acessar sem o uso de uma substância, e que, de uma perspectiva do plano de imanência, realmente não há diferença entre sujeito e objeto; entretanto, essa experiência de comunhão dispõe os participantes em um plano de composição mais poroso em relação às forças do Fora, para além dos estratos de nossa apreensão rotineira dos perceptos.

Na comunhão psiquedélica não há nada de extraordinário em relação às diversas outras experiências e técnicas de êxtase em grupo, mas há algo de singular nessa expressão, soma-se não por ser inusitado e revolucionário em relação às máquinas abstratas, mas pelo diferencial de ser algo a mais; “uma experiência”, não “a experiência”, que comunica com uma variedade de linhas do território: experiências milenares e ancestrais, experiências urbanas, ecológicas, religiosas, espirituais, psiconálticas, coloniais, descoloniais, de tratamento psicoterapêutico laico (considerando a revolução psiquedélica), dentre outros possíveis tipos de encontros

psiquedélicos.

É preciso revisar o que foi associado da experiência psiquedélica ao longo dos anos por meio de conceitos psiquiátricos como psicose, esquizofrenia, experiência disruptiva, reduzir tudo a uma patologia é um caminho simplista, existem limites e contraindicações sobre o uso, e cabe à ciência não ignorar ou pausar o estudo por conta de limitações morais e políticas. Do mesmo modo, é imprudente afogar-se nos psiquedélicos como solução criando-se mais um reducionismo. Exaltar o uso terapêutico pode ser até mais problemático que o uso recreativo de um psiquedélico, qualquer solução exacerbada pode criar lotófagos presos em ilhas, tal como os marujos da Odisséia seduzidos pelo consumo do psiquedélico chamado lotus azul. Entretanto, imagino que se alguém se torna um lotófago com a ayahuasca não seria por conta de encontrar um prazer entorpecente, uma vez que as experiências costumam apontar os olhos para a angústias extremas, o uso da ayahuasca não se trata de mera “busca por onda”, mas claro, é uma vivência que pode produzir entusiastas e até fanáticos.

Reconheço que é difícil desassociar a ayahuasca de práticas espirituais ou religiosas, uma vez que o DMT está tão associado a uma sensação de quase morte, além de ser muito recente a busca por um uso laico. Mas, imagino que não se faz sentido isolar a compreensão desse psiquedélico ao termo enteógeno. A ayahuasca já está no contexto global, atravessa diversas culturas, crenças e concepções.

Labate (2000), problematiza com muita pertinência essa questão, como antropóloga e ayahuasqueira, age com muita prudência ao dizer sobre sua implicação em sua experiência, apontando os problemas e benefícios da cultura globalizada da ayahuasca. Como antropóloga ela reconhece a banalidade da dicotomia entre uso tradicional e profano. Compartilha sobre um mito Yanomami da partilha do fogo, que reconhece o compartilhar da ayahuasca como algo fundamental, inclusive diversas culturas

indígenas entraram em contato com a ayahuasca após a globalização do uso, além disso, foi promovida uma maior sensibilização à cultura indígena e maior turismo etnológico no Acre, contribuindo para maiores trocas econômicas e culturais. Isso não exclui a discussão da falta de cuidado etnológico e ecológico dessa partilha e desse tipo de turismo; não há mais como impedir os impactos de algo que já se globalizou, o que nos resta é a responsabilização dos problemas no entorno do mal uso e das más relações, não só interpessoais, mas também no nível interespecies para com a própria natureza, por exemplo, considerando as plantas psiquedélicas também como seres em relação.

Labate (2000) realiza uma investigação sobre as legitimidades e problemas do uso da ayahuasca por meio do misticismo moderno, do movimento *new age* e do uso urbano da ayahuasca. Estuda inclusive o grupo de um polêmico e controverso místico ayahuasqueiro que se nomeia enquanto Prem Baba. Beatriz Labate, em uma matéria jornalística da UOL de Carlos Minuano (2020) não deixa de apontar a polêmica envolvendo abuso sexual da parte deste líder espiritual: “Vi muitos abusos sexuais em grupos de ayahuasca”. Esta questão é um problema também envolto em grupos religiosos e espiritualistas, o uso de uma planta de poder como um enteógeno não escapa dessa problemática, ou mesmo da problemática de qualquer abuso de poder, mas, também, não é um fator que anula a legitimidade de experiências de cunho religioso ou espiritualista. O problema do abuso sexual e do abuso de poder está presente de modo amplo em as instituições, inclusive a família, o que nos cabe é construir uma política e prática de cuidado e acolhimento, e principalmente uma conscientização sobre a violência e combate à mesma. Não cabe mais a repetição da proibição e do ocultamento, o que é silenciado, proibido, não aberto à problematização produz os piores monstros.

Para tanto, há um movimento chamado MovAya (Movimento Nacional de Combate ao Abuso no Meio Ayahuasqueiro) que objetiva oferecer acolhimento às pessoas vítimas

de violência no meio ayahuasqueiro (Castro, 2023).

A globalização está marcada pela descodificação generalizada dos fluxos, que rouba a expressão de diversas culturas, além disso, o etnocídio impera em um atropelamento cultural irrefreado, mas a questão é que ainda deve haver espaço para associações legítimas, mesmo sendo uma grande dificuldade produzir encontros legítimos. Não é impedindo os encontros que passa a ser possível acontecimentos espontâneos. A problematização é sempre muito bem-vinda quando algo novo se cria por meio do encontro de culturas.

O contato com a ayahuasca deve ter peso na problematização quanto ao etnocídio, é dever ético inclusive das ciências que se aprofundam em ensaios clínicos, cabe também às ciências humanas tal como a antropologia elaborar as questões envolvendo os fenômenos humanos no entorno da experiência psiquedélica.

Toda essa complexidade é relevante e muito pode ser perdido no enredo de experiências que possuem um potencial legítimo de mudar vidas e promover cultura. Entretanto, ainda assim, nunca mantive contato com grupos que promovem descaradamente eventos comerciais com fim de gerar lucro, os grupos que frequentei não tinham fins lucrativos e se preocupavam com o modo de conseguir a planta, sem gerar impactos ambientais. Tive o contato inclusive com um ayahuasqueiro que aprendeu sobre o uso diretamente do xamanismo peruano, era alguém que seguia à risca a cultura que lhe foi passada, inclusive seguindo os cantos ritualísticos que aprendeu.

O contato com grupos ayahuasqueiros não é mais parte de minha rotina, o que aprendi em meu contato com a dita “planta professora” foi o mistério da superfície da vida, a trivialidade como mais impactante que a profundidade. Um reconhecimento que caminhou em conjunto com a leitura de *Ulysses* de James Joyce.

Recentemente assisti a um vídeo no *Youtube* do canal *Falando Nisso* do psicanalista

Cristian Dunker (2023), ele contextualiza a questão histórica dos psiquedélicos, constituídos por estudos terapêuticos que ganharam destaque até os anos 50, porém, marcados por toda cilada do proibicionismo. O que mais me chamou atenção foi o modo como discursou sobre o uso dos psiquedélicos considerando diversas facetas, reconhece que o grande trunfo dos efeitos diz respeito ao quesito percepção, a experimentação de um novo *modus operandi* da propriocepção, interocepção e exterocepção, considerando um aspecto relacional na mudança de qualidade do prazer, gerando a possibilidade de relação, atenção, cuidado e experimentação para com outras disposições afetivas.

Dunker(2023) também diz que dentro desse contexto relacional há também a relação direta com a natureza, que se diferencia da relação com medicamentos da indústria farmacêutica que são produções empresariais, sem contar que, os psiquedélicos possuem algo que nenhuma dessas outras substâncias produzem uma cultura. Ressalta até a cultura brasileira citando a produção musical *Meu novo cantar* de *Ronnie Von*, discorrendo sobre toda essa cultura como produtora de distorção, criação de novas atmosferas, transe e alterações. Explica que, em toda essa atmosfera, o psiquedélico é somente mais uma ferramenta que carrega todo um modo de produzir transe em toda a cultura humana. Também perpassa pela cultura dos beatnik ressaltando William Burroughs e Timothy Leary, como uma versão californiana do maio de 68 francês. Aponta também para a arte de Patti Smith e Andy Warhol, e o cinema considerando filmes como *Easy Rider* e *Blow Up*.

Enfim, Dunker (2023) chega à conclusão de que o valor dos psicodélicos está em sua capacidade de produzir narrativa. O ponto que mais me chama atenção no que ele diz é quando cria um paralelo com raízes de cultura psiquedélica mesmo sem o uso desses fármacos, usando como exemplo as produções literárias de Virginia Woolf e James Joyce, que desconstroem toda a perspectiva de sujeito brincando com vozes narrativas

que desdobram a relação sujeito-objeto a ponto de não ser mais possível identificar um ponto exato de onde parte a narração. Além disso, ele denota o valor da produção de Carlos Castañeda com *A erva do diabo*. Finalmente sua conclusão recai no valor da viagem enquanto a produção qualitativa de narrativa, desse modo, aí estaria a contribuição da participação dos psiquedélicos para com a psicoterapia, já que ela é, dentro de um agenciamento, um processo que produz novas viabilidades narrativas.

A erva do diabo de Castañeda (1968) também foi uma obra que me marcou, O encontro de *Castañeda* com a figura do xamã *Don Juan* versa um diálogo sobre a experiência com o peiote. Há uma cena em que o protagonista (Castañeda como narrador) é ensinado a passar horas em uma sala até encontrar o local e a posição que mais se encaixa com sua *hecceidade*, é um convite a um devir animal, tal qual um gato escolhe os seus cantos por uma casa. Em um dado momento, Castañeda, quando finalmente entra em contato pela primeira vez com o peiote, tendo a supervisão da figura mítica e lendária de Don Juan, experiencia um devir cachorro ao entrar em contato com o animal que se encontrava no ambiente, durante um tempo significativo dessa experiência psiquedélica (Castañeda, 2013).

Deleuze e Guatarri (2011d) elaboram sobre o quanto é importante para nós o resgate da potência de nossa própria animalidade quando fabricam o conceito de devir animal. Conceito que expressa algo que é ora da ordem da presa, ora, do predador, que devém em uma necessidade de afirmar a qualidade de sua presença, uma expressão que nasce da espreita, de uma prudência de ser. Se trata de um devir para além da mancha dos fantasmas marcados por signos, e resquícios de desejos retardados de plenitude, estes que lentificam nossa presença humana, já sobrecodificada.

Lima (2005), produz um artigo intitulado “*Narrativas da Alteridade: A Ayahuasca e o Motivo da Transformação em Animal*”, reconhecendo que a temática da transformação

humana em animais é marcante em diversas culturas, em diversas expressões culturais também para além do uso de substâncias psicoativas, permeia a compreensão similar ao perspectivismo ameríndio de uma instância de um passado remoto onde humano e animal possuíam uma linha mais tênue. Sendo assim, a experiência com a ayahuasca confere uma extraordinária composição sensorial com o território, aproximando o humano, no próprio sentido de humanizar enquanto conferir sensibilidade, até mesmo para acessar o não-humano. Segundo Lima (2005), xamãs da Amazônia preconizam um acervo em que a ayahuasca é apenas uma porta de entrada para toda a forma de acessar o território carregado de informações sobre as plantas de poder, revelando que nesse saber xamânico há um extenso caminho de conhecimento altamente sofisticado ignorado historicamente.

No contexto ayahuasqueiro a experiência de devir animal é muito frequente, bem como qualquer outra expressão de devir outro.

Tive a oportunidade de experienciar um devir bode, encontrei meus próprios trejeitos de reações emocionais nessa transformação, me percebi com a necessidade de raspar chifres em árvores, saltar em locais mais altos, bufar e chacoalhar a cabeça. Nesse momento curvei minhas costas na cadeira e comecei a elevá-la e rebaixá-la sutilmente sentindo todas essas potências. Quando a experiência se foi, retirei um aprendizado dela que me proporcionou um novo bem-estar com minhas posturas e reações emocionais, com meu modo de espreitar em meio a prudência relacional. Esta não foi a única experiência de devir animal que presenciei, mas foi a mais significativa, outras pessoas que conheci sentiram algo similar, uma vivência carregada de valor e potência.

Entretanto, além de me lembrar da leitura de Castañeda, a importância do vídeo de Dunker para mim foi, justamente, a forma como James Joyce entrou em cena, eu havia acabado de terminar de ler *Ulysses*, a obra que me revelou o arcano mistério da

trivialidade.

É curioso relembrar que Carl Jung analisou a filha de James Joyce, a bailarina Lucia Joyce, e chegou a afirmar que ela se afogava nas águas em que seu pai conseguia nadar (Del Conde, 2013). São essas as águas que diferenciam o nadar do místico e do louco.

3.3.3 Literatura como Experiência Psíquedelica

Ler *Ulysses* é um mergulho em que é impossível ler sem se afogar em diversos momentos, mas dentro de toda a densidade e complexidade da obra, que em alguns momentos parece ser impossível acompanhar o microverso criado por Joyce, por muito, o que resta é seguir o fluxo de leitura sem se preocupar com a apreensão de todo o mistério da estória. Declan Kiberd (2020) que escreve a introdução da nona impressão de *Ulysses* pela *Companhia das Letras*, já deixa de antemão que não preencherá a obra com notas de rodapé com a finalidade de não tirar os leitores do fluxo de leitura, a solução de Declan é apresentar de início uma rica introdução sobre a obra. É estrondosa a erudição de Joyce, ele cria uma cosmogonia epopeica narrando a trivialidade de um único dia. Enquanto, em *Odisseia*, Ulysses percorre uma aventura marítima de longa duração para encontrar com sua fiel esposa produzindo um longo bordado em Ítaca; por outro lado, o protagonista de Joyce, Leopold Bloom, perambula por Dublin em um dia como qualquer outro, para no tardar da noite reencontrar com sua esposa infiel. São cerca de mil páginas para narrar o dia de um cidadão estagnado na mais trivial das vidas. E ainda assim uma leitura fácil de se afogar e difícil de nadar. Por fim, o que diferencia o afogar e o nadar é a capacidade de fluir, a capacidade de entrar em devir com o, sempre aquoso acontecimento.

Mergulhar por mergulhar não permite o acesso às linhas de fuga, o mar engole. Joyce

brinca com o leitor que busca compreender significados profundos, deixa por muitas vezes referências que não significam coisa alguma, apenas caçoa do leitor entusiasmado com a dimensão de seu imenso microverso.

Passear pelas páginas de *Ulysses* me mostrou que fluir é mais importante que buscar alicerce em algum sentido, conseguir sustentar o não senso é uma postura a se conquistar na vida, pode ser caótico e avassalador, mas pode ser libertador; afogar ou nadar na carruagem da narrativa que nos leva é o que nos sobra.

O mais impressionante e significativo para mim foi justamente percorrer uma obra rica em mitologia, cultura e misticismo, porém narrado de modo absurdamente sutil e corriqueiro. Joyce (2020) cita por várias vezes os mistérios da mitologia irlandesa da obra milenar *Mabinogion* e de diversas outras culturas e linguagens. Ao passo que também cria uma complexidade dramática colossal em Leopold Bloom, o visceral e escatológico homem dos órgãos, que aprecia o resquício do sabor de urina do rim frito que se alimenta no café da manhã, enquanto corta um pedaço para seu gato. Joyce não perdoa de descrever por longos parágrafos até as fissuras anais de Bloom em sua ida matinal ao banheiro, Joyce gasta páginas para narrar sobre o que acontece nos bolsos da roupa de Bloom.

Essa personagem, apesar de estagnada em meia idade, é cosmogônica tal qual um não nascido, não encontra tomada de refúgio em sua pátria colonizada pelos ingleses; seu pai, suicidou-se; filho, morreu após 11 dias de vida. Sem filiação e aliança pertinente, Bloom ainda é carregado de vitalidade (Joyce, 2020).

Deveras, nunca havia encontrado uma criação de personagem tão densa, chega a gerar constrangimento a proximidade que o autor nos coloca dos pensamentos, devaneios e atos do protagonista.

Joyce utiliza em cada capítulo uma técnica narrativa diferente, ao passo que também

faz referências a um órgão, a um tipo de arte, a uma cor e um símbolo predominante na narrativa. No capítulo *Éolo*, por exemplo, o órgão da vez é o pulmão; a arte é a retórica; a cor, o vermelho; o símbolo predominante é a do editor; e, finalmente, a técnica, a entimemática (Joyce, 2020).

A técnica narrativa entimemática é uma forma de expressão literária que se baseia na omissão intencional de informações, permitindo que o leitor preencha as lacunas e inferências para compreender o significado completo da narrativa. O termo "entimema" é originário da retórica clássica e refere-se a um tipo de silogismo ou argumento que é incompleto, mas que pode ser facilmente preenchido pela audiência. Essa técnica é comumente utilizada em textos literários para envolver o leitor de forma ativa na construção do significado da história (Joyce, 2020).

No capítulo *Éolo*, essa técnica narrativa é empregada de maneira proeminente. Nesse capítulo, Joyce (2020), utiliza uma estrutura jornalística para apresentar diferentes vozes e perspectivas da cidade de Dublin. O capítulo é escrito em forma de artigo de jornal, com manchetes, títulos, subtítulos e um estilo objetivo, semelhante a um relatório de notícias.

Através dessa estrutura, Joyce (2020) cria um mosaico de fragmentos e observações, deixando lacunas deliberadas na narrativa. Ele omite informações específicas, como diálogos completos ou descrições detalhadas, e deixa o leitor juntar as peças e interpretar os eventos. Essa técnica estimula a participação ativa do leitor, desafiando-o a preencher as informações ausentes e criar um sentido mais completo da história. Desse modo, Joyce constrói uma narrativa fragmentada que se assemelha à experiência caótica da vida cotidiana na cidade. Através da linguagem jornalística, ele evoca uma sensação de realismo e imersão, ao mesmo tempo em que desafia o leitor a interpretar e decifrar as informações incompletas. Essa abordagem narrativa única contribui para o estilo

inovador de *Ulysses* e para a exploração das facetas da experiência humana (Joyce, 2020).

Encontrei referências que me chamaram atenção e me marcaram profundamente, em *Éolo*, Bloom está em seu trabalho, o jornal *Freeman's Journal* em uma corrida atribulada pela venda de um anúncio. Cativou-me muita atenção o evento de um momento súbito, enquanto Joyce narra sobre o modo de produção das páginas do jornal, ele usa o termo do hinduísmo, “arquivos akáshicos”, um conceito referente a um princípio universal, *Akasha*, o vazio de onde parte tudo, uma duração capaz de registrar por si só todo o passado do universo. Foi incrível compreender já de antemão esse conceito, uma vez que isso versa justamente sobre a entimemática natural do mistério, produtor de lacunas a se preencher, é o que move o estilo narrativo do capítulo, e ao mesmo tempo, a própria alusão à narrativa dos fatos feita por um jornal ao buscar capturar os eventos caóticos de uma cidade (Joyce, 2020).

Joyce (2020) faz esse efeito surgir na voz narrativa, a ponto de não sabermos mais se a voz parte de uma personagem, de outro, do diálogo entre vários, do *Freeman's Journal*, da voz da cidade, ou até mesmo do Akasha.

Há também o capítulo *Circe*, James Joyce utiliza a técnica literária da alucinação para retratar a experiência subjetiva e a mente dos personagens de uma forma intensa e distorcida. Esse capítulo é conhecido por sua abordagem experimental e surrealista, e a técnica da alucinação é uma das ferramentas principais usadas pelo autor para criar um ambiente onírico e voraz (Joyce, 2020).

