



INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

A Ecologia da Consciência e do Prazer: Contributos Antropológicos aos Estudos Ecológicos a Partir da Ciência Psicodélica, do Pensamento Ameríndio e do Xamanismo Yanomami

Guilherme Amaral de Mello Santos

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor José Filipe Pinheiro Chagas Verde, Professor Auxiliar com Agregação, ISCTE-IUL

Setembro, 2024



CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

Departamento de Antropologia

A Ecologia da Consciência e do Prazer: Contributos Antropológicos aos Estudos Ecológicos a Partir da Ciência Psicodélica, do Pensamento Ameríndio e do Xamanismo Yanomami

Guilherme Amaral de Mello Santos

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Doutor José Filipe Pinheiro Chagas Verde, Professor Auxiliar com Agregação, ISCTE-IUL

Setembro, 2024

Resumo

A presente dissertação constitui-se como um estudo acerca das temáticas das drogas e da ecologia e suas inter-relações epistemológicas. Nela, a partir das ideias da ciência psicodélica, do pensamento ameríndio e do xamanismo yanomami, elaboro uma crítica ao paradigma ecológico da sustentabilidade, e avanço a proposição de um paradigma alternativo, que denomino como “o paradigma ecológico da amorosidade”. Para tanto, valho-me, de modo central, da noção gadameriana de “fusão de horizontes”, e desenvolvo ao longo do texto todo um ferramental conceitual-interpretativo para pensar as temáticas das drogas e da ecologia, assim como o próprio conhecimento antropológico, incluindo noções como “as aprendizagens psicotrópicas”, “a fusão de horizontes psicotrópicos”, “o exotismo das semelhanças”, “o corpo ecológico”, “o inconsciente ecológico”, “o *flow* ecológico” e “as experiências ecológicas autotélicas”.

Palavras-chave:

drogas; ecologia; sociedades ameríndias; fusão de horizontes; sustentabilidade; paradigma ecológico da amorosidade

Abstract

This dissertation is a study on the themes of drugs and ecology and their epistemological interrelations. Based on the ideas of psychedelic science, Amerindian thought, and Yanomami shamanism, I critique the ecological paradigm of sustainability and propose an alternative paradigm, which I refer to as “the ecological paradigm of love”. To achieve this, I primarily rely on Gadamer’s notion of “fusion of horizons” and develop throughout the text a conceptual-interpretive framework to address the themes of drugs and ecology, as well as anthropological knowledge itself. This conceptual-interpretive framework includes notions such as “psychoactive learning”, “psychoactive fusion of horizons”, “the exoticism of similarities”, “the ecological body”, “the ecological unconscious”, “ecological flow”, and “autotelic ecological experiences”.

Keywords:

drugs; ecology; Amerindian societies; fusion of horizons; sustainability; ecological paradigm of love

Índice

Resumo	i
Abstract	iii
Introdução	1
Capítulo 1. As Investigações Antropológicas sobre Drogas: Quadro Geral e Contextos Ameríndios	3
1.1. A Evolução Histórica da Antropologia das Drogas: Quadro Geral	3
1.2. Xamanismo, Relações Humanos-Natureza, Relações Humanos-Supranatureza e Plantas Alucinogênicas: O Uso de Drogas em Contextos Ameríndios	7
Capítulo 2. As Aprendizagens Psicotrópicas: Reflexões Ecológico-Antropológicas a Partir da Ciência Psicodélica, do Pensamento Ameríndio e do Xamanismo Yanomami	19
2.1. O Exotismo das Semelhanças, ou A Familiaridade das Diferenças: Ciência Psicodélica, Pensamento Ameríndio, Ética e Ecologia	19
2.2. A Natureza Sonhada: O Xamanismo Onírico-Psicodélico Yanomami e A Ecologia	31
Capítulo 3. Fundindo Horizontes Psicotrópicos: Uma Contribuição Antropológica aos Estudos Ecológicos	43
3.1. Economia de Mais e Persuasão de Menos: Uma Crítica Filosófico-Antropológica da Sustentabilidade	43
3.2. O Paradigma Ecológico da Amorosidade	63
Conclusões	71
Referências Bibliográficas	73

“One of the first conditions of happiness is that the link between man and nature shall not be severed”.