Nesse capítulo, Leopold Bloom, o protagonista do romance, encontra-se em um bordel, onde ele experimenta uma série de visões e alucinações que refletem seus desejos, medos, culpa e ansiedades. Embora uma outra personagem importante esteja embriagada de absinto, em nenhum momento fica claro se Bloom está alcoolizado ou

não. Em capítulos anteriores, Bloom se mostra resistente ao alcoolismo. A alucinação do protagonista surge mais como uma artimanha narrativa de Joyce para destrinchar a mente de Bloom em direção a seus aspectos mais insuportavelmente íntimos. Tão íntimo que grotescas imagens oníricas descrevem muito melhor que palavras (Joyce, 2020).

A técnica da alucinação é aplicada por meio de um fluxo de consciência desordenado, no qual a narrativa se desloca rapidamente entre diferentes perspectivas e pontos de vista, incorporando elementos fantásticos, distorções da realidade e interações surrealistas entre personagens históricos e ficcionais.

Joyce (2020) utiliza recursos como diálogos fragmentados, trocadilhos, figuras de linguagem e jogos de palavras para criar um ambiente alucinatório e desconcertante. A narrativa é povoada por personagens que mudam de forma, cenários mutáveis e eventos impossíveis, tudo isso para representar a confusão mental e emocional de Bloom durante sua jornada no bordel.

Além disso, o uso de referências mitológicas e literárias contribui para a atmosfera onírica do capítulo. Joyce (2020) mistura mitos clássicos com a Dublin contemporânea, criando uma colagem de imagens e símbolos que amplificam a sensação de alucinação e transformação constante.

Ao empregar a técnica da alucinação em "Circe", Joyce (2020) desafia as convenções narrativas tradicionais, buscando retratar a complexidade e a imprevisibilidade da experiência humana. Através dessa abordagem, ele explora os limites da linguagem e da percepção, criando uma narrativa que se assemelha a um sonho ou pesadelo, ou quiçá, uma experiência psiquedélica, mergulhando o leitor na escrita de seu protagonista com impacto.

Curiosamente, em Circe, a feiticeira, personagem mitológica que transforma a tripulação de Ulisses em porcos na Odisseia, recebe o epíteto de *polypharmakos*

(especialista em muitas drogas) por Homero (Muraresku, 2020). Circe possui o poder de revelar formas ocultas, mas que condizem de fato ao que seria o estado de espírito de quem foi enfeitado. Circe assombra os que comungam de sua beberagem. Não é evidente no capítulo, se Bloom de fato se embriaga de absinto ou não, pouco importa, mas toda a narração do cenário do bordel contribui para esse encontro com as bizarrices ocultas que habitam a alma do protagonista.

Foi muito rico para mim reconhecer que tudo que colhi com as experiências psicodélicas não se reduzem ao uso de uma substância, há um valor subjetivo e cultural que sempre me acompanhará independente de voltar a comungar ayahuasca ou não, são experiências que eu posso reencontrar na literatura, na arte, no cotidiano, por exemplo, o que aprendi com a “planta professora” é algo que sempre carregarei com respeito. Capturado pelo mistério, inicialmente etéreo, encontrei as vísceras de umas das mais ricas histórias do território que nasci. O místico pode ser acessado com o bruto do microcotidiano, para além de um romantismo escapista.

Nosso contato com a farmacologia psicoativa capitalística está mais próximo de um escapismo, de uma estase que nos afasta do corpo. Há uma linearidade na experiência psiquedélica que pode nos dispor novos modos transmissão de fluxos, ou seja, *pharmakós*; quem sabe, com mais êxtase, com mais vitalidade.

Encontrando aqui um paralelo, imagino que o benefício da psicoterapia assistida por psicodélicos também está aí, no fato de extrapolar a própria experiência. Não é por falta de motivos que o uso da ayahuasca ou ibogaína nesse tipo de acompanhamento pode surtir efetuação de impacto qualitativo para a vida em apenas uma única dose, ou com repetições bem espaçadas que não dependa de um uso constante tal como medicamentos psiquiátrico comum.

É claro que, justamente por conta disso, um dos grandes desafios é competir com a

indústria farmacológica que só se sustenta por conta do valor de mercado e dependência do consumo constante de medicamento. Além do mais, por fim, não é necessária a presença de psiquedélicos para uma atuação dessa forma conferida à clínica psicológica, mas deve haver seu lugar como “um” algo a mais; um olhar desapaixonado para o potencial que pode surgir da clínica psiquedélica pode ser de grande importância para que não afogemos em panaceias prometidas por novos mercados. É indispensável se lembrar que não se trata somente de uma substância, se trata de um fruto do território que carrega toda uma ecologia consigo.

Essa foi minha jornada no entorno do arcano mistério do trivial, mas curiosamente a experiência com a ayahuasca costuma mostrar e concluir, muitas vezes, as “viagens” no apoio do cotidiano. É uma sensação comum aos que experienciam essa sensação de conexão com a vida, pelo menos dentro dos contextos que vivi. Entretanto creio que o grande trunfo do mistério, quiçá o das iniciações gregas ou de matrizes africanas, seja lá de qual etnia for, se pode encontrar o distante pelo próximo ou talvez confundir o próximo com o distante, com uma dose que possibilite nadar nas paradoxais águas da existência.

Tal como *Alice através do espelho*, ir de sua casa até as colinas e retornar sempre para sua casa, pois o mundo dos espelhos é paradoxal, até que ela decide correr para dentro de casa para de fato atingir as colinas. Se há contradição entre proximidade e distância, há viagem, há diálogo, paradoxo, há produção de subjetividade, diferenciação, heterogeneidade (Deleuze, 2009). Cerrando os olhos, Homero cria uma epopeia. Joyce nada nas águas mais profundas dos arcanos da vida enquanto perde sua visão em uma escrita sobre a visceralidade do cotidiano. A parcimônia com o paradoxo costuma ter bons resultados quando imbuído de vitalidade.

3.3.4 O Retorno da Carne dos Deuses em um Renascimento Psiquedélico

Teonanacatl, que podemos traduzir como “Carne dos Deuses” era o nome dado aos cogumelos psilocibinos usados pelos povos originários da América Central, utilizados em diversas cerimônias, inclusive em celebrações de consagração de líderes, tal como o líder Asteca Montezuma II. Entretanto, o lugar de sacralidade desse uso perdeu-se com um movimento eurocêntrico que se alastra pelo mundo com o colonialismo, uma vez que, o uso de cogumelos psilocibinos também se fazia presente no paganismo europeu (Edmundo, 2022).

A inquisição farmacológica chegou ao dito “novo mundo”, e o esquecimento da existência das propriedades desse cogumelo ganhou uma proporção generalizada, da tortura das “bruxas” da idade média até dos astecas que sofreram genocídio e etnocídio. O uso de uma planta declarado enquanto heresia, a carne de um deus sendo devorada possui uma “carga herética” imensa aos olhos dos espanhóis, um fungo, então, torna-se uma hóstia profana (Edmundo, 2022). Por ironia do destino, Escotado (2021), nos lembra que a eucaristia cristã bebeu de diversas culturas, inclusive do sacerdócio dos cultos de mistério grego (*sacer mysterion*) onde se consumia a bebida psiquedélica *Kykeon*, celebrando a *Eukharisthia*.

O esquecimento promovido pelo ocidente foi tão impactante ao longo de tantos anos inquisitórios, que no início do século XX, os principais pesquisadores de psiquedélicos tal como Heffter, acreditavam que a substância consumida pelos astecas seria na verdade mescalina. Somente a partir de 1950 a psilocibina ganha nova memória, quando Gordon Wasson, um bancário esposo de uma russa entusiasta por cogumelos visita a curandeira mazateca Maria Sabina, que ministrava o uso de cogumelos psilocibinos em cerimônias. Em 1957 o micologista Roger Heim também visita o México para aprofundar estudos

laboratoriais sobre a psilocibina. Em 1959 o laboratório Sandoz passa a sintetizar a psilocibina, comercializada com o nome de indocibina, e, a partir daí, até a barreira da guerra as drogas, iniciam-se novos tratamentos para a depressão, ansiedade e alcoolismo (Edmundo, 2022).

Com o fim de compreender como estão as pesquisas atuais após o renascimento psicodélico, realizei uma breve revisão para ter um panorama de como as pesquisas valorizam a experiência psicodélica com psilocibina. O objetivo dessa busca é consultar a produção científica envolvendo a psicoterapia com psilocibina. Os critérios de exclusão são produções que abrangem demais os psicodélicos sem focar na psilocibina, ou que não dizem respeito à psilocibina; produções preocupadas somente com o aspecto quantitativo de eficácia; produções que não envolvem o contexto do uso psicoterapêutico da psilocibina. A prioridade neste recorte são produções que valorizam a complexidade do fator drug-set-setting da psicoterapia, levando em consideração a implicação de todos os envolvidos, também é prioritária a consideração por produções qualitativas da experiência do usuário com psilocibina.

Todo esse direcionamento tem o propósito de considerar o contexto do uso psicoterapêutico de uma das substâncias mais utilizadas e com menores contraindicações de uso por não provocar aumento da pressão arterial significativo como outros psiquedélicos semelhantes, até mesmo por conta disso, um dos principais eixos de tratamento tem sido o com pacientes oncológicos com sofrimentos psicológicos (Edmundo, 2022). O epístrato a ser considerado nesse subcapítulo vem a ser justamente a qualidade experiencial do contexto de uso de um psiquedélico nesse novo movimento que está impactando novamente a lógica do acompanhamento psicoterapêutico, o Renascimento Psiquedélico.

As bases de dados consultadas foram: PsycINFO, Medline, Lilacs, Banco de Testes

da CAPES, IBECs, Scielo e Pepsic. Os descritores utilizados para a busca escolhidos são: Psicoterapia e Psilocibina, considerando uma busca cruzada com o operador *and*, todos os campos de busca foram utilizados em todas as bases, não foram utilizados filtros.

Por fim, foram encontradas 76 referências, 57 presentes na Medline, 2 na LILACS, 14 na PsycINFO, 2 na IBECs, 1 encontrado no Index de periódicos de psicologia da Biblioteca Virtual de Saúde (BVS), zero foram encontrados na Scielo e Pepsic.

Foram selecionadas 20 referências, das quais 16 foram excluídas por conta do critério de exclusão "produções preocupadas somente com o aspecto quantitativo de eficácia"; 1 foi excluída pelo critério "produções que não envolvem o contexto do uso psicoterapêutico da psilocibina", e por último, a maioria (37) foram excluídas por conta do critério "produções muito abrangentes que não possuem foco sobre a psilocibina, ou produções que não dizem respeito à psilocibina".

Ao realizar análise das referências selecionadas foi considerada, então, a relevância de estudos que valorizam aspectos qualitativos e que compreendem a complexidade da dimensão drug-set-setting no quesito de psicoterapia assistida por psiquedélicos.

Das produções selecionadas, duas apresentavam considerações sobre a clínica, discorrendo sobre o que é indispensável para o delineamento e a ética do tratamento, tal como as possíveis vulnerabilidades dos pacientes, estratégias de recrutamento, o manejo clínico em relação aos efeitos da substância, competência cultural, designs de estudos flexíveis, construção de aliança terapêutica, levando em consideração o que é essencial para o futuro desta clínica.

Um dos estudos é uma análise de um ensaio clínico que envolve relatos envolvendo memória autobiográfica em comparação com o resultado de ressonância magnética, revelando-se como uma pesquisa que valoriza a história subjetiva dos participantes.

Quatro artigos apresentam estudos teóricos, apresentando notícias, fatos históricos e considerações políticas e práticas sobre o tratamento com psilocibina; impactos deste tipo de tratamento para o futuro da ciência; uma discussão que considera a relevância da experiência subjetiva para a psicoterapia, para além do efeito bioquímico da substância. Duas produções aprofundam sobre a experiência mística e sobre como esse aspecto deve ser considerado e manejado.

Um artigo apresenta um ensaio clínico envolvendo a depressão, a análise desta pesquisa valoriza dados subjetivos, tendo relevância qualitativa.

Dois artigos relatam experiências subjetivas no tratamento do alcoolismo enquanto um outro artigo diz sobre ensaios para o tratamento do tabagismo, considerando a importância da experiência mística. A maioria das produções encontradas, das que valorizam relatos qualitativos, as produções mais frequentes são sobre o tratamento do câncer, uma vez que há a necessidade de acolher histórias de vida e as ansiedades que envolvem a doença e a morte. Um dos artigos selecionados é um estudo longitudinal sobre a repercussão de um ensaio clínico histórico promovido por Timothy Leary entre 1961 e 1963.

Muitos dos artigos valorizam a história da revolução psicodélica, isso é um fator positivo pois as impressões sociais e culturais impactam diretamente na experiência psicodélica.

Ao considerar essa análise, é possível constatar que as produções que valorizam a subjetividade e dados qualitativos ainda são minoria perto dos estudos preocupados com a eficácia quantitativa. Mostrando que ainda existem muitas lacunas a serem preenchidas na compreensão dessas experiências enquanto impacto em histórias de vida. É curioso o fato de a maioria dessas produções serem sobre o tratamento do câncer, demonstrando que na proximidade da morte os relatos são mais valorizados que a

eficiência quantitativa.

Esses novos usos da psilocibina, ainda que dentro de uma lógica hospitalocêntrica de cuidado paliativo, revela que um psiquedélico pode gerar algo além de um medicamento direcionado ao benefício homeostático e quantitativo de saúde, mas na construção de sentidos para além disso, tal como uma nova qualidade de agenciamento para com a proximidade da morte.

3.3.5 LSD, Máquina de Guerra

É comum o pensamento dualista sobre a experiência ou efeito das drogas como um fator de escape da realidade, ou seja, a produção de uma falácia da artificialização; entretanto, nada escapa ao território. No entanto, quando analisamos o tamanho impacto político e cultural que um único psiquedélico pode promover, tal qual o LSD, uma verdadeira máquina de guerra nômade, passa a ser mais acessível a compreensão que de ilusório e de disparidade com a realidade não há nada.

LSD é máquina de guerra nômade pois produz linhas de fuga potentes, que influenciaram grande parte da cultura dos anos 60, por exemplo: o realismo mágico na literatura; os *acid tests*; o movimento hippie. Ao passo que também provoca o desejo de apropriação do Estado. Um forte exemplo são os experimentos invasivos e antiéticos promovidos pela *CIA*, tal como o programa *MK Ultra*, iniciado em 1953, que objetivava produzir dispositivos de tortura, interrogatório e até armas químicas por meio do uso do LSD no contexto da Guerra Fria. Em 1959, nesse contexto, também foi realizado um experimento racista em uma instituição de saúde mental que submeteu pacientes, em grande maioria pessoas pretas, a testes com LSD que duraram 75 dias consecutivos, as cobaias humanas recebiam dosagens de três a quatro vezes maiores com o fim de testar

tolerância (Lee & Shlain, 1992 tal como citado em Delmanto, 2018, p.65).

O fenômeno do LSD é muito bem relatado por Júlio Delmanto (2018) ao narrar em sua tese de doutorado intitulada como *História social do LSD no Brasil: os primeiros usos medicinais e o começo da repressão*. Uma escrita historiográfica que percorre nuances da contracultura dos anos 60 presentes no Brasil e mundo, revelando inclusive documentações bastante ocultas ao nosso conhecimento sobre o uso do LSD no Brasil, incluindo usos medicinais promovidos por uma classe médica conservadora aliada a uma lógica manicomial; temos eventos de escritores brasileiros que passaram por experimentos lisérgicos prescritos por médicos (exemplos de escritores associados ao realismo fantástico no Brasil e também a excêntrica e excepcional escritora Clarice Lispector); médico utilizando LSD junto de serviço policial de interrogatório; e diversos outros usos experienciais associados a expressões ora artísticas ora terapêuticas. Esses experimentos pré-proibicionismo eram uma realidade presente em diversos países, uma vez que o laboratório suíço Sandoz distribuía LSD para laboratórios do mundo todo realizarem experimentos, tendo como promessa a oferta de uma devolutiva dos dados experimentais em contrapartida à empresa Sandoz. Boa parte desses experimentos associados com fim terapêuticos e de expressão artística, a arte associada ao uso do LSD.

Há um paralelo muito rico que pode ser feito entre essa característica expressiva e produtora de realidade dos psiquedélicos, uma classe de fármacos que já fora classificada como *phantastica*, com o estilo literário do Realismo Fantástico, ou Realismo Mágico.

Ao invés de dicotomizar a literatura entre realismo e romantismo, esse estilo literário parte do que há de mais absurdo e surreal incrustado no próprio cotidiano, trazendo o fantástico para o visceral, Kafka, James Joyce, Júlio Cortázar, Max Beerbohm, Edgar

Alan Poe, Virginia Woolf, Gabriel Garcia Marques são exemplos de escritores do século XIX. Entretanto, essa corrente literária se expande para a América Latina criticando principalmente o choque de forças promovido pela expropriação do colonialismo, algo já presente na obra de Joyce ao criticar o papel imperialista dos ingleses. Além disso, o realismo fantástico é pujante em distorções, rupturas, em produções de linhas de fuga, apresentando características tais como: o cotidiano somado ao fantástico, imagens sintéticas como força de intensidade descritiva, paradoxos que conferem precisão realista a elementos fantásticos e a cronologia subversiva com distorções do modo de acessar o espaço-tempo e a subjetividade das personagens (Iegelski, 2021).

É possível compreender que esse estilo literário denuncia uma rígida estratificação do pensamento dualista ocidental, o real e o fantástico nunca estiveram desassociados, o colonialismo desencantou o mundo. A contracultura em consonância com o uso do LSD é só a enunciação de algo que já estava em iminência de provocar alguma pane na maquinaria territorial; uma necessidade de reencantamento do mundo. Um catalizador de uma necessidade nômade num território puritano.

O pensamento inquisidor e colonialista ocidental que associou o uso dos psiquedélicos a uma fuga da realidade, na verdade, pode ser lida como a fuga de um *stablishment*, muito de nosso adoecimento neurótico é um reflexo dessa incapacidade de sustentar o paradoxo; o dualismo é mero reflexo da segregação que nos atravessa, a divisão mantém os estratos entranhados.

O realismo fantástico confere o valor da singularidade da percepção, enxerga o fantástico no cotidiano, estranha o real, é uma estética potente capaz de produzir o CsO pela prática narrativa. Com o uso ou não de psiquedélicos, essa estética sempre encontra o império, o colonialismo, o corpo pleno dos déspotas e do capital como uma barreira para a produção naturalmente paradoxal da realidade. Os psiquedélicos em termos de

produção de cultura e contracultura atuam mais como uma ferramenta ou mesmo como um catalizador ou facilitador de uma estética capaz de atualizar concepções, que como um promotor de dissociação da “realidade”. Ou seja, os psiquedélicos atuam como algo a mais dentre tantas máquinas abstratas, em associação rizomática com outros modos de enunciação como a arte e literatura, uma qualidade a mais em meio todo um agenciamento. Quaisquer máquinas de guerra nômade que surgem agenciadas às tensões territoriais precisam de dosagem para não terem suas forças perdidas, apropriadas ou superaquecidas.

Outra cisão marcante presente no uso de psicofármacos é a ideia de uso terapêutico ou de desenvolvimento pessoal e uso recreativo. Uma lógica de divisão carregada de biopoder e moralismo. São contradições presentes em diversos contextos culturais de uso de psiquedélicos. Por exemplo, nas tradições de religiões brasileiras os cultos ayahuasqueiros costumam ter o nome de “trabalho”, “trabalho de ayahuasca”, “trabalho espiritual”, com forte direcionamento da ideia de “desenvolvimento pessoal”, de “evolução espiritual”, de “introspecção reflexiva”; temáticas de individuação capitalizada.

No entanto, em muitos outros ritos com psiquedélicos da América Latina é mais comum o nome cerimônia, muitas vezes vivenciados com muita celebração coletiva. É uma tendência puritana associar a celebração a algo imoral, a lógica do proibicionismo das drogas está muito presente na cultura puritana norte americana, que influenciou diversos outros países e glorificar o trabalho como uma experiência de elevação da alma, tal como já foi discorrido aqui no subcapítulo sobre o *soma*. No entanto, mesmo na contracultura é curioso perceber um pouco dessas duas características.

Muito do movimento que Timothy Leary promovia, ainda que de modo laico, voltava para a introspecção, talvez por conta do orientalismo que predominava a cultura

da época, já que em seu livro *A experiência psicodélica* se embasa no *Bardo Thodol*, livro tibetano que funciona como uma orientação para uma “consciência” sobre como enfrentar o pós-morte, entretanto, pode ser lido de forma laica com o fim de compreender os processos limítrofes da consciência, para além da própria morte. Leary contribuiu muito com o modo como compreendemos atualmente a experiência psiquedélica, tal como com a conceituação de *drug-set-setting*. Além de ter oferecido diversas orientações sobre o uso de drogas e que influenciam até hoje desde o delineamento de pesquisas, até o modo como grupos neoxamânicos, *new-age* ou ayahuasqueiros lidam com a experiência. Sua voz marcou o mote contracultural, “*Turn on, tune in, drop out*”, que quer dizer: ligue, sintonize e caia fora, o sentido de cair fora é justamente o contracultural, enquanto o restante da máxima carrega justamente um tom tanto de introspecção quanto de construção de uma outra ambientação que favoreça novas posturas na vida (Delmanto, 2018).

Entretanto, um movimento que conferiu um outro tipo de duração e sustância à psicodelia tem como linha de frente a figura de Ken Kesey, escritor norte-americano que marcou a crítica à psiquiatria manicomial com o livro “*Um estranho no ninho*”. Além disso, com seu *Magic Bus*, um ônibus colorido e personalizado, percorreu os Estados Unidos em um grande movimento de celebração experimental, marcando o momento de ápice do uso do LSD nos Estados Unidos. A experimentação coletiva promovida por Kesey tinha o fim de atingir a espontaneidade original da experiência religiosa sem a religião, contando com artistas itinerantes, música (este foi o momento que consagrou a bandas como *Grateful Dead*), dança, ativando tudo que confere intensidade a essa máquina de guerra contracultural. Kesey começou o uso de LSD como voluntário em enfermarias que realizavam experimentos lisérgicos, passou a trabalhar promovendo o uso nesses espaços, até extrapolar e divulgar o uso para amigos

e conhecidos. Ansiando por expansão, criou a experimentação estética chamada *Acid Tests*, que promoviam experiências em festivais (Delmanto, 2018).

Carl Hart (2020) promove um debate enquanto neurocientista em uma produção autobiográfica sobre sua relação com diversas drogas, e defende que há uma infantilização na ideia de uso “recreativo”, enfatiza a necessidade de acordarmos para a necessidade de dialogarmos como adultos sobre o tema. Precisamos falar sobre uso adulto de drogas. Ademais, os relatos de Hart são louváveis, é de muita coragem admitir socialmente o uso de drogas para além das aceitas socialmente. Além disso, para a construção de qualquer política pública sobre drogas, é imperativo a presença de usuários do Sistema de Saúde em sua problematização enquanto papel de controle social. Se o preconceito e a infantilização reduzir o usuário enquanto alguém que brinca na rua causando risco moral a si e à sociedade, estaremos colocando sujeitos à margem. E a marginalização afasta as vozes que são as mais importantes às políticas públicas sobre drogas.

Curiosamente, no contexto brasileiro, vemos uma naturalização de festas que demarcam um elitismo social tal como formaturas universitárias em que famílias inteiras costumam se embriagar de álcool sentindo-se seguras, sabendo que na estrutura da festa costuma ter ambulatórios prontos para acolher um uso nocivo de álcool. Nada disso é infantilizado, ademais, são jovens comemorando sua inserção titular na sociedade. Entretanto, em festivais ainda há o preconceito social quanto à instalação de ambulatórios para acolher o uso nocivo de outras drogas.

Kesey e Leary, apesar de surfarem na mesma onda, tinham finalidades diferentes, Kesey era expansivo e extrovertido em sua promoção experimental, enquanto Leary ansiava por refinar métodos introspectivos de investigação da consciência e da compreensão do que ele nomeava efeito “expansor de consciência” dos psiquedélicos,

termo utilizado até hoje para fins técnicos terapêuticos (Delmanto, 2018).

Ainda é preciso deixar em suspensão o modo como estamos acostumados a compreender o fenômeno dos psiquedélicos, seus fins e papeis. O LSD é um exemplo de quão pujante e ampla a experiência psiquedélica pode ser, como podemos mediar a *phantasia* e o cotidiano. Essa questão é um desafio para o renascimento psiquedélico, uma terapêutica a ser resgatada ou de uma perspectiva diversa e ampla do que um psiquedélico pode promover também para além da ideia biopolítica de saúde? Cabe às narrativas futuras responderem.

Mas também precisamos compreender melhor o passado, Delmanto (2018) realiza uma excelente produção historiográfica para os meandros do que de fato foram os movimentos contraculturais para além do sensacionalismo, é muito interessante ver seu empenho em desmistificar movimentos brasileiros como a tropicália, sua escrita percorre as *Dunas da Gal* no Rio de Janeiro, território consagrado pela presença de Gal Costa e que funcionava quase como uma zona autônoma de cultura psiquedélica nas margens de uma ditadura em plena formação, percorre o teatro de Zé Celso, o exílio de tropicalistas para Londres e muito mais.

3.3.6 Uma Planta do Gabão se Agencia com um Sintoma

Somando dois acontecimentos, o início de meu trabalho na Secretaria de Prevenção às Drogas, Defesa Civil e Defesa Social na Prefeitura Municipal de Uberlândia (Atual Secretaria de Segurança Integrada) e o início de minha escrita do projeto para a realização do mestrado, já conhecendo sobre o tema do Renascimento Psiquedélico, nesse ínterim, descubro que em Uberlândia já foram realizados ensaios clínicos com um psiquedélico chamado ibogaína. Além do mais, soube que antigos integrantes da

Secretaria onde trabalho participaram de articulações que garantiram esses ensaios.

Foi interessante encontrar com a temática de minha pesquisa em um território tão próximo, daí em diante tive a oportunidade de mobilizar uma busca entre vários profissionais responsáveis por esses ensaios clínicos, soube que foram três pessoas com dependência química que passaram pelo ensaio na cidade que resido. De nome em nome consegui o contato de Bruno Rasmussen Chaves, médico gastroenterologista e maior referência sobre o tratamento com ibogaína no Brasil. Busquei, então, uma articulação entre ele e um projeto de extensão da UFU constituído por estudantes de medicina e psicologia (RAUAD – Rede de Atenção ao Uso e Abuso de Álcool e outras Drogas), projeto responsável por pesquisas, produção de informação sobre drogas e atenção ao estudante com problemas de uso e abuso de substâncias.

Participava de reuniões com o projeto e tinha contato com os responsáveis, em 2022 buscávamos escrever projetos que promovessem redução de danos e pesquisa sobre psiquedélicos, descobrimos que Rasmussen já tinha parceria com um laboratório do curso de medicina da UFU, desse modo, buscamos até hoje retomar um ensaio clínico envolvendo Ibogaína para o tratamento de pacientes depressivos refratários, ou seja, com sintomas crônicos e não respondentes aos tratamentos conhecidos. O objetivo seria contribuir com os estudos necessários para as fases de aprovação da ibogaína pela ANVISA, Rasmussen está na linha de frente desse processo, e teria nossa parceria com o fim de contribuir de modo multicêntrico com sua pesquisa acionando, mais uma vez, sua parceria com a UFU. Hoje, seguimos por uma fase burocrática de alinhamento para realmente seguirmos com o projeto, mas, apesar da incerteza, tivemos a oportunidade de conversarmos em uma videochamada com Bruno Rasmussen.

Foi por essa via de implicação, engajado na busca por conhecer sobre o dito medicamento promissor para o tratamento da dependência química em uma confluência

que envolveu tanto minha atuação profissional na Prefeitura de Uberlândia, quanto o papel de pesquisador imerso em uma cartografia, que cheguei ao momento de escrita de um subcapítulo sobre a ibogaína. Passei a ouvir sobre a ibogaína tanto de dependentes químicos envolvendo meu trabalho na Secretaria, que estavam buscando informações sobre esse tipo de tratamento, tanto de uma paciente que atendi na clínica particular que havia passado pelo tratamento da dependência química assistida pela ibogaína.

Normalmente, o processo de internação em clínicas de reabilitação costuma se prolongar por cerca de seis meses como protocolo de desintoxicação, o acompanhamento de uma única vivência com ibogaína, desde que seguido de continuidade com psicoterapia e acompanhamento médico, tem oferecido novas possibilidades de recuperação. O culto ancestral bwiti, que gira em torno da raiz da planta *Tabernanthe Iboga*, possui cerca de 2 a 3 milhões de adeptos que vivem na região da bacia do rio Congo, reunindo em grande maioria as etnias *fang* e *mitsogo*, dos quais constituem o Gabão, Camarões e a República Democrática do Congo. O culto se caracteriza por uma iniciação que perdura por dias no forte transe provocado pela iboga. Ademais a substância ibogaína já era conferida enquanto um medicamento compreendido enquanto antidepressivo e estimulante pela apropriação francesa, a prevalência no mercado se manteve de 1939 até 1970, a comercialização se extingue na década de setenta por conta de o uso ter indícios de estar associado a complicações cardíacas (Leite, 2021).

A partir de 1962 um novo cenário nasce para o contexto de uso para além do medicamento francês e da religião bwiti, em Nova York, Howard Lotsof entra em contato com a substância e nela reconhece a cessação de remissão dos sintomas da abstinência de heroína. Impressionado com o ocorrido torna-se então um arauto da boa nova Ibogaína, este evento promissor demorou a ter reconhecimento no meio médico,

uma vez que partia de um dependente químico, muitas vezes os menos ouvidos no que envolve a pesquisa e as descobertas sobre a dependência química, os que conhecem mais a fundo esse sofrimento (Leite, 2021).

Grande parte do insucesso de Lotsof envolve a entrada da Ibogaína na lista do grande marco do proibicionismo norte americano, a Shedule 1 de 1967. O que mais marcou a longa cruzada de Howard foi reconhecer constantemente como a pessoa com dependência química é rejeitada miseravelmente pela sociedade, mas, consegue um sucesso em 1985, a patente do tratamento de ibogaína como um método rápido para cessar a complexa síndrome da dependência química, entretanto, ainda em dissonância com a proibição, o tratamento persistiu em clínicas em outros países, como no México e no Panamá, que por ventura se expandiu até os dias de hoje na Eslovênia, Reino Unido, Holanda, República Tcheca e Brasil (Leite, 2021).

O encontro dessa ambrosia do gabão com o Brasil teve como mediador o próprio Bruno Rasmussen, que estava em um estágio de endoscopia na Universidade de Miami, onde conheceu um inesgotável peregrino com um forte voto em missão, Howard Lotsof. Rasmussen ofereceu escuta a história desse homem e desse vínculo, nasce a atuação brasileira no oferecimento desse tratamento. Como Rasmussen realiza o tratamento com parceria e sempre associado de modo multiprofissional, inclusive com psicólogos, não vem a ser necessário uma formação psiquiátrica. O médico brasileiro atuou em Curitiba (PR), Santa Cruz do Rio Pardo (SP), e Ourinhos (Leite, 2021).

Rasmussen atravessa a problemática da burocracia da Anvisa auxiliando pacientes a conseguirem a substância para o tratamento. Uma vez que, desde 2011 a Agência Nacional de Vigilância Sanitária, mantém um protocolo de autorizar o uso individual de medicamentos ainda não registrados, e a partir de 2013, regulamenta essa autorização para medicamentos que apresentam evidência científica ou que estejam em qualquer

fase de desenvolvimento clínico, desde que os dados iniciais sejam promissores (o caso da ibogaína), e que se comprove a gravidade da doença e ausência de tratamentos disponíveis. Entre 1997 e 2020, Bruno tratou 1500 dependentes, e mantém se aprofundando e se especializando, buscou forças com um dos maiores especialistas em dependência química do Brasil, Dartiu Xavier, que havia sido seu professor onde Bruno se formara em 1984, Unifesp (Leite, 2021).

Dartiu é um pesquisador de território, atento aos fluxos e inclusive às mais promissoras linhas de fuga, uma postura exemplar para um tipo de tratamento ainda pautado em retrocesso e em medidas mais baseadas em moralismo que em evidências, e, portanto, não negou parceria ao seu ex-aluno.

Segundo Leite (2021), a partir dessa parceria, produziram ciência e atuam até os dias de hoje como divulgadores científicos, Dartiu sugere a colaboração entre Bruno e Eduardo Schenberg, outro grande nome no renascimento psiquedélico no Brasil. um grande produto nascido dessa parceria foi o artigo “*Treating Drug Dependence with the aid of Ibogaine: a Retrospective Study*” (“Tratando dependência de drogas com ajuda de Ibogaína”: um estudo retrospectivo). Essa retrospectiva envolveu contatos de ex-pacientes disponibilizados por uma das clínicas que Bruno atuou em Santa Cruz do Rio partu, totalizando 75 pacientes que foram tratados de 2005 até 2013. Dos quais, 44% entraram em contado com duas sessões com ibogaína, 19% (três sessões), 7% (quatro sessões), 3% (cinco sessões), e somente uma pessoa passou por nove sessões. Desses participantes, 8 eram mulheres e permaneceram completamente abstinentes, isso também se reportou em 57% dos homens, considerando que dos 43% que recaíram, 72%, mas se recuperaram e mantiveram o tratamento. Para os que passaram por mais de uma sessão a abstinência chegava a se manter por nove meses (Schenberg et al, 2014).

Vale aqui chamar atenção para um comparativo com os outros modelos de tratamento no mundo todo, que, em uma média global, trazem uma eficácia de somente 35%, tal como apresentado no vídeo do canal do *Youtube* do Instituto Junguiano de São Paulo, ao promover uma palestra ministrada pelo prof. Dr. Dartiu Xavier, que compartilha diversos dados sobre o panorama do tratamento da dependência química. (IJUSP Instituto Junguiano de São Paulo, 2021).

Sobretudo, há de se considerar o viés prévio ao tratamento, a exigência de 30 a sessenta dias de abstinência para a sessão. Entretanto é uma medida de segurança imprescindível, os casos atendidos por Bruno não apresentaram nenhuma complicação, isso por conta de todas as medidas de segurança necessárias. Os casos do passado associados a complicações cardíacas estavam relacionados à onda de tratamentos amadores que surgiram pela falta de amparo para as pesquisas, sem contar que, por muito estava ligado ao não cessar do uso da heroína como medida prévia ao tratamento, ou intoxicações agudas pelo uso associado de ibogaína e opióide (Leite, 2021).

Lotsof faleceu em 2010, sem poder presenciar a saída da Ibogaína da Schedule 1, mas obteve suas conquistas, os resultados alcançados pela expansão do tratamento patenteado por ele chegaram à prova, em 1991, por meio de testes com animais, de que a ibogaína poderia, francamente, interromper a autoadministração compulsiva de drogas. Em 1999 realizou-se em Nova York o primeiro encontro científico sobre a substância Obtida da *T.iboga*, 10 anos depois, a ibogaína passa a crescer cada vez mais no cenário da renascença psiquedélica (Leite, 2021).

Em 1957 a fórmula da ibogaína já havia sido descoberta, *10-metoxibogaina*, e as vias de síntese surgem a partir de 1965, sem contar que foram descobertas novas espécies da planta, alcaloides similares tais quais *Voacanga africana*, e até uma planta brasileira, *Peschiera affinis*, mais conhecida como grão de galo, e outra espécie já muito

conhecida, *Catharanthus roseus*, a vinca-de-madagascar (Leite, 2021).

Foi gratificante reconhecer que essas descobertas que registro na escrita deste subcapítulo se fizeram por meio de um caminhar cartográfico que se esbarrou até na cidade onde moro e ainda guarda a possibilidade de um porvir de estar mais próximo da prática de ensaios que envolvem uma clínica que se aproxima do renascimento psiquedélico. Creio que não teria chegado a esse fruto colhido com a mão na massa e o pé no chão, se estivesse centrado em um tipo de pesquisa fria e distante com a *metá* antes do *hodós*. O pensar cartográfico e o estudo da esquizoanálise, fez-se fundamental e pretendo me apropriar cada vez mais, com rigor, desse nomadismo do pensamento.

Ainda há muito a se desenvolver sobre o uso da ibogaína e muito a se questionar para que não surja como um ideal de panaceia cujo fim seja prometer abstinência. A complexidade da dependência química deve ser acompanhada em intimidade territorial. A ibogaína surgiu no ocidente como uma promessa contra um sintoma, entretanto, a dependência química é muito mais que isso. Para além dessa problemática, ainda existem muitas lacunas a serem preenchidas e sobre como a ecologia do uso dessa substância pode impactar o uso para além dos povos de origem do Gabão.

Ademais, reconhecendo a história da ocidentalização da ibogaína, é evidente que o conhecimento de uma substância emaranhada na sociedade e cultura de um povo já é facilmente capturada para uma promessa biopolítica de cura sintomática. O contexto da Iboga é muito maior que “um medicamento para a dependência química”.

Entretanto, é promissor que a pesquisa sobre a ibogaína no Brasil ter o protagonismo de pesquisadores como Dartiu Xavier, que não acredita na abstinência como o caminho definitivo ao tratamento da dependência química (Tv Senado, 2014).

3.3.7 Via Solar e Via Lunar, o Conhecimento do Bem e do Mal

Um tecido pintado do povo *Shipibo* da bacia do Ucayali no Peru mostra a planta do *toé* crescendo ao longo dos corpos de serpentes, uma vermelha e uma preta, conectadas por um arco-íris. O título da obra é “O caminho do Dia e da Noite” destacando a percepção universal da planta na Amazônia indígena como algo com poderes assombrosos, mas também ambíguos, frequentemente associada à bruxaria e feitiçaria (Shepard Jr., 2019, p.125).

Qual a estima do valor do conhecimento do bem e do mal oferecido pela serpente? O que aconteceria se Aurora, a Bela Adormecida soubesse o que é uma roca antes de espetar seu dedo? Essa segunda pergunta é central no Episódio “Menos Pior”, do Podcast de Jornalismo Radio Novelo, apresentado por Vianna (2023), em uma entrevista realizada por Natália Silva.

A entrevistada é uma importante psicóloga pesquisadora em redução de danos, Stella Pereira de Almeida, que traz em pauta o conto de fadas da Bela Adormecida, personagem amaldiçoada, que, como medida protetiva contra a maldição de que um dia viria a se ferir com a agulha de uma roca vindo a adormecer em sono eterno, é impedida de conhecer qualquer roca do reino para não ser vítima desse equipamento de tecelagem. A pergunta feita pela psicóloga é: Se ela conhecesse o que é uma roca será que teria sido espetada ao encontrar esse instrumento alienado de seu conhecimento? É por meio dessa indagação que Stella se debruça em seu pesquisar sobre redução de danos.

Em sintonia com essa pergunta, o objetivo desse subcapítulo é gerar uma reflexão sobre o conhecimento do uso indígena de uma solanácea psiquedélica, sobre impactos de um saber apresentado em um texto antropológico de Shepard Jr. (2019). A intenção é oferecer um contraponto ao problema já retratado em subcapítulo anterior (2.2 Paraestratos no território psiquedélico), o uso indiscriminado da solanácea *Salvia*

divinorum, promovido pelo contexto das smart drugs holandesas.