Leo Tolstoy

Introdução

Na presente dissertação, busquei inicialmente investigar as relações entre o pensamento, as filosofias, os conhecimentos e as cosmovisões ligadas aos usos de psicotrópicos/psicodélicos feitos pelos povos ameríndios em geral e pelo povo Yanomami em específico, e os conhecimentos da nova ciência psicodélica ocidental. Nessa empreitada, percebi as imensas – e intrigantes – semelhanças entre as formas como mundos tão culturalmente distantes entre si enxergavam um mesmo tema, a saber: as experiências humanas com substâncias psicotrópicas/psicodélicas. Semelhanças que, ao longo da escrita deste trabalho, passei a qualificar como exóticas, constatação que me conduziu a formular uma nova chave interpretativa antropológica que, ao mesmo tempo, reposicionasse as noções da exotividade no campo da antropologia, e desse conta do tipo de experiências e aproximações inusitadas com que estava me deparando. Chave interpretativa que denominei como *o exotismo das semelhanças*.

Esse *exotismo das semelhanças* foi o deflagrador de todo um processo de investigação e escrita *sui generis* e experimental, marcado por uma sucessão de descobertas imprevistas, quase nunca coincidentes com as que eu, à partida, pudesse esperar. Levado por essa sucessão de serendipidades, é que fui elaborando, ou melhor, *descobrimo*, *desvelando* todo um novo ferramental conceitual-interpretativo a respeito não apenas da temática das drogas – meu foco de pesquisa inicial –, mas também, e para minha surpresa, a respeito das temáticas da ecologia e do próprio conhecimento antropológico.

Partindo de uma *fusão de horizontes* (Gadamer 2004) entre, de um lado, as investigações antropológicas sobre drogas e os conhecimentos da nova ciência psicodélica ocidental, e, do outro lado, o pensamento e as filosofias ameríndias, assim como o xamanismo onírico-psicodélico yanomami, cheguei a uma série de reflexões interdisciplinares ecológico-antropológicas, formulando um conjunto de noções para pensar as relações humanas com as drogas e com a natureza, a saber: *o corpo ecológico, as notas existenciais oníricas e psicodélicas dos Yanomami, a natureza vivida e a natureza sonhada, o inconsciente ecológico, o flow ecológico e as experiências ecológicas autotélicas, a green mind/consciência verde, a*

amorosidade ecológica ameríndia e o ângulo cultural de visão, pensamento e imaginação sobre as relações humanos-natureza.

Por fim, tendo em vista todas essas noções ecológicas, psicotrópicas/psicodélicas e antropológicas, percebi que, partindo de uma crítica filosófico-antropológica do paradigma ecológico da sustentabilidade, e ainda me valendo da noção hermenêutica gadameriana de *fusão de horizontes*, eu poderia propor a configuração ou o esboço de um novo paradigma ecológico, alternativo à sustentabilidade, que denominei como *o paradigma ecológico da amorosidade*. É na construção coletiva/compartilhada desse novo paradigma ecológico, num procedimento interpretativo que denomino *fusão de horizontes psicotrópicos*, que, penso eu, poderemos inventar possibilidades viáveis de novas práticas e relações ecológicas com o mundo, humano e natural, mais felizes, plenas, autênticas, fruitivas, conscientes e prazerosas.

1. As Investigações Antropológicas sobre Drogas: Quadro Geral e Contextos Ameríndios

1.1. A Evolução Histórica da Antropologia das Drogas: Quadro Geral

Especificamente na antropologia – conforme a excelente explicação dada pelos antropólogos Neil Carrier e Lisa L. Gezon no seu *The anthropology of drugs* (2023, pp. 8-13), uma das melhores obras sobre o tema publicadas em anos recentes –, o quadro geral da evolução histórica dos estudos sobre drogas pode ser delineado (ainda que não de modo exauriente, haja vista que a amplitude – *infinita* em termos práticos – da temática torna uma tal tarefa virtualmente impossível), em ordem cronológica, nos quatro momentos que vão descritos a seguir. Saliente-se, todavia, que o fato de não ser exauriente não torna, de modo algum, o nosso quadro geral sem serventia: bem ao contrário, trata-se de uma maneira eficaz e produtiva de acessar uma visão panorâmica/abrangente desse riquíssimo campo de estudos, de modo a identificar e compreender as linhas mestras, os principais caminhos teóricos percorridos historicamente pela antropologia das drogas.

1) Um primeiro momento que se inicia com o que os autores, tomando de empréstimo uma expressão cunhada por Page e Singer (2010, p. 27), definem como “premodern quasi-ethnography”, envolvendo desde escritos de Heródoto sobre um suposto uso de *Cannabis* pelo povo cita, no séc. V a.C., até os relatos de exploradores europeus sobre a utilização dessas substâncias no Novo Mundo e os textos de Richard F. Burton sobre o uso de drogas como a *Cannabis* e o *khat* no mundo árabe e no continente africano, encerrando-se com a emergência, no início do séc. XX, da antropologia em termos malinowskianos e boasianos, período em que, de maneira lateral e ainda não como objeto central de investigação, as etnografias fazem menções eventuais ao uso de substâncias psicoativas nas sociedades de pequena escala estudadas, preferencialmente, pelos antropólogos de então, geralmente buscando integrar, à maneira holista da época, esse uso de psicoativos em *explicações* mais abrangentes e gerais sobre o *funcionamento* – religioso, político, econômico etc. – daquelas sociedades, compreendidas como totalidades orgânicas e autônomas. Dentre essas etnografias, destaca-se, pela centralidade da temática dos psicoativos e a relevância do autor para a história da antropologia das drogas, a obra *The peyote cult*, do antropólogo americano Weston La Barre (1938), muito influenciado pelo etnobotânico Richard Evans Schultes, além de referências do próprio Malinowski (1922; 1935) ao emprego da noz-de-areca (*betel-nut*) entre os trobriandeses

– substância que, diga-se *en passant*, chegou a ser introduzida na Europa, mas nunca se converteu em *hábitos de consumo* disseminados, estruturados, regulares e estabilizados em contextos europeus (Sherratt 1995, p. 7).

2) Num segundo momento, que se estende desde as primeiras décadas do séc. XX até a segunda metade do século, a curiosidade antropológica passa a focalizar uma das drogas mais difundidas cultural e historicamente, e também uma das mais familiares aos contextos culturais dos antropólogos: o álcool. Nesse momento, que é de proeminência das perspectivas antropológicas *funcionalistas*, a literatura antropológica sobre o álcool se expande em ritmo acelerado, e a antropologia dá uma importante contribuição ao conhecimento, ao colocar em xeque, com base em sólidos dados etnográficos, as *teorias universalistas* então dominantes acerca dos efeitos das substâncias psicoativas e das experiências físico-mentais deflagradas pelo seu uso – *explicações farmacológicas* de tipo *reducionista* (Carrier et al. 2023, pp. 2-6), i.e. que traçam um trajeto explicativo partindo sempre das escalas maiores e mais complexas do real (e.g. a biologia) em direção às suas escalas menores e menos complexas (e.g. a química e a física), buscando, nesse trajeto, firmar um conjunto de leis e princípios válidos, igual e universalmente, em *todas* as escalas de complexidade que constituem o real (Verde 2009, pp. 23-24): uma visão que, no caso da literatura sobre drogas, é conhecida como *determinismo farmacológico* (Carrier et al. 2023, p. 3), expressão cunhada por Reinarman e Levine (1997, p. 8). Desse período, destacam-se desde os textos antropológicos de Audrey I. Richards (1939) e Donald Horton (1943) até textos escritos/editados por Mary Douglas (1987) e Mac Marshall (1979), este último, um antropólogo central nos estudos sobre o álcool.