O conhecimento sobre um psicofármaco há de produzir duas vias de implicação, a do veneno e a do remédio, ambos fundamentais, mas mesmo o conhecimento do veneno, por mais assíduo, preciso e catalogado, sempre estará disponível enquanto risco, ainda mais se for uma expressão que parte da natureza (uma planta), pelo menos até o ponto de cometermos o absurdo de proibir a natureza, algo que já fazemos, considerando nossa coleção de frutos proibidos desde até mesmo antes da Schedule 1 de Nixon.

Shepard Jr. (2019), nos apresenta dois contextos etnológicos de uma comunidade indígena *matsigenka* no Peru, sobre o uso da *toé*, também conhecida como Trombeta de anjo, de nome científico *Brugmansia Suaveolens*.

O primeiro deles é um relato enquanto efetuação remediadora. Um indígena se acidenta terrivelmente de uma queda da árvore, resultando em fraturamentos em vários locais de sua coluna vertebral, foi tratado por semanas, com toda a cautela de um pajé que detinha os conhecimentos dos tabus que envolve a planta de poder Toé, conhecida pelos matsigenka como *saaro* ou *hayapa*, a depender da região, entretanto, o nome da planta de poder só é invocado em contextos muito específicos, fazendo jus a todo cuidado e deferência necessária para lidar com a toé, tal como um cientista com métodos assépticos e profiláticos. Em contextos corriqueiros a toé é nomeada enquanto *kepigari*, que quer dizer, ao forçar uma tradução, “veneno ou intoxicante” (Shepard Jr., 2019).

Com toda a cautela necessária, o pajé ministra, semanalmente, doses que variam e acompanham a necessidade da progressão do tratamento, inicialmente, na primeira semana, um recipiente que continha, aproximadamente, 100ml de uma cocção com a planta. Essa pequena quantia sustenta um coma em transe que dura uma semana, um padrão muito mais intenso que outros psiquedélicos, principalmente quando se fala de quantidade de dose em relação à duração da experiência. Quando o enfermo acordou,

ainda sentia dor, tomou então sua segunda dose, suas experiências eram marcadas por visões de pequenos seres comumente reconhecidos pela cultura matsigenka como guardiões de sua floresta, *saankariite*, e, além disso, encontrou a figura feminina conhecida como o espírito dessa planta, ela manipulava utensílios e retirava espinhos de suas costas (Shepard Jr., 2019).

Ao acordar, após mais uma semana, estava melhor, mas ainda sentia dor. O tratamento durou por 3 doses e três semanas ao todo, sempre enriquecido de vislumbres de um “mundo em outro plano”, onde reconhecia que era tratado. Finalmente, após o procedimento, não sentia tanta dor e já conseguia andar. O porvir de sua vida foi marcado, manteve uma sequela, ficou corcunda, mas, continua a realizar todas as atividades de sua vida sem impedimento. Sabendo que estava a uma distância muito grande de qualquer hospital em uma cidade e sem poder contar com limite dos recursos do posto de saúde nas proximidades, esse tratamento foi reconhecido como uma espécie de milagre da medicina do pajé. Este é um exemplo do caminho diurno oferecido por essa planta (Shepard Jr., 2019).

No entanto, os matsigenka demonstram uma postura temente em relação a essa força da natureza, a figura do espírito da *toé* traz suas boas novas, mas acreditam que ela também oferece um caminho escuro, uma expressão traiçoeira e sedutora.

Shepard Jr. (2019) também escreve sobre um caso sombrio resultante do mal uso da *toé*, um outro indígena que sofre por estar entre dois mundos, a cidade e sua aldeia, e acaba por não conseguir adaptar a nenhum dos dois. Além disso, após diversos problemas amorosos, encontra-se com um uso suicida da *toé*. A comunidade passa a perceber seu uso nocivo, mas não consegue socorrê-lo a tempo. Depois de uma discussão amorosa exclamou “vou tomar o veneno até não enxergar mais”.

É comum em todo quintal matsigenka a presença da *toé* pronta para qualquer

urgência, são vários os usos para a comunidade, para resolver diversos problemas sociais, espirituais, questões de saúde e até para encontrar objetos perdidos. No entanto, nesse caso, marcado por um planejamento suicida, se tratava do neto do pajé que tratou o caso anterior, o tratamento do acidente na coluna que durou algumas semanas. Seu fim resultou na morte, seu corpo foi encontrado após três dias de desaparecimento, seu corpo estava verde por conta da intensidade da intoxicação. Havia os que diziam que se suicidou e outros que diziam que o espírito da Toé o prendeu em seu aspecto traiçoeiro e sedutor (Shepard Jr., 2019).

Apesar das solanáceas serem a maior causa de intoxicação por psicoativos no mundo todo, os matsigenka encontram um uso para elas a ponto de serem integrantes dos quintais das moradias (Shepard Jr., 2019). É certo que o risco continua, mesmo com o conhecimento comunitário envolvendo todos os tabus de uso, mas, no caso apresentado, a ideação e planejamento suicida já era um precedente, que provavelmente teria possibilidade de tomar seus fins com ou sem a presença da planta, o caso era de alguém que conhecia os ensinamentos da *toé*. Por mais alarmante e terrível que seja esse acontecimento, a origem dessa angústia (conflito cidade-aldeia) continua sendo um reflexo do etnocídio. E, ainda assim, esse conhecimento etnobotânico continua sendo fundamental para essa cultura, e resiste, persiste como valor cultural e medicinal. Apesar da calamidade que pode assustar alguns possíveis apóstolos da proibição marcados por um olhar eurocentrista, esse é um risco presente no universo da medicina, a lida com os fármacos, o conhecimento do veneno, mesmo com devido controle e procedimento, marca a medicina ocidentalizada, temos exemplos de médicos ou estudantes de medicina que se intoxicam com opióides comuns ao labor médico.

O não conhecimento da substância e a retirada do contexto em que envolve o conhecimento de território é um risco global. Tomemos como exemplo a novidade dos

smartshops holandeses que passam a proporcionar o uso de uma planta solanácea retirada completamente de seu contexto. Por fim, o maior risco acaba se voltando para os países com histórico de colônia como o Brasil, que sofrem com políticas públicas atrasadas em relação ao problema das drogas, que é o que vem acontecendo como um reflexo das *smartdrugs* holandesas, que existem desde 1994 e que afeta o Brasil com o problema das ditas drogas K, sustentando ainda mais uma lógica necropolítica.

Por fim, a morte, o sofrimento de saúde mental e o problema social do suicídio recai como restolho de um lixo histórico, e a culpa facilmente recai à uma mera planta; bode expiatório do neocolonialismo. Os fármacos guardam saberes solares e lunares, reluzentes e sombrios, mas ocultar a lua como um ato de repressão de um saber é desprover nossos sentidos de recursos para compreender a nível individual e social do cuidado dos contrastes com prudência. Se o veneno é proibido, o antídoto não se expressa.

3.3.8 Linearidades Psiquedélicas no Território Brasileiro

As diversas possibilidades de linhas no território psiquedélico desafiam a noção de moderno e tradicional, passado e presente, as floras psiquedélicas geram associações rizomáticas, de um modo que fica difícil criar qualquer noção hierárquica de pertencimento.

No caso da Ayahuasca, Bianchi (2005), nos afirma que é impossível nos aproximar, ou deduzir quando nasce o uso da Ayahuasca, bem como, é impossível reconhecer o quanto seu uso se alterou após o contato com diversas outras culturas e sobre o quanto foi modificado pelos colonizadores ocidentais. Por um lado, o misticismo moderno *new age* se atrai pelo território ayahuasqueiro em busca de um purismo de uma

“ancestralidade”, por outro, os grupos mais tradicionalistas revelam-se bastante heterogêneos.

O surto da borracha e missões católicas acabam por construir uma representação axial do estabelecimento de uma “tradição” ayahuasqueira homogênea a se reivindicar. Em um aspecto minoritário, para povos ainda pouco influenciados pelo colonialismo, o uso da ayahausca não cai em uma institucionalização de um “xamanismo tradicional” ou de um tesouro cultural identitário, ela apresenta-se como mais uma singularidade dentre tantas outras substâncias que soam mais como linhas rizomáticas de uma territorialidade pertencente a uma floresta que um centralismo axial de uma tradição a ser preservada e restrita (Bianchi, 2005).

Isso pode nos fazer refletir sobre o quanto urge a necessidade de contemplar e acolher essas histórias de como o território se agencia seus devires minoritários a despeito do purismo de uma busca por um uso “tradicional”.

Tomemos como exemplo o território do uso da Jurema, uma bebida psiquedélica que carrega traços de uma heterogênese multinacional e multicultural. Nascida em meio aos principais conflitos que demarcam a identidade do Brasil, carrega traços culturais da pajelança como prática dos povos originários desse território, do cristianismo e da feitiçaria europeia, e, além disso, da cultura afrobrasileira. Nesse caso, a centralidade de uma cultura a ser preservada e mantida enquanto segredo nasce mais como o resultado da necessidade de defender-se do colonialismo (Bianchi, 2005).

A Jurema consiste em mais uma cocção advinda do casamento da N,N-dimetiltriptamina com as β -carbonilas. É mais uma substância que passa por um processo de urbanização e globalização. Sendo as principais plantas responsáveis pela presença do DMT as do gênero *Mimosa*, *Acacia*, e *Pythecolobium*, presentes nas floras psicoativas do mundo todo. A principal representante das β -carbonilas é a *Peganum*

harmala (Arruda Síria), integrando a receita que mais se globalizou. Entretanto há uma diversidade de receitas outras em meio aos segredos dos agrupamentos de povos originários que se defendem da intolerância religiosa e perseguição de um Estado brasileiro, desde 1500, com consequências que existem até hoje, tendo certos ápices de perseguições em momentos mais autoritários durante períodos ditatoriais (Bianchi, 2005).

A região nordestina apresenta uma das maiores concentrações da cultura Juremeira, sua natureza é sincrética, de partilha, e disseminação, influenciando formações culturais e religiosas até hoje, como a religião Umbandista, o Cadomblé Caboclo, dentre outras dissidências rizomáticas (Bianchi, 2005). A cultura é um movimento naturalmente heterogenético e antropofágico, diversos nódulos que se retroalimentam, trocam, cruzam-se, espalham em uma valoração diferenciadora, em uma variação de máquinas de guerra nômades, quando não capturadas de modo despótico.

A problemática da apropriação cultural e do etnocídio nascem da máquina de Estado, produtora de eixos axiais segregadores, eurocêtricos, forças homogeneizantes, axiológicas e arborescentes, que sufocam e sugam o surgimento de territórios existenciais em expressão como produção de diferença.

Existe uma Jurema nordestina-indígena-rural, uma Jurema afro-urbana, e uma jurema européia-ocidental-urbana; esta última, nasce de uma expressão primitivista, que exotifica a cultura dos povos minoritários e acaba por se apropriar de um modo mais individualista e “descobridor” de um *modus vivendi* nativo (Bianchi, 2005).

Esses três cenários são uma síntese que ilustra os próprios conflitos de uma brasilidade, da produção de subjetividade brasileira em seu território. É responsabilidade nossa enquanto brasileiros, não reproduzirmos a lógica da máquina de Estado, por sorte, a experiência psiquedélica, é naturalmente nômade, é parte de uma

máquina abstrata, a própria globalização pode ser usada como uma máquina abstrata se decorrente de um movimento de máquina de guerra nômade; entretanto, também há o risco de facilmente ser capturado pela descodificação generalizada dos fluxos.

O maior aliado que temos para poder despistar dessa captura é o devir minoritário. Artaud, branco e europeu, dá as costas ao Estado Mexicano que reproduzia uma hierarquia branca e disfarçada de falsa miscigenação; ele entra em devir minoritário ao se identificar e dançar com as linhas do território periférico Tarahumara. Apesar de, o território Tarahumara ter marcas de colonização cristã em sua própria ritualística cerimonial, aquele solo escarpado ainda guardava linhas nômades quando Artaud pôs seus pés feridos ali. Artaud entra em devir minoritário, e esta é a chave necessária para irmos além dos estratos coloniais que nos marcam enquanto brasileiros.

Vale lembrar que uma máquina nômade pode surgir até mesmo do epicentro de uma megalópole urbana.

Considerando esse ponto de partida, aqui podemos trazer o exemplo da Changa (lê-se Tjanga), uma mistura fumável que busca alcançar a união entre DMT e β -carbonilas. O termo surgiu entre 2003 e 2004 a partir do australiano Julian Palmer. O uso da Changa é um fenômeno moderno fruto de nosso século, comumente presente em eventos de festivais eletrônicas. O uso da Changa é erroneamente entendido enquanto uma droga de abuso, ou como uma “perversão de um saber ancestral” por facilmente ser comparada à ayahuasca. Entretanto, a incompreensão sobre a realidade do que é essa substância e sobre a dimensão de sua realidade territorial ainda é muito grande (Rodrigues, 2022).

A semelhança da Changa com a Ayahuasca ocorre mais por funcionarem enquanto fármacos análogos, ao passo que também seria análogo aos princípios ativos presentes na Jurema. O consumo costuma ser realizado fumando em qualquer dispositivo utilizado para fumo como cachimbo e cigarros artesanais. É curioso que muito do que guia a

territorialidade da confecção da Changa é uma alquimia nômade também próxima ao contexto urbano. Ayahuasqueiros, psiconautas e adeptos de um neoxamanismo buscam, cada qual a seu modo, formar a sua própria receita com misturas diferentes, graduações e acréscimos variados. Assim como a Jurema, há uma variedade de receitas que acompanham uma cultura em constante movimento (Rodrigues, 2022).

As plantas comumente presentes na confecção incluem os próprios ingredientes da ayahuasca e da Jurema, porém não se reduzem a esses. Para além do cipó da ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), e da *Peganum armala* (Arruda Síria) que constitui um dos principais inibidores de monoaminoxidase (iMAO), temos também o exemplo de uma substância iMAO encontrada na floração do maracujá (*Passiflora incarnata*), que apesar de ser uma iMAO menos potente, produz uma outra efetuação com propriedades calmantes. Vale também considerar, também, que os iMAO, por si só, já possuem propriedades psicoativas, compreendidas farmacologicamente como antidepressivas. No caso das plantas que possuem DMT, para além das acácias (*Acacia ssp.*), encontradas no mundo todo, e da folha da Jurema (*Mimosa hostilis*) a folha da chacrona (*Psychotria viridis*), há também outros exemplares: A chaliponga (*Diplopterys cabrerana*) e a palheta alpista (*Phalaris ssp.*). As outras plantas que também surgem como complemento, mesmo não possuindo DMT ou iMAO, podem ser plantas que conferem novas qualidades de experiência, como a erva dos sonhos ou lótus azul, portadora de propriedades psicoativas leves; ou mesmo plantas que promovem mais sabor como hortelã pimenta (Rodrigues, 2022). A variedade de possibilidades de receitas permite um uso urbano que pode partir até mesmo da combinação de plantas e árvores das cidades. Entretanto o mercado online de plantas necessárias aquece o capital e não deixa de oferecer um risco ecológico em algum nível.

A principal característica da confecção e do uso é uma heterogênese criativa e a

descoberta e partilhas de receitas que ocorre comumente por via de comunidades virtuais pela internet. Além do mais, comunidades constroem rituais esotéricos no entorno de uma consagração para confecção e uso; ao passo que também há uma preocupação ecológica na comunidade, A estética do uso é guiada pelo “faça você mesmo”, por muito até a ideia de plantar seus próprios ingredientes é parte da cultura (Rodrigues, 2022).

O problema da apropriação do Estado é a não ecologia, sua homogeneização massiva, o sufocamento da diferenciação. A lógica de consumo desenfreado é parte da necessidade da descodificação generalizada. Por mais que uma máquina nômade surja desafiando a lógica do proibicionismo como a Changa, ainda assim esse uso é desafiador frente a lógica do capital, bem como é desafiante para qualquer novidade no território. O maior aliado para essa novidade é o devir minoritário.

A colonização já saturou nosso território, a formação do Estado Moderno já nos amarrou à ferro produzindo fronteiras, já secou plantas e as carregou em navios, já classificou e proibiu o uso de saberes e prazeres em suas singularidades. Quando se trata do uso dos psiquedélicos e das plantas de poder, o que nos cabe é entrar em devir minoritário com um bom uso das máquinas de guerra nômades; uma vez que, estamos em guerra com a máquina de Estado.

Se aparta do território e destrói o próprio solo que pisa até mesmo aquele que desfruta de um lugar de poder dessa máquina. A máquina de Estado e a descodificação generalizada dos fluxos captura a singularidade existencial deste globo. A amplitude territorial sobre o uso do DMT é muito complexa e produz uma variedade de linearidades, o exemplo de todos os agenciamentos que nascem a partir daí nos coloca diante de um acontecimento que pede por cartografias, cada caso e contexto dentro de sua territorialidade existencial. Para qualquer uso de saber, prazer, ou, seja lá qual for a

transmissão de fluxo necessária à nossa dignidade existencial, carregamos um território em choque com a máquina de Estado, uma demanda por acontecer, uma demanda existencial. Ademais, a Changa, dentre todas as combinações possíveis, por entre todas as floras psicoativas do mundo, surge como um lembrete que toda essa alquimia nasce do corpo pleno da terra e sua força imanente de criar composições, associações e diferenciações.

3.4 O Território se dobra: A Experiência Psiquedélica Como Experiência Do Fora

Os antípodas da mente estão na flor da pele. Na escrita do livro *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura*, Peter Pál Pelbart (1989), percorre uma jornada em busca do pensamento do fora, busca por uma geologia da loucura antes mesmo de sua condensação no estrato que abrange essa palavra nos dias de hoje. Nesse percurso, encontra no conceito de desrazão, não uma negação da razão, e sim algo não dual. Em sua busca, vai além da dicotomia de Apolo e Dionísio, revisita mitos em busca de uma neutralidade na dualidade entre razão e desrazão. Não uma neutralidade passiva, mas uma neutralidade em constante esforço que usa o paradoxo como um motor. O paradoxo não se sustenta sem esforço, sem o trunfo do cansaço. Quando se sustenta aquilo que não cessa de cessar, atinge-se o ápice da vitalidade; a fadiga é o oposto da concepção de morte, que apenas colhe com sua foice, concretiza o cessar.

Castañeda (2013), por meio dos ensinamentos de Don Juan, nos apresenta quatro grandes inimigos que enfrentamos ao ter uma planta de poder como aliado: O medo, a clareza, o poder e o tempo. O medo é o passo que se dá para trás quando o aliado nos mostra outros modos de ver e sentir, o temor é natural do contato com o desconhecido.

A clareza, o segundo inimigo, pode afastar o medo, mas também engessa, pois quando se afasta o desconhecido com a luz, impede-se o desconhecido de se mostrar. No entanto, quando se pode caminhar pela penumbra ou pelo escuro, ganha-se potencial de expansão, essa é a brutalidade do poder, o terceiro inimigo, já que, o aliado releva o que os fluxos demandam, nos oferece o poder de manifestar e potencializar de algum modo tudo que flui por um agenciamento, dar conta dessas forças que circundam é um grande desafio corporal. Enquanto, o último e inexorável inimigo, o tempo, revela justamente o cansaço, que se desgasta não pelo fim das coisas, mas pela própria duração delas, durar é sustentar paradoxos, a fadiga, como dito por Pál-Pebart (1989) é o desejo de retirar-se, mas é a também, quando sustentada, força que leva ao limítrofe, não é perda de força, é potência de transição, de reconhecer a duração e o fluir das coisas.

Se é inelutável, só resta deixar o último inimigo nos levar, nos sobra bailar com o tempo, com o insuportável da duração; soa como um segredo da vida, talvez a mais decantada ambrosia de elã vital. Esse licor é acessível, mas só se toma o gole desse extrato dispondo-se em plenitude de corpo em trabalho com a expressão que se desfaz em afirmação; emancipa-se não por nomear-se, sobretudo, por conquistar o território ao encontrar abertura nas lacunas do fora, para alguém e além dos poros da pele. Se trata de encontrar fluência.