3) Iniciado ainda de modo contemporâneo ao segundo momento descrito acima, veio um terceiro momento-chave na história da antropologia das drogas, quando, a partir de meados do séc. XX, um grupo de sociólogos – ainda não os antropólogos propriamente ditos, que só entrariam nesse enredo algum tempo depois – começaram a produzir *street ethnographies* (cf. Weppner 1977), especialmente nos grandes centros urbanos dos Estados Unidos, como Nova Iorque e Chicago, focadas especificamente na questão da *drogadição* nesses contextos, incluindo etnografias sobre a heroína, o *crack* e a metanfetamina. Importante registrar que, na etapa inicial dessa linha de estudos, o vício em drogas nas grandes cidades era lido pelos especialistas como uma série de comportamentos, práticas e hábitos *desviantes*, um tipo de abordagem muito influente na sociologia da época. O engajamento dos antropólogos nessas *street ethnographies* em torno do tema da drogadição apenas se daria nas últimas décadas do séc. XX, período que coincide com um afastamento da antropologia, no plano geral da disciplina, em relação às culturas ditas “primitivas” e “exóticas”, num movimento de enérgica

reavaliação *crítica* de todo o passado das investigações antropológicas – “uma feroz crítica anti-teórica e, sobretudo, moral e política” (Verde 2009, p. 76), influenciada especialmente por duas obras centrais do pós-modernismo antropológico (Verde 2009, pp. 67-78): *The interpretation of cultures* (Geertz 1973) e *Writing culture* (Clifford et al. 1986) –, e uma consequente inclinação da curiosidade dos antropólogos em direção ao seu próprio mundo, as sociedades ocidentais urbanas e industriais. Os trabalhos desse período têm a marca da crítica aguda e contundente às estruturas políticas e econômicas que, servindo como pano de fundo social das *relações* entre humanos e psicoativos, condicionam, nesses contextos ocidentais, determinados grupos e indivíduos, de maneira a torná-los mais vulneráveis à drogadição; e dentre esses trabalhos, cumpre pôr em evidência os textos clássicos de Edward Preble e John J. Casey, Jr. (1969) e de Michael Agar (1973), e também alguns trabalhos mais recentes – e até recentíssimos, haja vista que essa linha de pesquisas antropológicas da drogadição ainda produz desdobramentos significativos nos dias de hoje – que expandiram o escopo de investigação para alcançar também contextos não-ocidentais, a exemplo de: Philippe Bourgois (1996), Philippe Bourgois e Jeff Schonberg (2009), Susan Beckerleg (1995), Henrik Vigh (2019), Maziyar Ghiabi (2019) e Luís Almeida Vasconcelos (2003). Por último, releva ainda referir, dentro desse terceiro momento histórico-investigativo, o papel crucial que os conhecimentos desenvolvidos pelas pesquisas antropológicas sobre drogas desempenharam, a partir da década de 1980, na compreensão da epidemia global de AIDS (cf. Page et al. 2010, pp. 70-85) – especialmente no que toca aos processos de infecção e disseminação do vírus HIV via drogas injetáveis –, situação que exemplifica um dos aspectos de maior valia da disciplina antropológica para a produção geral do conhecimento: o potencial que a exploração *etnográfica* dos temas (neste caso, o tema das drogas) sempre tem para revelar-se fecunda também no cruzamento com *outros* temas (no caso, a epidemia de AIDS) e até mesmo com *outras* disciplinas (ainda no mesmo caso, as ciências biológicas e da saúde), por vezes temas/disciplinas que, à primeira vista – *mas só à primeira vista* –, podem parecer os mais distantes e alheios ao universo antropológico.

4) Por fim, e de certo modo como uma decorrência do terceiro momento, sobreveio ainda, a partir das décadas finais do séc. XX, um quarto momento na história dos estudos antropológicos sobre drogas, marcado por um enfoque nos impactos da *globalização* sobre o universo das substâncias psicoativas, envolvendo desde alterações nas *lógicas de produção, distribuição e consumo* dessas substâncias até, por exemplo, as instituições culturais construídas historicamente e socialmente, em diferentes contextos, em torno do uso de psicoativos, como a conhecida cerimônia do chá no Japão. Exemplo desses impactos dos processos de

globalização econômica, política, jurídica etc. sobre os arranjos produtivos, distributivos e de consumo das drogas são, no dizer da jurista brasileira Maria Lucia Karam, “os dispositivos criminalizadores das proibicionistas convenções da ONU” (Karam 2008, p. 105), que “conformam a globalizada intervenção do sistema penal sobre produtores, distribuidores e consumidores das selecionadas substâncias psicoativas e matérias-primas para sua produção” (Karam 2008, p. 105), intervenção que se qualifica

“por uma sistemática violação a princípios e normas consagrados nas declarações universais de direitos (como a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos) e nas Constituições democráticas [...], desautorizadamente negando direitos fundamentais e suas garantias.” (Karam 2008, p. 105)

Um outro exemplo desses impactos encontra-se na configuração, durante as últimas décadas, de uma espécie de *circuito* (Magnani 2014) internacional de festivais de música eletrônica, em que o consumo individual/coletivo de substâncias psicoativas figura como elemento estruturante de uma busca comum por estados mentais de *êxtase* (Coutinho 2008, p. 412), dando origem ao que Coutinho define como “uma *festividade globalizada*, com símbolos que transcendem fronteiras nacionais originando redes e mercados articulados aos eventos.” (Coutinho 2008, p. 412 – itálicos meus) Dos estudos dessa linha de investigações do universo das drogas no mundo globalizado, que se prolonga até os dias contemporâneos, destacam-se: Catherine J. Allen (1988), Ron Brunton (1989), John G. Kennedy (1987), Anders Hjort (1974), Neil Carrier (2007), Lisa L. Gezon (2012), Susan Beckerleg (2010), David Anderson et al. (2007), Peter Hansen (2013), Thomas Grisaffi (2019) e Luís Almeida Vasconcelos (2008).

Em síntese,

“the great sociocultural, political and economic importance of drugs ensured they came at least partially into focus for anthropologists in earlier decades, while more recently they have become a central focus for many. The study of drugs provides a window into understanding many topics of contemporary focus, including cultural and historical contexts of meaning-making, the development of sociality surrounding drug use, the agency of material substances and power dynamics that affect access to and consequences for using drugs.” (Carrier et al. 2023, p. 13)

1.2. Xamanismo, Relações Humanos-Natureza, Relações Humanos-Supranatureza e Plantas Alucinogênicas: O Uso de Drogas em Contextos Ameríndios

No que se refere particularmente aos contextos ameríndios – envolvendo América do Norte, América Central e Caribe, e América do Sul –, o uso de drogas, especialmente as alucinogênicas, está indissociavelmente relacionado a este vastíssimo complexo de práticas (curativas, preditivas, mágicas, protetivas etc.), ocorrentes em variados contextos históricos e geográficos, que, na antropologia, são comumente conhecidas pela designação ampla e abrangente de *xamanismo* (Carneiro 2022, p. 56). É o que nos assegura o historiador brasileiro Henrique S. Carneiro (2022), em texto recente e ricamente informado pela literatura antropológica especializada, chamando ainda a atenção para a necessidade de interpretar essas práticas xamanístico-ameríndias como parte integrante de um território cultural mais amplo – o das *relações humanos-natureza*, especialmente as relações entre os seres humanos e os seres do reino vegetal (Carneiro 2022). E vou ainda além, para afirmar que, nas culturas ameríndias, os usos xamânicos de drogas alucinógenas – derivadas quase na totalidade dos casos de espécies vegetais – figuram sempre como formas de contato, ou portais de acesso, múltiplos e variados, não apenas com o mundo natural, mas também com todo um universo de existência sobrenatural (cf. Viveiros de Castro 2009), ou por outra: nos mundos ameríndios, as relações humanos-natureza são sempre também formas, mais ocultas ou mais diretas, do que chamo de *relações humanos-supranatureza*, tendo como eixo central as práticas xamanísticas com o emprego de *plantas alucinogênicas* – realidade ilustrada, por exemplo, nos trabalhos etnográficos do antropólogo Michael J. Harner (cf. Harner 1968), que efetuou trabalho de campo entre diversas sociedades ameríndias, como os Jívaro, os Achuara e os Shipibo-Conibo, todos esses, usuários de substâncias alucinógenas (Harner 1968, p. 15).