Pál-Pebart (1989), nos apresenta essa neutralidade ativa, o sustentar da fadiga, como um fator essencial para a experiência do fora, quiçá um dos temas centrais de Artaud com os Tarahumaras é a fadiga, justamente. O acesso ao tempo sagrado pelas técnicas de êxtase está sempre em seu ápice com a fadiga, a mais intensa experiência mística dos *sufis*, suponho, é quando o bailar giratório mais pede para entregar-se ao chão, quando está desperto onde há mais cansaço. O momento de ápice do *xirê* (dança em círculo) dos candomblecistas possuídos por *orixás*, ocorre após um grande cansaço de preparação

para essa celebração. São Francisco, quando mais fadigado está seu corpo extrapolando a mortificação monástica. A experiência mística tem sua maior expressão não quando se sai do corpo em um além, mas quando se sustenta as maiores contradições que o corpo pode oferecer, o além está articulado com o aquém. O fora do Diagrama de Foucault torna-se acessível, em maior sensibilidade, pela pressão no ponto mais antípoda da parábola que se invagina. Deleuze (1999) relê Bergson, e reconhece o presente como duração pura, uma contração na dobra de todo passado. Duração e memória são fadigas, acomodações de atritos em um agenciamento, é contração da geologia dos estratos.

Francamente, dentro do que pude experienciar com a ayahuasca, a sensação mais difícil e recompensadora de se sustentar foi a fadiga. Muitas vezes, costumava surgir, de modo súbito, um cansaço numinoso e angustiante, não como uma mera vontade de dormir, mas como uma constante ameaça de que algo perdura, de que tudo perdura. Sustentar isso, a meu ver, é o que há de mais difícil nos desafios e provações da ayahuasca, a fadiga se mostra como uma prova do mais aterrador presente, mas quando pude contemplar esse solo, foi onde pude provar melhor efetuações comuns à ayahuasca como a hiperminésia, a sensação de estar presente com a memória de sua vida com uma maior amplitude. Encontrei-me com todos esses outros inimigos de Don Juan, mas realmente, superar esse último é ter a maior convicção de que ele não é superável, isso é como tocar o limítrofe com a presença de ser. O Maior desafio, o cansaço, estar presente mesmo diante da finitude.

Pal-Pebárt (1989) esgota até a fadiga o arcano do labirinto do Rei Minos, reconhecendo o homem-touro como Dionísio, já que essa figura comumente era representada antropomorfizada dessa forma nos ritos extáticos. A luz apolínea no retilíneo labirinto, monumento do *logos*, tão labiríntico quanto a própria linguagem, é

vista por ele como algo tão aterrador quanto o monstro que habita o recinto. Apolo é extático! Basta revisitar o êxtase das sacerdotisas de Apolo, as pitonisas, seus modos de profetizar por meio da palavra solar de Apolo não era reconhecido como uma razão lúcida, o verbo mais preciso para dizer sobre esse modo de falar extasiado era *semainei* (assignar), que verbaliza não um signo preciso, ademais, está mais próximo de um “ocultar dizendo” ou “dizer ocultando”, aqui encontramos uma potência a-significante. O fio de Ariadne que ajuda Teseu em seu escape também não se sustenta como uma saída plena, ela é punida por Artêmis, a voraz deusa caçadora. Este castigo consiste em tornar Ariadne deusa e consorte de Dionísio, mulher-deusa destinada ao animal-deus. Por fim, labirinto e monstro, razão e desrazão se neutralizam num mesmo paradoxo. O dizer profético das Pitonisas ocorre onde a gramática se cansa, ou seja, quando atinge sua duração plena, revelando seu maior trunfo, o paradoxo de assignar, enunciação plena e a-significante.

Pál Pebart (1989) diz sobre a experiência do limite buscada nas experiências extáticas como um potencial transformador que carrega nossas maiores encruzilhadas, a sexualidade, a morte, a violência, o nascimento. O êxtase atinge o limite no fulgor da vontade de potência que busca o “a mais” não como quantidade, mas como diferenciação, como mudança qualitativa. O momento visitado nos ritos com o fim de acessar o tempo sagrado para além da “temporalidade profana”, finda na necessidade de transmitir um fluxo, na necessidade farmacológica que demanda por uma experiência limítrofe, transmissão. Uma comunicação em que o ruído (fadiga) da mensagem tem função vital, uma variável normalmente indesejada torna-se ferramenta, transgressão pelo atrito, saturação e esgotamento. Pál Pebart (1989) reconhece que o papel da filosofia é garantir função transgressora.

Finalmente, Pál Pebart (1989), percorre o Diagrama de Foucault nos demonstrando

a possibilidade de uma máquina abstrata produzir linhas de fuga, de acessar singularidades selvagens por meio do acesso ao pensamento do fora, entretanto há um enclausuramento do fora, estratificação. Esta clausura, esta captura, trata-se de um movimento territorial, entretanto, a clausura, ou a estratificação, não é o problema em si. A própria subjetivação é um movimento de clausura, é isso que está ilustrado no Diagrama de Foucault. A estratificação é natureza em movimento, a real problemática ocorre quando perde-se a capacidade de se desestratificar, de produzir linhas de fuga. E a grande obra do capitalismo é, justamente, por meio da descodificação generalizada dos fluxos, se apropriar, por meio de algoritmos-paraestratos, de toda a possibilidade de atualização.

O objetivo desta cartografia é percorrer os estratos, experienciá-los, mas, agora, por fim, o objetivo desse capítulo é encontrar-se com o sempre acessível fora do território. Até então, percorremos o substrato em busca de uma pedra filosofal; os paraestratos, com o fim de compreender melhor as traduções e traições de experiências sem nome; buscamos por eventos singulares navegando por entre epistratos; para agora, chegarmos ao fora da experiência psicodélica, que podemos traduzir com o nome “experiência mística”.

Apesar de estar traindo a experiência com um nome, usando um paraestrato, ainda que muitos digam que a experiência mística comum à experiência psicodélica é algo indescritível, todavia, cometo essa traição, justamente, pelo fato de que precisamos dos estratos. Não se acessa o CsO sem o corpo pleno da terra, do déspota e do capital, não tomamos goles de fora sem estrutura; uma fôrma, um vaso, um copo; todos a carregar: matéria de subestratos, formas de paraestratos e substâncias de epistratos. Conceitos podem ser compreendidos enquanto artifícios, mas não são artificiais, é tudo natureza, é tudo produção, nesse sentido nada é artifical. Com ou sem proibição das drogas,

nossa subjetivação em meio a elas não deixa de ser dolorosa, do rito iniciático de uma tribo que faz uso de psiquedélicos até o policial que aborda um usuário de LSD, há a inscrição de uma memória, tatuagens e marcas no corpo, de formigas tucandeiras corroendo mãos indígenas para se tornarem adultos, até balas de borracha que atingem o corpo do cidadão subversivo, há a crueldade da memória, há formação de estratos.

Ademais, a ética está na busca da prudência ao extrair linhas de fuga por entre a estética do que pode um corpo com seus usos, quiçá com a espirituosidade de garantir uma vida que valha a pena ser vivida apesar de suas interdições, e para essa busca estética, o cartógrafo se posiciona em movimento com o território, não encucando-se com o lugar de cada coisa, mas com o espaço que há entre os lugares, esse espaço, é o fora, a medida mais limítrofe a se tirar das diferenças. Por fim, não importa a dureza dos estratos, há *pharmak*, há fluxos a se transmitirem. Como cartógrafo, busco transmitir fluxos. Os psiquedélicos e a experiência mística são apenas outros modos de se acessar o fora, estratégias que vão direto ao ponto. O espaço entre as gerações do território não se acessa somente por meio de ápices. O fora há de ser acessado por meio de qualquer mera eventualidade. Do mesmo modo um ápice não depende de doses intensas somadas quantitativamente. Um orgasmo também pode ocorrer pelo leve acariciar de uma pele.

Há algo de caro na experiência com os psiquedélicos, que pode contribuir para a produção de subjetividades; não é uma fórmula exclusiva, mas sua presença potencializa agenciamentos que permitam uma fluência melhor com a vida.

A invaginação do fora, sua clausura, garante tanto o fundo de um abismo, o buraco negro da subjetivação, quanto a sua boca, o seu gargalo. O pêndulo entre a paranoia e o movimento esquizo é um exercício de testagem do que pode esse gargalo que não demarca linha tênue entre neurose e psicose.

Para retomar e ilustrar melhor esse papel essencial da paranoia recorreremos a David

Cooper (1994), um dos maiores nomes da luta antimanicomial por meio do movimento ápice da Antipsiquiatria. Para tanto, será consultado o livro *A Morte da Família*. O objetivo desta releitura é confluir com uma etimologia da palavra paranoia que guarda de modo encriptado um mapa diagramático sobre um modo prudente de acessar o fora. Além disso, estamos falando por meio da escrita de um forte nome da máquina nômade antimanicomial.

Cooper (1994), nesse livro, cita até mesmo exemplos de sessões em que ele ministrou o uso de LSD, além de relato de experiência de uso pessoal. Em sua brutal crítica à psiquiatria, aponta-a como uma parte do mesmo corpo do papel estratificador da família nuclear burguesa, tal como um dispositivo do corpo pleno do capital. Enfatiza também que, esta ciência, no entanto, mantém-se focada e enviesada apenas no papel de estase dos psicofármacos, de produção de disposições afetivas estratificadas, garantindo uma produção de morte em vida. Enquanto isso, a mesma ciência, ignora o papel promotor de êxtase dos psicofármacos.

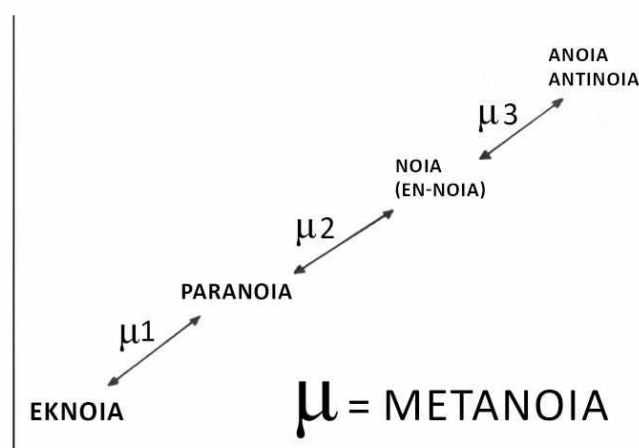
Cooper (1994) tem uma visão que anseia por revolução, é nativo da África do Sul, estamos falando da compreensão de alguém que conhece muito bem o sofrimento psíquico do colonialismo, e, do quanto grande parte do que compreendemos como adoecimento mental é fruto desse imperialismo. Em sua escrita, denota que o sofrimento mental do terceiro mundo é facilmente reduzido ao psicologismo. Nada melhor que um pensar crítico à colonialidade para perfurar esses estratos.

A paranoia já foi trabalhada aqui como uma resultante do conflito entre a organicidade da máquina desejante e o CsO, como um polo de um pêndulo que oscila entre movimentos esquizos e paranoides. Além disso, alcançaremos, agora, a transmissão de um fluxo que passa por entre a paranoia que Cooper (1994) retoma dos gregos, esse fluxo é a *metanoia*, uma potência já transformada que atinge e paranoia e

se transforma novamente até atingir o ápice do que pode uma ontologia.

Cooper (1994), nos ilustra um diagrama da expressão da paranóia:

Figura 3. Imagem sem título



Editado pelo autor, de *A Morte da Família* (Cooper, 1994, p.14)

Primeiramente temos *Eknóia*, sendo nada mais que o que há de alienado, fora de si, no sentido, na verdade, de estar bem condicionado, obediente a algo que não consulta suas próprias facetas de uma experiência apropriada da mente (*nous*), alheio de si por suas determinações; sendo elas desde a narrativa de quaisquer de suas organicidades, de seu corpo, dos pais, ou mesmo do Estado (Cooper, 1994).

A *Metanoia* (μ), seria justamente um fluxo que salta as perspectivas de auto referenciamento, o primeiro segmento (μ_1) representado na imagem prévia está entre *eknóia* e *paranoia*, esta palavra que estamos dissecando agora, que nos apresenta um valoroso sentido dentro do contexto desse diagrama. O prefixo *para*, enquanto noção de *ao lado de*, surge como um choque para com a organicidade que nos determina,

essencial para a “tomada de consciência” de um self, se há a percepção de um eu, há algo ao lado dele, já surge a partir daí uma diferenciação, a erupção de um estrato, o choque das forças de tudo que garante um eu com o que ameaça essa garantia de soberania, que nada mais é que um ímpeto selvagem por emancipação, tal qual o disparo aflito de uma presa em um devir animal, o bode que berra em revolta contra a faca que determina seu fim (Cooper, 1994).

Daí nascem forças, e forças surgem da diferença, sobretudo da diferença enquanto ação, diferenciação. A paranoia denota o nascimento do CsO tal qual o choro gritante de um bebê ao nascer, estar ao lado do “self” é estar próximo dele, essa proximidade é o próprio atrito das demandas corporais em relação à diferenciação de sua zona de indeterminação, máquina desejante *vs.* CsO (Cooper, 1994).

O indivíduo diferencia-se em saltos de *metanoia* por quanto mais acumula *elan vital*, vontade de potência, força criativa que produz novos agenciamentos qualitativos por entre a quantidade das forças que o mina e cerceia. A segunda metanoia ($\mu 2$) nada mais é que o próprio processo de elaboração do “self”, a solitude de conseguir estar consigo, e isso nasce após muito choro e esperneio na areia movediça de tudo que nega e oferece ameaça à integridade do eu, de tanto bater essa arenosa massa, forma-se um solo suficientemente firme, surge daí ânimo para enfrentar novas diferenciações, pois, desenvolve-se uma certa coragem para perder partes do eu sem reconhecer nisso uma ameaça a sua totalidade, como uma pedra pode rolar e perder lascas, sem o medo do risco eminente de rachar-se ao meio ou deixar de ser pedra, pedras lascadas também adquirem funções únicas, importância social (Cooper, 1994).

E por fim o *self* atinge um ápice com a terceira metanoia ($\mu 3$), o fluxo extrapola para o fora, estamos agora no estágio *anoia* ou antinoia, que pode ser lido não como uma negação do eu, mas como uma chegada ao acontecimento, nem eu nem outro, o a mais

de potência que está sempre presente em cada encontro, poros da pele que toca, sempre presente, que revela que a profundidade está na pele. Desse modo, a superfície não se mostra mais como um limite, mas como um agente sensorial da experiência pura, uma dobra; o limítrofe é, francamente, abertura. A experiência mística, muitas vezes chamada de “dissolução do eu”, na verdade, dissolve quando há afogamento, entretanto, é possível velejar, tocar os abismos com prudência, seja lá quais forem as fissuras, a boca, o ânus, ou os poros da pele (Cooper, 1994).

Essa busca do *self* é uma busca pré-ontológica, mas não no sentido de atingir um não-eu, além disso, finalmente, um não-nascido. Até porque a própria palavra *self* já guarda, do modo mais enxuto possível, a intensionalidade eu-objeto, uma ideia de reflexão de um “eu” que se vê objetivamente. A subjetivação potencializa-se mais por intensividade, o nirvana que a pulsão de morte busca com Freud (2016) acaba sendo, no fim das contas, uma busca pelo intensivo, não o fim do eu, mas, nem eu, nem não eu. Por fim, não há *self* delimitado, há acontecimento.

Dando continuidade a essa busca ontológica da psicanálise, podemos retomar Lacan (1985, como citado em Pál-Pebart, 1989):

Diz Lacan, por exemplo, ao referir-se à primeira característica do inconsciente: "O inconsciente, primeiro, se manifesta para nós como algo que fica na espera (*dans l'attente*), na região (*dans l'airé*), eu diria, do não nascido". Nem irreal nem não real, nem ser nem não ser, esse não nascido, completa Lacan, é da ordem do "não-realizado". Daí nossa dificuldade em concebê-lo: situado aquém do ser, numa posição pré-ontológica, ele é aquilo que não se presta a nenhuma ontologia. Em segundo lugar, diz Lacan: "A descontinuidade, (...) forma essencial com que nos aparece de saída o inconsciente como fenómeno — a descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação. Ora, se essa

descontinuidade tem esse caráter absoluto, inaugural, no caminho da descoberta de Freud, será que devemos colocá-la, como foi em seguida a tendência dos analistas — sobre o fundo de uma totalidade? Será que o um é anterior à descontinuidade? Penso que não, e tudo que ensinei esses últimos anos tendia a revirar essa exigência de um fechado — miragem à qual se apegava a referência ao psiquismo de invólucro, uma espécie de duplo do organismo onde residiria essa falsa unidade. Vocês concordarão comigo em que o um que é introduzido pela experiência do inconsciente é o um da fenda, do traço, da ruptura" (Pál-Pebart, 1989, p.93).

Finalmente chegamos na *anoia*, esse furo no território para acessar as singularidades selvagens do fora. As técnicas e os medicamentos de estase e estratificação da psiquiatria fecham o gargalo da zona de subjetivação de um modo que estratifica completamente a experiência do cuidado de si, quando toda uma classe de fármacos que tem o potencial de intervir no afrouxamento desse gargalo é banida, isso se mostra como mais um resultado da atuação do corpo pleno do capital, que realizou a grande artimanha de apropriar-se não somente das fontes de produção materiais, das máquinas de produção concreta, mas também, das máquinas abstratas, as produtoras de linhas de fuga.

A partir daí é possível ousar dizer que a experiência psicodélica e a experiência mística são possibilidades de bascular um agenciamento para as máquinas abstratas, a ética protestante cuida do aspecto religioso dessa apropriação, também, se reflete no puritanismo para com a experiência com as drogas psiquedélicas, isso, como já foi expresso aqui, desde os brâmanes. Banir a possibilidade de dosar, experienciar, conhecer, criar técnicas, saberes e medicamentos que afetam o modo de afrouxamento do gargalo da zona de subjetivação é excluir as rocas de um reino, é deixar-nos “belos

e adormecidos” quanto um saber, proibir o brincar na rua não exclui a rua, os castigados por buscar tanto o prazer, tanto a intensidade do que pode a consciência, precisam de meios de facilitar a fluência de seus fluxos, de cuidado para o fluir da vitalidade e não para o sufocamento por meio da biopolítica e/ou necropolítica.

Vale lembrar que os psiquedélicos são somente mais um meio de acesso ao êxtase ou ao místico. Entretanto, é curioso que, considerando o recorte da psiquiatria, o que promove estase costuma ter mais espaço, enquanto o promovedor de êxtase, pouca expressão. Estimulantes e depressores tiveram seu lugar marcado enquanto alteradores quantitativos. Por outro lado, os perturbadores (alteradores qualitativos) tiveram pouca expressão na atuação psiquiátrica.

Além do mais, experiência mística e psiquedélica são mais próximas do que podemos imaginar. Da raiz etimológica *myo*, que quer dizer sobre o ato de cerrar os olhos ou os lábios, derivam-se as palavras místico e mistério, o místico tem origem grega, os iniciados em ritos como os que envolvem o mistério de morte e renascimento de *Perséfone (Koré)*, o Mistério de *Eleusis*, eram nomeados enquanto *Mystes*. O ato da experiência iniciática, nomeada enquanto *myesis*. Vale lembrar que, no rito eleusiano, em que se glorificava o centeio, o *Kykeon* era consumado no ato da *Eukaristhia* (García Arroyo, 2019).

Eleusis apresentou o ápice do culto aos mistérios, de origem incerta; ora, apontada ao Egito, onde Ceres se mostra como Isis; ora, apontada à Creta, com os Mistérios Minoicos, onde habita Dionísio em forma de touro; ora, finalmente, compreendido como uma mistura de diversas expressões culturais em diálogo. No caso de *Eleusis*, também como continuidade de cultos nativos de divindades da agricultura local, entretanto, sem deixar de dialogar com a máquina cultural de outras civilizações (García Arroyo, 2019).

Temos também como exemplo os mistérios Cabíricos de Samotracia, uma experiência iniciática que incluía a presença de reis e rainhas como Alexandre e Olímpia, sua mãe. Ao passo que, em Samotrácia, também se oferecia os louros da deusa patrona do culto, *Nikea* (deusa da vitória), a qualquer outro cidadão, ou até mesmo mendicantes, sem restrições para gêneros ou classes sociais. Uma saudosa escultura, *Vitória de Samotrácia*, permanece em pé, ereta, mesmo que decepada pelas eras, suas asas ainda se elevam no *Museu do Louvre*, registrando que Samotrácia mantém-se vitoriosa em seu digladiar com o tempo (García Arroyo, 2019).

O uso de psiquedélicos foi uma ferramenta que caminhou ao lado, de mãos dadas, aos Antigos Mistérios. Ou seja, em celebrações iniciáticas que forjaram um dos mais importantes vínculos sociais da cultura ocidental, os *Mystes* cerraram seus olhos e lábios com o fim de tecer um fio de Ariadne por entre a malha do pensamento.

Entretanto, por mais que o fio de Ariadne tende a desfazer-se no imenso labirinto da razão, em suas apropriações de códigos, ou até mesmo suas descodificações generalizadas de fluxos, o labirinto não deixa de ser um canal a se fluir, não deixa de produzir linhas de fuga.

Há muita riqueza quando se diz sobre os olhos cerrados dos gregos. Para além da discussão da veracidade da existência de um *Aedo* (cantor lírico extático) chamado Homero, sua cegueira é certamente questionável, um *Aedo* carregava o epíteto da cegueira como uma representação da ideia de que há uma dependência de sua visão para com as musas, essas garantem que seja possível visualizar aquilo que um *Aedo* revela autopoieticamente por meio de sua performance (Werner & Pereira, 2014).

No contexto dos *Aedos*, as musas soam como manifestação da performance da *anoia*, essa espontaneidade que se revela em um ápice vivente, o canto do cisne da ontologia que se desfaz. A inspiração, a enunciação de *eureka*, são devires de *anoia*. Arquimedes

descobre o potencial do empuxo, quando imerso no cansaço de seu pesar, mergulhado em sua banheira. O épico acaba por ser acessado no momento produtivo da *poiesis*, por um movimento da fadiga dos sentidos. Homero, ao cerrar os olhos, cria epopeias. David Koppenawa (2015), Yanomami, tem a percepção de seus olhos sendo devorados pelos Xapiri, guardiões invisíveis da floresta, em um processo de mortificação em um intensivo e prolongado rito iniciático com psiquedélico; como consequência, passam a ver com os olhos dos Xapiri. Joyce evoca Homero por conhecimento de causa própria, escreve Ulysses lutando contra um adoecimento de progressiva perda de visão.

O etéreo do fora é um espaço intersticial encontrado no acontecimento, que permeia toda a trama da vida, após a fadiga da capacidade de afecção de um ou vários corpos, as máquinas acessam o fora territorial quando entram em pane, quando pifam, quando fadigam. O mistério não está no cancelamento da corporeidade, está na potência de um limite que sempre se faz aquém e além de si mesmo quando ultrapassado pela exaustão de uma barreira intransponível. O limite quando alcançado, cria um outro horizonte, revelando outra linha limítrofe conferida aos sentidos. A intransponibilidade do limite é a própria vivacidade e vitalismo da mecosfera, que recua e avança como ondulações autopoieticas. Nesse sentido, o desgaste é o que faz o território. Quando vários corpos se fadigam em um rito que eleva o *socius* ao fora, o encontro é feito em ressonância comum. Comunhão.

Essa cegueira Homérica não revela nenhum “universo interior” ou mesmo um “plano externo e transcendente”. São evocações que acontecem no interstício autopoietico do fora.

No caminhar desse percurso a questão que impera cabe a um paradoxo. Estamos percorrendo por uma experiência marcada pelo seguinte conflito: uma instância que, ao mesmo tempo, apresenta-se como uma dissolução fugaz demais para se extrair alguma

medida, ao passo que, também, produz um território tão imenso e produtivo capaz de promover odisseias e instituir culturas de civilizações inteiras, ou, quiçá, promover um rompimento contracultural tal qual uma produtora máquina de guerra nômade. É em meio a esse contraste que se tomará o decorrer a se concluir nesse capítulo.

Em 1960, o médico Walther Pahnke formulou um questionário para avaliar a experiência mística (MEQ – Mystical Experience Questionary) com a finalidade de medir sua ocorrência em um experimento (Good Friday Experiment). Revisando e confirmando as hipóteses de Pahnke, de que a psilocibina pode ocasionar experiência mística, Roland Griffiths (2006 citar apud), encontra uma relação direta entre a experiência psiquedélica e a redução do sofrimento psíquico a curto e longo prazo. A escala MEQ é utilizada até os dias de hoje, nos ensaios clínicos (Beserra & Rodrigues, 2021).

É fundamental dizer sobre as experiências místicas quando se fala de psicodélicos. Mas como dialogar com fundamento sobre uma experiência mística?

O inventário “the Mystical Experience Questionnaire (MEQ30)” , avalia a experiência mística em 5 fatores: o místico, que envolve a sensação de unidade com o todo, sensação de amplitude da percepção de self, sensação de unidade com a experiência interna, sensação de insight profundo sobre si mesmo, sensação de infinitude, dentre outras percepções; mas para além disso o questionário avalia o fator dos humores positivos, o fator da sensação de transcendência de tempo e espaço, e a sensação de inefabilidade como último fator (Beserra & Rodrigues, 2021).

A medida da experiência psiquedélica tem uma particularidade interessante, soa como um paraestrato buscando tirar medida do fora, este que, nunca se revelará enquanto algo mensurável, mas, quiçá, uma medida como essa, pode, ainda que com um grau de imprecisão, revelar uma fotografia de um instante da concavidade do

território que se dobra. É importante considerar o território e não recortar a medida ao sujeito ou ao cérebro de um sujeito. Um paraestrato sempre está em agenciamento intensivo, nunca como uma relação binária de fumaça e fogo. Drug-set-setting. Entretanto, o próprio agenciamento Drug-set-setting, demanda por ser compreendido enquanto um verbo e não enquanto algo a ser objetificado.

Podemos levar essa problematização em consideração que também nos debruçaremos em uma outra modalidade de medida da dita experiência psiquedélica enquanto dissolução momentânea do *Default Mode Network* (DMN), Rede Neural Padrão. Não é nossa intenção aqui promover um reducionismo a uma lógica cerebral, mas apontar uma detecção de uma “pane” no maquinismo cerebral, uma carne que escorre no esqueleto cerebral, algo que se destaca e se compõe a partir de um plano imanente que complexifica e complica a própria ideia de funcionalismo cerebral.

Somando o Cortex Pré Frontal Medial, o Cortex Singulado Posterior, Pré-Cúneo, e o Giro Angular, temos o DMN, que é apenas mais um entre os RSNs (Resting State Networks). As RSNs são definidas pela sincronicidade entre a Conectividade Funcional de sinais de baixa frequência relacionados a diversas áreas cerebrais (Gattuso et al, 2023). Ademais, quando há uma dissolução momentânea do DMN, manifestam-se fios de Ariadne que sopram pelo labirinto cerebral, pequenas linhas de fuga da organicidade, súbitos espasmos de um CsO. Basicamente, a breve despadronização da DMN atua como uma tomada de refúgio após o tropeço ou oscilação da funcionalidade de supostas necessidades binárias de unir sujeito a objetos. É um estado padrão basal para onde se escorre os fluxos dos devaneios.

A Conectividade Funcional (Functional Connectivity – FC) diz respeito à interação entre áreas diferentes do cérebro, sendo a DMN um exemplo de uma espécie de padrão basal das FC, quando essa funcionalidade é afetada, um paradoxo é gerado por uma

espécie de devaneio que oferece a sensação de dissolução de um *self*. Esta sensação dita “*Oceanic Self- Bondlessness*”, associado também à experiência psiquedélica, tem demonstrado os ditos efeitos terapêuticos positivos (Gattuso et al, 2023).

O que nos cabe aqui questionar é a própria ideia de *self*, que já discutimos enquanto presa ao binarismo sujeito-objeto, uma expressão de *anoia* não considera um intervalo entre um “eu” e um “não-eu”. Sendo assim, por meio dessa compreensão, não faz sentido a ideia de dissolução, paporera além desse binarismo, o que se reconhece é apenas uma outra qualidade intensiva de fluxos em acontecimento. Podemos considerar uma quantidade de fluxos que se emitem de áreas diferentes do cérebro, um choque de organicidades com funções diferentes que criam novas linhas de fuga. A interação entre diferentes áreas cerebrais (FC) transforma quantidade de fluxos em qualidade de fluxos, se considerarmos qualidade enquanto a interação de diferenças.

Alterações da conectividade funcional da DMN têm implicação em faculdades cognitivas complexas tais como a teoria da mente, ruminação mental, auto referenciamento e memória (Gattuso et al, 2023). Quem sabe, a responsável pelo surgimento da reflexão e consciência de si não seja a própria capacidade de sair de um fluxo de si enquanto um dito “estado alterado de consciência”, por meio do ékstasis (saída da mente), de uma saída da funcionalidade cerebral que pulsa, não como uma dissolução, mas como produções heterogêneas, caosmose expressa pela mecanosfera.

O cérebro enquanto uma “carne” com capacidade de escorrer, entrar em catabolismo, anabolismo, e até de ser cortada como fonte de produção ou de linhas de fuga em sua capacidade plástica, e não como um esqueleto estático produtor de funções e localizações cartesianas, tal como Deleuze (2007) apresenta ao relacionar o conceito de sensação com o modo de produção artística de Francis Bacon por meio de um plano de composição.

Cooper (1994) denuncia a cena de um choque no cérebro de um porco em abatedouro, daí nasceu o eletrochoque, a partir do olhar observador e “criativo” de um psiquiatra que pensou em reproduzir isso em humanos, Ugo Cerletti. O eletrochoque é produtor de estase, em contraste com o choque produzido pelos psiquedélicos, produtor de êxtase. *Êkstasis* é produção de *anoia*, potência máxima do desenvolvimento de uma ontologia, experienciar o fora é uma necessidade trivial para se ter um cuidado de si, é trazer as singularidades selvagens do fora como recursos necessários para uma qualidade de vida psíquica, minimamente capaz de fluência, de um atuar existente para além de subjetividades estratificadas que nunca florescem.

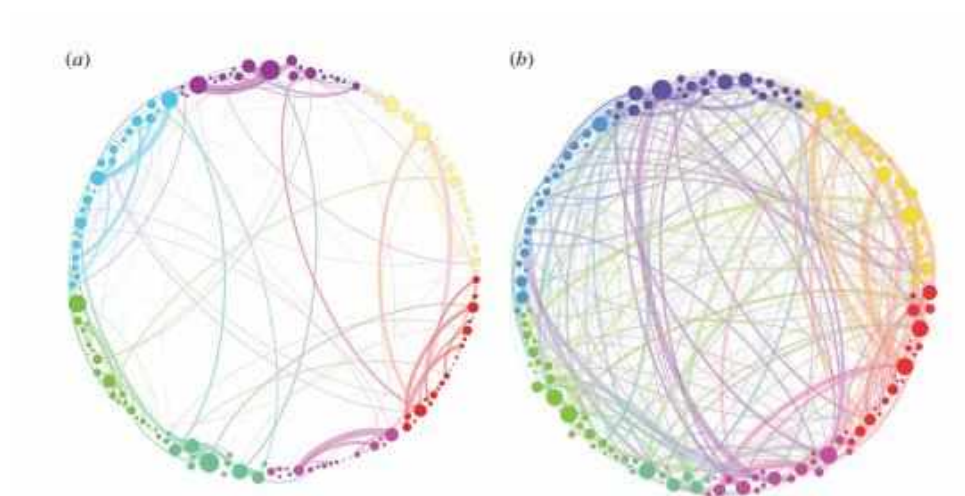
Tendo como mais um exemplo, a alteração da conectividade em populações clínicas específicas ou grupos consumindo terapias que impactam na funcionalidade da atividade cerebral, demonstra uma janela de variabilidade de um complexo funcionamento humano que também pode ser modulado por tratamento psiquedélico (Gattuso et al, 2023).

Segundo Carhart Harris (2018), a experiência com psiquedélicos está associada à entropia cerebral. Sendo entropia uma espécie de medida de incerteza de um sistema, associada a uma desordem funcional, imprevisibilidade e flexibilidade, o que pode gerar uma maior variabilidade de disposições cerebrais dinâmicas. Entropia é expansão, quanto mais se expandem os gases, por exemplo, mais difícil é de prever a localização de suas moléculas.

A descontinuidade produtora da entropia cerebral está bem ilustrada em um artigo do *Journal of The Royal Society Interface*, representando de modo simplificado e graficamente os dados coletados, por meio da técnica de magnetoencefalografia, sobre a interconectividade de diversas áreas cerebrais (representado por cores variadas) produzida após o uso da psilocibina (b) em comparação ao uso de placebo (a). (Petri et

al, 2014). Esta hiperconectividade produzida após a reestruturação cerebral que se procede após a súbita alteração na DMN, é a representação gráfica do potencial de um plano de composição promover uma gama de conectividade diferencial em uma zona de indeterminação, como platôs conectados de modo rizomático, tal como micélios em expansão e conexão.

Figura 4. Imagem sem título.



Retirada de *Journal of The Royal Society Interface* (Petri et al, 2014, p.8)

A entropia cerebral promove uma miríade de possibilidades criativas. Por meio da experiência psiquedélica, se acessa uma súbita expressão de uma duração da diversidade qualitativa de nova vida mental. Quando todas as possibilidades de todas as quantidades de áreas cerebrais maquinando suspendem-se em interação, uma qualidade se produz, uma nova forma de dispor-se para com os problemas, os fluxos se escorrem por uma nova diferenciação criativa, *eureka* em movimento (Pollan, 2018).

Pollan (2018) afirma que:

Seria quase impossível percebermos uma qualidade tão abstrata quanto a entropia em experimentos, mas, no caso da expansão, isso talvez seja possível. Judson Brewer, o neurocientista que estuda meditação, descobriu que a sensação de expansão da consciência está correlacionada a uma queda na atividade de um nó particular da rede neural de modo padrão — o córtex cingulado posterior, que está associado ao processamento autorreferencial. Uma das coisas mais interessantes sobre a experiência psicodélica é que ela aguça nossa sensibilidade em relação a nossos próprios estados mentais, em particular nos dias logo após a experiência. (p.270).

Esse breve abalo no processamento autorreferencial soa como uma produção de *metanoia*, um *pharmak* na fôrma da autoreferência, que quando atinge *anoia*, ganha um caráter a-subjetivo. A fadiga, ou mesmo a entropia de um sistema de autorreferenciamento corrobora atualizações espontâneas. O metal sobrecarregado de calor altera seus estratos, martelo e bigorna transmitindo fluxos. Por fim, a ideia de “estados mentais”, tal como apresentado por Pollan acima, perde o sentido, a quebra autorreferencial apenas expõe o que há de intensivo no território dentro de seu agenciamento, daí parte o aumento da sensibilidade, não exatamente do referenciamento

de um estado mental em si. A entropia capturada pelo movimento de expansão soa como um acesso às velocidades infinitas produzidas pelo plano de imanência. Considerando que o conceito de imanência, o território nunca deixa de ser expansão.

A espontaneidade enquanto fator de imprevisibilidade produtiva é de grande valor à psicologia, Moreno (1993), embasa toda sua concepção teórica de terapêutica para com práticas de psicodrama fundamentando-se no imprevisto da espontaneidade. Ele lembra-se de um devaneio infantil onde brincava de ser deus, quebrou o braço após acreditar poder voar, mas extraiu dessa encenação o “fármaco” de sua terapêutica. Estamos demandando novamente o êxtase da *poiesis* dos *Aedos*, uma nova forma de dramatização anseia por pulsar. Seja lá quais forem os anjos ou *daimons* a serem acessados como singularidades selvagens do fora, a experiência mística é parte da história de toda nossa corporeidade.

O cerrar dos olhos (visão) e lábios (fala) da *myesis* promove uma *metanoia* em todo o território e suas dobras, as produções de visibilidade (ver) e de expressividade (falar) cerram-se por um instante nos aproximando das singularidades selvagens que habitam não somente o fora, ademais, também se encontram capturadas no bolsão de nossas subjetividades, produzir *metanoia* é produzir cuidado de si, objetivo salutar do cuidado psicológico. A intenção de acessar singularidades, que pertence ao imensurável espontâneo, desafia as ciências naturais, no quesito de busca ontológica.

Conclusão

Segundo Guattari (2012), é parte do ser humano contemporâneo a desterritorialização como movimento generalizado. Quaisquer que sejam os grupos ou instituições, as estratificações se incrustam em universos incorporais à marcha de um

nomadismo. Nesse caso, as máquinas abstratas não são exclusividade de nenhum acontecimento específico.

A globalização produz descodificação generalizada em prol de uma sociedade de controle. Entretanto, por mais que a máquina estatal esteja presente, a diferenciação há de ocorrer. Uma vez que, o incorporal dito por Guattari (2012) não é uma negação dos corpos, é o interstício que permeia os acontecimentos por entre as capacidades corpóreas de afetarem e de serem afetadas. É sabido que o corpo sem órgão não nega os órgãos, sua enunciação parte do espaço que nega a organicidade, ao se afirmar em diferenciação. Tal como algo indiscernível e intensivo por entre a vaziez do espaço entre as células, órgãos, desejos e instituições em afecção; o contrário de um indiferenciado atrelado à funcionalidade intencional de um organismo. A busca do CsO não é uma meta homeostática, é a instabilidade que ressoa no agenciamento dos órgãos.

A caosmose afirmada por Guattari (2012) se trata de uma heterogênese, produção transversal de novos alinhamentos, movimentos aquém da organicidade funcional e atual. Caos, não enquanto bagunça dos órgãos, mas enquanto intensividade plena de seus movimentos possíveis. Lembrando que intensividade, aqui, se trata de uma velocidade vetorial de uma força ou movimento, um movimento lento seria tão intensivo quanto um movimento rápido; ou seja, a intensividade se faz pela sua singularidade, a potência aqui se faz não por uma quantidade de força, mas pelo diferencial dela, por sua *hecceidade*.

Nessa contextualização, o cosmos surge enquanto harmonia após o acesso à musicalidade de um plano de composição que só pode ser cerzido puxando-se as linhas de um território imanente (Guattari, 2012). Podemos interpretar que a transversalidade de Guattari não é exatamente um eixo que parte em uma nova direção entre horizontalidade e verticalidade, soa mais como linhas se amarrando em um eixo que se

circunscreve como um filtro dos sonhos. Algo similar à *figura 4* apresentada no capítulo anterior, antípodas de um aro em constante enunciação, em formações variadas que se entrelaçam, não um ponto cartesiano que se encontra pela binaridade de dois eixos.

Um filtro dos sonhos que se amarra como o zero topográfico de um forjado CsO, que por meio de movimentos centrípetos e centrífugos tecem um plano de composição, produz cosmos no mar de sonhos caóticos do inconsciente maquínico. A necessidade de criar cosmos demanda pela presença de um CsO, o território existencial demanda que o forjemos. A música do cosmos salta da organicidade, não nega os órgãos, usa a potência dos órgãos de modo inventivo, um *aedo* é uma máquina de autopoiese, o ritmo de seu improviso está aquém e além de sua própria voz, é uma enunciação que compõe a partir do que há de intensivo e vital no território, a mensagem das *pitonisas* há de ser profética pois é uma anunciadora de fluxos vitais do território enquanto duração plena.

Os psiquedélicos não são nenhuma novidade territorial, teceram, tecem e tecerão enquanto mais uma possibilidade de acessar o êxtase enquanto capacidade de sair de si; fazendo jus à própria etimologia, *ekstasis*: um movimento de saída ao fora. A saída de si é paradoxal, sair de si vem a ser adentrar a si, pois as singularidades do fora são os frutos da *hecceidade* dentro de um processo de subjetivação; esta, que nunca é conclusiva, justamente por ser processual.

A experiência psiquedélica é um modo que nasce de uma aliança não-humana, o fora é não-humano, nem homem nem planta. São mais uma forma de produzir musicalidade afetiva. Mais um modo de, tal como dito por Deleuze (2007), se produzir atletismo afetivo e plasticidade psíquica, em planos de composição que desafiam um *socius* capturado pela crueldade de memórias coletivas e pela máquina de Estado. Mais um modo de se transmitir fluxos. Do *pharmak* dos ferreiros, e, do *pharmacós* sacrificial necropolítico, nasce o *pharmacón*, em comunhão com um agenciamento psiquedélico,

um acontecimento, uma aliança não-humana e a-significante que nos afeta até hoje.

A questão é o que pode ser feito para além da máquina de Estado que captura movimentos nômades.

Deleuze (2017), nos apresenta à problemática da sociedade de controle como um novo modelo que surge após o conceito foucaultiano de sociedade disciplinar. Enquanto a sociedade disciplinar funciona por meio de confinamentos institucionais (família, escola, fábrica), a sociedade de controle, expressa pelo escritor William Burroughs, traz uma conceituação em que o controle se manifesta a partir de um excesso de comunicação. Hoje esse domínio é percebido, por exemplo, no uso das redes sociais, na captura da internet e dos aplicativos, dentro desse contexto de *web*, qualquer fluxo de enunciação já é capturado por um algoritmo que sempre se atualiza quando um limite de controle é ultrapassado em prol do fluxo de capital. Um outro exemplo seria a capacidade das NPS (novas substâncias psicoativas) se atualizarem conforme o mercado dribla a própria capacidade de legislar uma proibição. O controle dos confinamentos continua exercendo sua função, mas está longe do novo foco do poder.

Tomemos como exemplo o uso da *changa*, finda em sobrecarga de comunicação, por mais que seja uma máquina de guerra nômade no sentido de fluir em uma urbanidade inventiva em meio a floras psiquedélicas urbanas.

A comunidade desse meio reúne-se principalmente pela *web*, e, por mais que seja um evento recente de uma máquina abstrata do fluxo de DMT urbano, já facilmente é capturado por um mercado global, também, por consequência, pelas máquinas de Estado. Desse modo, a *changa* já anuncia problemáticas ecológicas, pois, uma planta, qualquer que seja, se marcada por um crescente desejo de consumo global, já se coloca à possibilidade de extinção.

Mas isso não é uma problemática exclusiva aos psiquedélicos, é algo que ocorre no

mercado do misticismo capitalizado na venda de incensos, por exemplo. É fácil de prever a dificuldade que se encontra no destino da changa, uma vez que esse problema mercadológico da novidade que se alastra na comunicação é o similar ao descuido territorial que ocorre com as NPS. Que, no caso dessas, é fruto de uma reinvenção capitalizada de um conhecimento de apropriação histórica das drogas pela Holanda e Europa como um todo.

O conceito de máquina de guerra é esclarecido por Deleuze (2017), não como uma promotora de guerra e destruição, mas como um modo inventivo de criar e contrariar uma lógica territorial, promovendo inventividades no modo de povoamento dos fluxos. Mas como não correr o risco de ser capturado pela máquina de Estado na sociedade de controle?

Deleuze (2017a) nos lembra que a sabotagem ainda ocorre, do tamanco (*sabot*) colocado nas máquinas em um movimento contrário ao ímpeto da revolução industrial, até o vírus de computador espalhado pelas redes no universo pós computação e internet. Uma máquina revela sua potência ao extrapolar seu limite por meio de suas panes, fadiga maquinica enquanto produtora de *phylum*, estes, que escapam ou reintrojetam como forma de antígeno atualizante aos estratos vigentes. Se a comunicação é generalizada em uma captura pelo capital, e, por mais que o controle já esteja em vigília para reverter as panes em novas reestratificações, o que nos resta é falhar com a linguagem, fadigá-la em devir autopoietico. Tal qual um canto órfico enquanto uma voz do espontâneo, uma glossolalia carregada de ímpeto de vida.

Não somente os psiquedélicos correm o risco de captura do Estado, todas as máquinas abstratas ou máquinas de guerra nômade do êxtase: O segredo explosivo da pólvora guardado por corporações de ofício; os alquimistas presos no alto de torres e calabouços; segredos de Estado; física nuclear encapsulada em uma bomba; *MK Ultra*

e a *CIA* (Central Intelligence Agency); a perseguição religiosa aos cultos afrobrasileiros; maconha capturada pela polícia, erva que cura o *banzo* de escravos capturados de outro continente; a carne dos deuses (psilocibina) que resistiu à inquisição religiosa; plantas de poder capturadas como folhas secas (*droog*) em navios holandeses; o prazer anal e clitoriano capturado por uma estética falocêntrica; medicamento capturado pela indústria farmacológica; a máquina dos prazeres capturada pelo consumismo; ópio capturado e refinado pela indústria de fluxos ingleses; cinema capturado por Hollywood; a produção desenfreada da web capturada por algoritmos.

Apesar do capitalismo ser um forte opositor e facilmente capturar subversões e forças revolucionárias como segredo de Estado, enquanto singularidades livres, as máquinas abstratas continuam potentes se agenciadas enquanto um devir minoritário. O capitalismo pode ser uma lógica maioritária, mas é uma maquinaria também permeada por tamancos, vírus ou “Cavalos de Tróia”, o feudalismo já foi uma lógica maioritária, e toda lógica maioritária tende a cair, uma vez que não há um todo homogêneo, em cada grão de areia de uma praia há uma singularidade em diferenciação oceânica.

Por mais que a areia de um deserto soe como um solo em estase, em cada grão podemos reavivá-lo e reencená-lo para que demonstre sua singularidade, se um nômade em devir minoritário captura um grão singular, uma pedra filosofal aprisionada em um castelo arenoso, ele pode usá-la como potencializador de seu movimento. Há de haver risco em um movimento subversivo, justamente, do mesmo modo que há risco em um esporte radical.

Arriscam-se um surfista ou um psiconauta ao “pegar onda”, talvez um pássaro aprendendo a voar, quiçá, um operário ao entrar em greve sabotando máquinas, ou mesmo um sabotador na tentativa de aplicar uma ética *hacker*. Há risco em todo modo novo de se povoar um deserto.

Há sabedoria nômade no conhecimento etnológico sobre os psiquedélicos, no conhecimento dos psiconaltas, e até mesmo na produção científica de ensaios clínicos psiquedélicos, pode ser encontrado, do mesmo modo, na psiquiatria, ou qualquer outro saber já estratificado; todo território é feito de grãos singulares em diferenciação. Cada célula pode entrar em devir canceroso ou em devir célula tronco.

No podcast *Saindo da Estufa*, Anita Krepp (2024), nos apresenta uma entrevista com Airton Krenak, o líder indígena e mais recente imortal da Academia Brasileira de Letras, poeta, escritor, ambientalista e filósofo. Krenak nos presenteia com sua fala sobre os psiquedélicos, nos dizendo que precisamos desenvolver a capacidade de produzir outros mundos que expressem as necessidades humanas, e que as plantas mestras (psiquedélicos) certamente poderão nos guiar na travessia do tempo obscuro que vivemos oferecendo novas percepções de mundo.

Krenak nos afirma que vem compondo encontros com cientistas como Sidarta Riberio, Antonio Nobre, Emanuele Coccia, e Jeremy Narby, e que, daí partiram ricos diálogos sobre a ecologia do planeta e questionamentos sobre as separações produzidas entre homem e outros seres vivos, alegando que o antropocentrismo nos cega para a inteligência das plantas. Nesse sentido, afirma que as plantas mestras nos aproximam de conexão com uma “microbiologia”, ou seja, em minúcias singulares de perspectivas diversas oferecidas por fungos, plantas, ayahuasca e árvores maravilhosas, e que a lógica do proibicionismo dos últimos 50 anos aparta essa rede de conexão com a inteligência desses seres outros, proscritos somente por uma permissão de leis manipuladas em prol de mercados farmacológicos (Krepp, 2024).

Krenak aponta para o colonialismo, reconhecendo que as plantas estavam aí antes de todos nós, e que, o que forjamos nos últimos anos é a degradação de inteligências como meros produtos. Além disso, reconhece que foram elas que guiaram nossos passos pelo

território evolutivamente, e, não cabe a nós dizermos onde elas devem estar ou não, com práticas instituintes que blefam contra a ecologia. Krenak nos dá um ultimato de que devemos pedir licença antes de pisar no corpo pleno da Terra (Krepp, 2024).

Certamente Krenak nos revela a potência de um animismo maquínico, e vale aqui ressaltar que conferir inteligência ou mesmo humanidade, dentro da perspectiva animista, não quer dizer dar o título de uma característica de nossa espécie a outra espécie, mas que, por exemplo: Uma onça pode ver outra onça como a humanidade que um humano vê outro humano, e o olhar da onça sob outro humano pode ser visto pela espreita do encontro com uma alteridade a ser reconhecida como presa ou predadora.

Nesse curso, há um devir não-humano entre todas essas possibilidades de conferência de humanidade na espreita dos encontros. Mas, na perspectiva animista, esse conferir humanidade permeia o território como uma expressão de heterogênese que não confere hierarquias de visão, nós estamos estratificados em uma compreensão errônea de reconhecer a humanidade como um produto último pós animalidade.

Ou seja, não reconhecemos inteligência em uma planta, objetificamos uma díade sujeito-objeto em todas as afecções. Cada vez mais petrificamos as relações enquanto produtos a respeitar o fluxo do capital, *life-styles* são vendidos e tornados publicidade na *web*, por exemplo. Não vemos mais a inteligência das plantas, do mesmo modo como estamos conferindo um lugar estimado à inteligência artificial, não conferimos mais humanidade nem aos próprios seres humanos. A idealização da busca por uma inteligência artificial que “supera o humano” é atualmente nomeada enquanto “singularidade”, em uma interpretação contrária ao que buscamos aqui. Esse sentido é a busca por uma inteligência única, homogeneizada e “acima” de todos, o oposto da singularidade enquanto linhas de uma heterogênese em diferenciação, que valoriza uma multiplicidade de inteligências. O conceito de singularidade atribuído à idealização de

uma inteligência artificial é a busca por um *gold standard* da inteligência, uma unificação que sobrepõe e sufoca produções existenciais e lógicas coletivas, transversais e múltiplas.

Precisamos de um resgate urgente das singularidades, precisamos de problematização em prol de nossas singularidades existenciais, do "humano" enquanto a garantia disso. Precisamos problematizar a lógica colonial para que o conhecimento de povos originários que ainda há, não seja destruído ou corrompido, atentando-se, inclusive, para o risco de nosso próprio olhar, que infelizmente tem carga estrutural colonial fértil em possibilidades microfascistas, vendado por farrapos frágeis de jesuítas salvacionistas.

É necessária atenção para que a produção científica não produza apenas produtos *gold-standard* para nos saturarmos no consumismo de uma lógica de saúde entorpecida em uma manutenção de vida e saúde mental a qualquer custo como um privilégio quantitativo a se consumir doses de saúde fetichizadas pelo mercado, uma dose para cada sintoma.

Para tanto, tomemos mais um exemplo literário: a narrativa de *Admirável Mundo Novo*, em que Huxley (2014) narra uma sociedade totalmente estratificada pela droga *soma*, embora inspirada na antiga bebida hindu, é fictícia. Essa substância promete aplacar todas as angústias humanas. Por fim, o grande trunfo da estória se expressa por um “selvagem” reivindicando a própria necessidade de existir, de angustiar-se, ou mesmo de sair de si. A substância que centraliza essa distopia aplaca e mantém os sujeitos contidos em um prazer que finda em estase absoluta. Estase que até soa falsamente como êxtase e saúde, em cenas que demonstram uma alta classe dessa sociedade em um rito de comunhão de *soma* completamente institucionalizado por um ideal social. Entretanto, no fim das contas, o êxtase só é encontrado, de fato, na minoria

selvagem e periférica, ainda não homogeneizada, em ritos que representam a morte e que ainda não foram capturados por uma instituição que foge de qualquer fadiga territorial.

Não podemos esquecer que de toda caosmose de um devir nômade há uma demanda ecológica, e a ecologia nada mais é que um requisito do cosmos, uma questão fundamental e fundante de toda estética por detrás de um plano de composição em agenciamento. Qualquer psicoativo ou qualquer prática extática ou estática, precisa dessa prudência, ecológica, sobretudo estética.

Sem preocupação ecológica, que nada mais é que o modo como as singularidades coabitam e povoam um território esteticamente, as tecituras se desfazem, algo inofensivo e promissor como uma lâmpada que clareia um cômodo escuro, pode vir a causar incêndio. A ecologia é o cume onde estética faz-se ética; seja como devir animal, ou mesmo, devir não-humano, em coabitação.

O capitalismo é uma maquinação histórica, entretanto, Deleuze (2017), evoca Nietzsche ao nos contemplar com a ideia de que nada realizamos de importante sem o contato com uma densa nuvem não histórica. Nesse sentido, o devir, ou o acontecimento mesmo, por si, depende mais de um agenciamento de dinâmica de forças que da profundidade de uma estrutura. O que nos resta é investir em devires minoritários. Na ecologia nômade. A geografia e a cartografia, nesse contexto, se fazem mais vivas que a história.

Lembrando que, minoria e maioria, nesse sentido, não se trata de uma questão numérica. O espectro da maioria é caracterizado por um modelo vigente (homem branco, europeu, habitante das cidades). Enquanto a minoria se faz como um processo de diferenciação, e um homem branco e europeu, tal como Artaud, pode entrar em devir minoritário. Além do mais, em última instância, se a vitalidade existencial se faz no

turbilhão da heterogênese, na singularidade expressa, ninguém é parte de uma maioria. O devir minoritário é uma força virtual do território, é a autopoiese que habita a singularidade que se alastra em cada enunciação e forma territorial (Deleuze, 2017). A montanha dos signos de Artaud habita toda essa geologia. Essa potência nasce de um saber prático do devir minoritário, que pode se reintrojetar no modelo geral sem depender diretamente dele.

O devir minoritário é o vitalismo da mecosfera. Por mais sintética e cristalizada que seja uma molécula em um solo estratificado, há espírito nela, tal como preconizado por Maria Sabina. “*Hay Espíritu!*”.

O território existencial pode ser repovoado de modo nômade, para além da captura do Estado por meio de uma experimentação prudente. Para tanto, precisamos cessar a infantilização da experimentação, o uso de drogas não precisa se tratar de recreação tal como o “brincar na rua” dramatizado por K. Dick (2020), é possível fazer um uso adulto das drogas como preconiza Hart (2020).

A experimentação sempre carregará o caçador paranoico (o homem em relação direta com o corpo pleno da terra) conceituado por Deleuze e Guarrari (2017), a paranoia é motor natural da experimentação, é um polo natural da afecção, mas pode demasiar sintomaticamente quando a experimentação dos prazeres é policiada pelo déspota, Estado, ou mesmo infantilizada pelo puritanismo.

Oxóssi há de ser uma força “naturante” em nossas conexões com a vida. Não precisamos quebrar todas as rocas do reino, observemos o exemplo da sabedoria dos *matsigenka*, que plantam um veneno-remédio em seus quintais.

Sem o solo da história, experimentar passa a ser indeterminável, mas o avanço do devir mostra que a experimentação não é histórica (Deleuze, 2017). Os conceitos vigentes demandam por reexperimentação. Se nosso solo atual é marcado por

desterritorialização generalizada, esse lamaçal é o material que precisamos acessar para puxar novas linhas, para fadigar essa máquina cada vez mais complexa.

Do mesmo modo que Francis Bacon realiza suas composições artísticas, precisamos até mesmo dos clichês como inspiração, de diversas fotografias, diagramas em vários ângulos, precisamos das vísceras e do sangue do artista, de colocar no plano de composição toda a vivacidade encontrada em um grito cartográfico. É sobre deixar a carne escorrer no plano de composição, é bem-vindo que a máquina esteja por inteira, é bem-vindo que a mecanosfera seja acionada em um caminhar cartográfico, para poder exceder as composições ou elevar a problematização em sua saturação. Bacon adiciona aos planos, dentro de suas telas, corpos como linearidades atemporais, fluxos de carne em anabolismo e catabolismo (Deleuze, 2009).

Este caminhar cartográfico teve suas metas trituradas em meio a diversos intercessores, pude me assustar com o tamanho da complexidade do tema e da quantidade de barro e barreiras encontrados nesse lamaçal, tudo serviu para a produção, contribuições, críticas, impasses, minha implicação com o tema, conversa com amigos, com o orientador, a banca qualificadora e dilemas por entre o exercício de minha profissão, que também envolve executar o que é pensado em políticas públicas sobre drogas. Busquei, dessa geologia, mergulhar na lama, fazendo bem-vinda uma diversidade de qualidades de argilas e minérios diferentes.

Mas não basta acrescentar, a mecanosfera, no coração do território, pede por cortes, correções, revisões no corpo de um texto que segue junto de um caminhar; máquinas cortam a esculpir, retirar e selecionar, dessa esculturação vista em vários ângulos, posta em um torno a girar. Toda essa movimentação repercutiu como um processo de curadoria no percurso de fluências estéticas.

Mas em todo esse processo, sinto que o conceito mais rico encontrado foi o do

perspectivismo ameríndio. A fadiga do território se mostrou em máxima expressão com quebra do dualismo sujeito-objeto, e na reintrojeção do sujeito como imanência junto à territorialidade não reduzida e segregada. É curioso que, esse encontro não se fez em uma arqueologia de uma curiosidade primitivista que encontra necessidades de povos como uma curiosidade distante. Além do mais, entrou em ressonância com a visão animista, ressoou em minha pesquisa como uma necessidade gritante e urgente segundo as demandas do presente.

O colonialismo se mostrou como uma massa podre a cair, a necessidade de fadigar essa perceptiva na contrapartida de uma força estancada que grita para poder libertar-se, tal como Artaud necessitou de acesso a periferia da perspectiva antropocêntrica e eurocêntrica sobre o mundo em um devir minoritário.

Considerando minha implicação na pesquisa, meu contato com psiquedélicos se concentrou na experiência ayahuasqueira, em um devir místico que findou em uma postura atual mais crítica e desconfiada. Não é mais parte de minha rotina esse contato com a planta professora. Apesar de não frequentar mais nenhum grupo ayahuasqueiro e de decepções quanto a condução do grupo que frequentava, guardo o que aprendi com a inteligência da planta professora, por si só. Mantenho uma visão crítica, à captura colonial da Ayahuasca, e à institucionalização de crenças ocidentais sobrepondo o que a planta manifesta em sua singularidade.

Ao passo que, também reconheço que o sincretismo cultural ou religioso é um caminho comum no entorno de uma planta psiquedélica e que é possível encontrar limitações diversas em seus agenciamentos possíveis. Por fim, o desafio de uma boa convivência com uma planta de poder terá a ecologia como seu cerne e os benefícios ou malefícios do que pode haver com o dito “Renascimento Psiquedélico” depende de um agenciamento ecológico.

Não há colheita da experiência psiquedélica sem fadiga, não há proveito de uma experiência psiquedélica sem estar ativamente implicado. Assim como, na experiência com psiquedélicos, não basta que se bata a onda, é preciso pegá-la, surfar, seja lá para qual fim de uso adulto for, terapêutico ou não.

Isso tudo deve ser considerado dentro de um agenciamento, tratar o uso de uma droga com o pareamento conceitual de estímulo (droga) estritamente ligado a um efeito é engessar o que se pode compreender sobre a realidade do acontecimento.

Em uma experiência psiquedélica, o que diferencia um passeio esquizo de uma dita viagem sem volta?

Há risco em qualquer territorialidade não cartografada, para compreender as doses e gradações dos passos a serem dados. Se nada for feito, qualquer “brincar na rua” torna-se um caminhar por uma turbulenta rodovia sem planos e com códigos em placas dúbias, com faixas de pedestres pouco pautadas no solo. Desse modo, qualquer experiência com LSD já é diretamente associada a alguém defenestrado caindo de cara no meio da rua como “belas adormecidas” sonâmbulas na pista.

Deleuze (2017), nos convida para uma nova pedagogia da percepção nos entremeios da cinemática da vida, não bastando olhar os sinais com nossos olhos humanos, precisamos do olhar não-humano dos agenciamentos da mecanosfera. O acesso a esse olhar outro, no fim das contas, nada depende de drogas, é sempre possível surfar em um devir psiquedélico até mesmo sem drogar-se. O contato com as ondas desterritorializantes de uma máquina abstrata pode partir da natureza de um esporte radical ou de um passeio prudente, dentre todas as possibilidades pedagógicas da percepção se agenciarem em seus planos de composição.

A noção de veneno e remédio não depende somente dos atributos da molécula de um princípio ativo. Depende de um agenciamento territorial. Este, pode transformar

venenos em remédios e remédios em venenos. Não somente no sentido de causar bem ou mal para o bem-estar de um organismo humano, mas no sentido de envenenar ou remediar o território como um todo. O consumo desenfreado pode por uma planta em extinção, ou mesmo pode ser pretensamente banida de crescer no solo por conta de uma lei humana, estamos falando aqui de desequilíbrios territoriais.

Reduzir a compreensão de uma droga somente à substância ou somente ao efeito cerebral ou efeito diante da capacidade de provocar alterações em transtornos humanos é uma forma de reduzir a ótica da territorialidade por saberes reduzidos. Uma vez que, transtornos são convenções médicas de difícil apontamento etiológico para uma causa atribuída a um organismo entendido socialmente enquanto deficitário e faltante. Por fim, não há Renascimento Psiquedélico. As floras psicoativas sempre estiveram aí. Os psiquedélicos não se reduzem a uma novidade para a “saúde mental humana” enquanto um novo produto. A problemática dos psiquedélicos é, antes de tudo, ecológica e nos atinge para uma diversidade de problemas que vai muito além do que está em pauta na mídia da saúde mental. Frank Hebert (2021), em *Duna*, nos mostra que a *melange* é um problema geográfico, territorial.

O ponto crucial desse tema se encontra na encruzilhada encontrada por Artaud junto aos Tarahumaras, um povo já consumido pelo sincretismo com o colonizador, mas que ainda se mantém na cosmologia territorial de sua geologia. Por mais que o capitalismo assombre a periferia, ainda urgem linhas espontâneas a serem resgatadas, Artaud nos deixa o legado do CsO, como uma estratégia de enfrentamento existencial.

Necessitamos de narrativas de realismo fantástico, quiçá como um novo vetor para as plantas *phantásticas*, ou para qualquer outra máquina abstrata. Esse estilo literário sempre esteve marcado, desde Joyce, por um confronto à lógica colonial, no choque com os ingleses na Irlanda despatriada, em *Ulysses*, ou mesmo com os espanhóis e

norte-Americanos na Colômbia de Gabriel Garcia Márquez.

Mesmo com as garras limitantes do capital de impérios e Estados, é sempre válido sonhar que é possível reencantar o território. Quem sabe, assim, as folhas secas de navios imperiais não retomam seus fluxos na natureza do solo que pisamos imprudentemente.

Referências

- Alves, A.C.A. (2019) *Etnobotânica em terreiros de Candomblé: plantas, mitos e ritos*. [Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Estadual Paulista, UNESP].
Repositório. <http://hdl.handle.net/11449/235497>.
- Artaud, A. (2019). *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: L&PM: Coleção Rebeldes e Malditos (2a Ed). ISBN978-65-5666-086-8
- Beserra, F., & Rodrigues, S. (2021). *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde coleção psicodélicos no Brasil* (Vol 1.). Curitiba: Editora CRV.
<https://doi.org/10.24824/978655578184.7>
- Beserra, F., & Rodrigues, S. (2022) *APB - Associação Psicodélica do Brasil*. Associação Psicodélica. Recuperado em 01/06/2024 de <https://www.associacaopsicodelica.org/>
- Bianchi, A. (2005). Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista. *O uso ritual das plantas de poder* (pp. 319-329). Campinas: Mercado de Letras.
- Buck, W. (2017). *O Ramayana: o Clássico Poema épico Indiano Recontado em Prosa por*

William Buck. São Paulo: Cultrix.

Burroughs, W. S. (2016). *Almoço nu: Edição definitiva*. São Paulo: Companhia das Letras.

Blake, W. (2013). *The complete illuminated books of William Blake*. E-artnow. ISBN978-80-7484-771-4

Cassiano, M., & Furlan, R. (2013). *O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise*. *Psicologia & Sociedade*, 25, 373-378.

Castañeda, Carlos (2013). *A erva do diabo* (13a Ed). São Paulo: Editora Record.

Castro, A. P. (2023) *A Violência Contra a Mulher Encontrada em Meio Religioso Ayahuasqueiro e o Desvirtuamento do Uso de Elementos Sagrados*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual da Paraíba] Biblioteca Digital da Universidade da Paraíba. Disponível em: <http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/123456789/29487>

Castro, E.V.D. (1996). *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana*, 2, 115-144.

Calado, V. G. (2013). *Novas Substâncias Psicoativas. O caso da salvia divinorum*. *Journal of Drug Education*, 38, 3.

Carhart-Harris RL (2018) *The entropic brain-revisited*. *Neuropharmacology* 142:167–178.

- Carhart-Harris, R. L., & Friston, K. J. (2019). *REBUS and the anarchic brain: Toward a unified model of the brain action of psychedelics*. *Pharmacological Reviews*, 71(3), 316-344.
- Carhart-Harris, R. L., Leech, R., Hellyer, P. J., Shanahan, M., Feilding, A., Tagliazucchi, E., ... & Nutt, D. (2014). *The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs*. *Frontiers in human neuroscience*, 8, 20.
- Carneiro, H. S. (2005). A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. *O uso ritual das plantas de poder* (pp.57-78). Campinas: Mercado de Letras
- Cooper, D., & Craveiro, J. (1994). *A morte da família*. São Paulo: Martins Fontes.
- Dias, L. D. C. (2022). *Antonin Artaud, o México e os Raramuri: questões raciais e colonialismo nas viagens de Artaud pelo México*. *Urdimento – Revista de Estudos em Artes Cênicas, Florianópolis*, v. 2, n. 44, set.
- Del Conde, T. (2013, November). *James Joyce and Lucia Joyce, Samuel Beckett, Carl Gustav Jung and the Wake*. In *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (Vol. 35, No. 103, pp. 141-176).
- Deleuze, G. (2017). *Conversações* (3a Ed). São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G. (1999). *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G. (2012). *Foucault*. Lisboa: Edições 70.

Deleuze, G. (2007). *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

Deleuze, G. (2009) *Lógica do sentido* (5a Ed). São Paulo: Perspectiva.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011a). *Mil Platôs, vol. 1* (2a Ed). São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011b). *Mil Platôs, vol. 2* (2a Ed). São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011c). *Mil Platôs, vol. 3* (2a Ed). São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011d). *Mil Platôs, vol. 4* (2a Ed). São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2011e). *Mil Platôs, vol. 5* (2ª Ed). São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2017). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (16ª ed.). São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O que é a filosofia?*. Editora 34.

Deleuze, G., & Parnet, C. (1998). *Diálogos*. São Paulo: Escuta.

Dick, P. K. (2020) *O Homem Duplo* (2ª e.d.). Editora Aleph. São Paulo.

Edmundo, P. (2022) *Usos Terapêuticos da Psilocibina* In. Beserra, F., & Rodrigues, S. , *APB - Associação Psicodélica do Brasil*. (pp. 90-106) Associação Psicodélica. Recuperado em 01/06/2024 de <https://www.associacaopsicodelica.org/>.

Escohotado, A. (2021). *La história general de las drogas* (7a Ed). La Emboscadura.

Falando nisso. (29 de janeiro de 2022) *Psicodélicos na psicanálise | Christian Dunker | Falando nisso 343*. [Arquivo de Vídeo]. Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=2qiXuUZoP3g&t=1060s>

Fonseca, F. M. & Silva, G. R. (2021). *Política de drogas e subjetividade - contribuições das perspectivas de Michel Foucault e da biopolítica para os discursos contra(a)ditos*.
Revista de Psicologia da UNESP, 20(1), 70-88.

Foucault, M. (2014) *História da sexualidade: a vontade de saber (Vol 1)*.
São Paulo: Paz & Terra.

Foucault, M. (2013). *Vigiar e punir*. Edições 70.

Freud, S. (2016). *Além do princípio de prazer*. L&PM Pocket.

Freud, S. (1996). *A perda da realidade na neurose e na psicose*. FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 19, 205-239.

- Gattuso, J. J., Perkins, D., Ruffell, S., Lawrence, A. J., Hoyer, D., Jacobson, L. H., ... & Sarris, J. (2023). *Default mode network modulation by psychedelics: a systematic review*. *International Journal of Neuropsychopharmacology*, 26(3), 155-188.
- García Arroyo, M. D. P. (2019). *Enteógenos, ritual y psicoactivos en el Mediterráneo antiguo: Química entre dioses y hombres*. [Tese de Doutorado, Escuela de Doctorado UNED] Biblioteca Digital da UNED. Disponível em:
http://buscador.biblioteca.uned.es/permalink/f/ffr813/34UNED_FEDtesisuned/ED-Pg-HHAT-Mpgarcia
- Guattari, F. (2012). *Caosmose: um novo paradigma estético* (2a Ed). São Paulo: Editora 34.
- Harper, D. (2023) Soma (n.). In *Online Etymology Dictionary*.
https://www.etymonline.com/word/soma#etymonline_v_24339
- Hart, C. (2020) *Drogas para Adultos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Hilário, L. C. (2016). *Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo*. *Sapere aude*, 7(13), 194-210.
- Heimonet, J. M. (1976). *L'écriture des origines (le jeu des surfaces)*. *Obliques. Littérature. Théâtre Nyons*, (10-11), 93-104.
- Huxley, A. (2014). *Admirável mundo novo*. Globo Livros.

Huxley, A. (2015). *As portas da percepção*. São Paulo: Globo.

Iegelski, F. (2021). *História conceitual do realismo mágico - A busca Pela Modernidade e Pelo Tempo Presente na América Latina*. Almanack, ep00121.

INCA, (2022). *Fases de desenvolvimento de um novo medicamento*. Instituto Nacional de Câncer, INCA. <https://www.gov.br/inca/pt-br/assuntos/pesquisa/ensaios-clinicos/fases-de-desenvolvimento-de-um-novo-medicamento>

IJUSP Instituto Junguiano de São Paulo (4 de março de 2021). *DR. DARTIU XAVIER – Drogas na Contemporaneidade*. [Arquivo de Vídeo]. Youtube. (4131) DR. DARTIU XAVIER - Drogas na Contemporaneidade - YouTube.

Joyce, J. (2020). *Ulysses*. Companhia das Letras. São Paulo.

Kiberd, D. (2020). Introdução. Em *Ulysses* (pp.13-91) Companhia das Letras. São Paulo.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras.

Krepp, A. (Apresentadora) (2024). *Airton Krenak, Imortal: A gente precisa ser capaz de produzir outros mundos, as plantas mágicas vão guiar a passagem (Episódio 7)*.

Saindo da estufa. Breeza. Disponível em:

https://open.spotify.com/episode/3Mi7jLY79HSf11CfyAb6Le?go=1&sp_cid=d91c2fa

e02d26538c45aef950d1ea132&utm_source=embed_player_p&utm_medium=desktop
&nd=1&dlsi=31d632e084294379

Labate, B. C. (2016). *A reinvenção do uso da ayahua2sca nos centros urbanos* (2aEd.)
Mercado de Letras.

Labate, B. C., & Goulart, S. L. (2019). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de
Janeiro: Gramma Editora. ISBN 978-85-5968-601-2

Lacan, J. (1985). O Seminário, Livro II, “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”
(2a Ed.). Rio de Janeiro: Zahar.

Leite, M. (2021). *Psiconautas: Viagens com a ciência psicodélica brasileira*. São Paulo:
Fósforo.

Lewin, L. (1970). *Phantastica*. Paris: Payout.

Lifshitz, M., Sheiner, E., & Kirmayer, L. J. (2018). *Cultural neurophenomenology of
psychedelic thought: guiding the “unconstrained” mind through ritual context*. The
Oxford handbook of spontaneous thought: Mind-wandering, creativity, and dreaming
p. 573-594). Oxford University Press.

Lins, D. (1999) *Antonin Artaud - o artesão do corpo sem Órgãos*. São Paulo: Lumme Editor.

Loureiro, C. S. & Lescher, A. D. (2006). *Drogas: Uma Experiência Dionisiaca* [Review of

Drogas: Uma Experiência Dionisiaca]. In Panorama Atual de Drogas e Dependências. Atheneu.

Luna, L. E. (2005). Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. *O uso ritual das plantas de poder*. (pp. 333-354) Campinas: Mercado de Letras.

Giufreda, G & Huni Kuin, I. (2023) *MAHKU: Mirações*. In: MASP: Histórias Indígenas. São Paulo. Retirado de: <https://www.masp.org.br/exposicoes/mahku-miracoes>

Mbembe, A. (2019) *Necropolitics*. Duke University Press.

Mignolo, W. D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.

Melitopoulos, A., & Lazzarato, M. (2011). *O Animismo Maquínico*. Cadernos de subjetividade, (13), 7-27.

Mendes, M. P. (2014). *Interpretação simbólica do tratado alquímico ‘Splendor Solis’: a relevância da prima matéria no processo de individuação*. [Trabalho de Conclusão de Curso, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUCSP. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/28325>.

Ministério da Saúde (2010). “RESOLUÇÃO - RDC, Nº10 DE 9 DE MARÇO DE 2010”. Diário Oficial da União, 10, Março. <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/anvisa/2010>

- Minuano, C. (2020, 25 de setembro). “*Vi muitos abusos sexuais em grupos de ayahuasca*”, *diz antropóloga*. Uol.com.br.
<https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/09/25/pesquisadora-brasileira-defende-vitimas-de-abuso-em-grupos-de-ayahuasca.html>
- Moore, A. (2014). *Watchmen*. Turtleback Books.
- Moreno, J. L. (1993). *Psicodrama*. Editora Cultrix.
- Muraresku, B. C. (2020) *The immortality key: the secret history of the religion with no name*. New York: Saint Martin’s Press.
- Niel, M. & Xavier, D. (2008). Drogas e Redução de Danos: uma cartilha para profissionais de saúde. Programa de Orientação e Atendimento a Dependentes (PROAD) Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) Ministério da Saúde.
- Passos, E., Kastrup, V., & Escóssia, L. (2009). *Pistas do Método da Cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Editora Sulina.
- Pelbart, P. P. (1989). *Da clausura do fora ao fora da clausura*. São Paulo: Brasiliense.
- Petri, G., Expert, P., Turkheimer, F., Carhart-Harris, R., Nutt, D., Hellyer, P. J., & Vaccarino, F. (2014). *Homological scaffolds of brain functional networks*. Journal of The Royal Society Interface, 11(101), 20140873.

- Pollan, M. (2018). *Como mudar sua mente: O que a nova ciência das substâncias psicodélicas pode nos ensinar sobre consciência, morte, vícios, depressão e transcendência*. Editora Intrínseca.
- Programa do Jô (2011) *Gal Costa e Caetano Veloso - Parte 01* [Arquivo de Vídeo]. Globoplay. Retirado de: <https://globoplay.globo.com/v/1720825/>
- Quirce Balma, C. M., Badilla Baltodano, B., Badilla Chaves, S., Martínez Herrera, M., & Rodríguez, J. M. (2010). *Los alucinógenos: su historia, antropología, química y farmacología*. (Psicogente, Vol. 13, Nro. 23, p. 174-192). Universidad Simón Bolívar, Barranquilla, Colombia.
- Rabinow, P., & Rose, N. (2006). *O conceito de biopoder hoje*. *Política & trabalho*, 24, 27-57
- Ribeiro, S. (2019) *O oráculo da noite: a história e ciência do sono*. Editora Companhia das Letras.
- Rodrigues, S. (2022) *Gnose Psicodélica da Changa no País da Jurema* In. Beserra, F., & Rodrigues, S., *APB - Associação Psicodélica do Brasil*. (pp. 135-161) Associação Psicodélica. Recuperado em 01/06/2024 de <https://www.associacaopsicodelica.org/>.
- Sàlámi, S. (1991) *Cânticos dos orixás na África*. São Paulo: Oduduwa.
- Sell, A. B. (1996). *Neurobiologia do xamanismo. Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 353-361.

Sessa, B. (2012) *The psychedelic renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society*. Muswell Hill Press.

Schenberg, E. E., de Castro Comis, M. A., Chaves, B. R., & da Silveira, D. X. (2014). *Treating drug dependence with the aid of ibogaine: A retrospective study*. Journal of Psychopharmacology, 28(11), 993-1000.

Spence, J. D. (1996). *Em busca da China moderna* (L. A. Nunes, Trad.). Companhia das Letras.

Stevenson, R. L. (2015). *O médico e o monstro: o estranho caso do Dr. Jekyll e Sr. Hyde*. Editora Companhia das Letras.

Shepard Jr., G (2019), Toé (*Brugmansia Suaveolens*): O caminho do dia e da Noite. Em *O uso de plantas psicoativas nas Américas* (pp. 212-128), Rio de Janeiro: Gramma Editora. ISBN 978-85-5968-601-2

Stamets, P. (2005). *Mycelium running: How mushrooms can help save the world*. Ten Speed Press.

Tv Senado (13 de julho de 2014). *Nem todo usuário de drogas é um dependente, afirma o professor Dartiu Xavier da Silveira*. [Arquivo de Vídeo]. Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=n7AS4g-DnS0>

United Nations Office on Drugs and Crime (UNODOC). (2021). *World Drug Report 2021*

Booklet 3 Drug Market Trends: Opioids, Cannabis.

https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/wdr-2021_booklet-3.html

United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC). (2023). *World Drug Report 2023*

Booklet 02 Recent Developments Involving Psychedelics.

https://www.unodc.org/res/WDR-2023/WDR23_B3_CH2_psychedelics.pdf

Vidal, F., & Ortega, F. (2020). *Somos nosso cérebro?: Neurociências, subjetividade, cultura.*

n-1 edições.

Vianna, B. (Apresentadora) (2023). *Menos Pior* (Episódio não enumerado). Radio Novelo

Apresenta. Radio Novelo. Disponível em:

<https://open.spotify.com/episode/1yOUh196wdWtXg0FJN8Ev1?si=BX2QLAx5R0eJEOS1VvyZVA>

Weil, A. (1998). *The natural mind: An investigation of drugs and the higher consciousness.*

Houghton Mifflin Harcourt.

Werner, C., & Pereira, L. G. C. (2014). *Vida herodoteana de Homero: apresentação e*

tradução. Classica-Revista Brasileira de Estudos Clássicos, 27(2), 271-292.