Muito embora o contato/convivência do Ocidente com os termos/noções *xamã* e *xamanismo* remonte, pelo menos, até o séc. XVII – os primeiros registros escritos de que se tem notícia da palavra “xamã”, derivada do termo nativo *saman* dos povos tungúsicos da Sibéria, são da autoria do sacerdote cristão-ortodoxo Avvakum Petrovitch, em 1672, e do viajante holandês Nicolas Witsen, em 1692 (Carneiro 2022, pp. 57-58; DuBois 2009) –, foi somente no período compreendido entre o fim do séc. XIX e o começo do séc. XX que os antropólogos identificaram e iniciaram o mapeamento dos *usos xamanísticos de substâncias psicoativas/psicodélicas/enteógenas*, em diferentes contextos culturais, principalmente, nesse primeiro momento, na Polinésia, na Ásia e nas Américas, de maneira a ensejar o surgimento de

toda uma nova disciplina, a *etnobotânica*, num tempo histórico que coincide com uma verdadeira *revolução psicodélica* no campo dos estudos psicofarmacológicos, com investigações sobre a mescalina (produzida a partir do cacto americano *peyote*) e sobre substâncias asiático-polinésias como a *kava* e a noz-de-areca (Carneiro 2022, pp. 56-57). Destaque para *Phantastica*, obra em que o farmacologista alemão Louis Lewin (1924) propõe um sistema classificatório de abrangência global, envolvendo dezenas de substâncias psicoativas, desde o álcool e a *Cannabis*, até a morfina e a cafeína, fundado em cinco categorias básicas: *euphorica*, *phantastica*, *inebriantia*, *hypnotica* e *excitantia* (Lewin 1924).

A rigor, a existência, no continente americano, dessas práticas xamanísticas com o emprego ativo de substâncias psicotrópicas já era conhecida pelos ocidentais desde o séc. XVI, embora, conforme assinalado no parágrafo anterior, os termos/noções *xamã* e *xamanismo* fossem ainda, nessa altura, ignorados no Ocidente:

“In the Americas, European settlers [...] identified in the activities of shamans the influence of the devil and saw in their celebrations a type of witch’s sabbath. The Spanish and Portuguese Inquisitions in the Americas took special care to combat the survival of Indigenous cults, like the peyote-using tribes of northern New Spain, and other Indigenous cults in Peru and Brazil. All psychoactive usage, including alcoholic beverages, became persecuted. In 1567, the Second Council of Lima stated that ‘the Indians will not be firmly in the faith of Jesus Christ until they refrain from drinking.’” (Carneiro 2022, p. 58)

No princípio do séc. XX, os antropólogos Franz Boas, na América do Norte, e Alfred Métraux, na América do Sul, levaram a efeito – acompanhados por investigações autônomas de uma série de outros etnógrafos como Curt Nimuendajú, Charles Wagley, Eduardo Galvão e Clark Wissler – um empreendimento etnográfico de esforços gigantescos, objetivando identificar e classificar todas as sociedades ameríndias existentes, e as etnografias assim produzidas deram uma contribuição incontornável para a compreensão antropológica de muitos aspectos diretamente relacionados ao xamanismo (e, por conseguinte, relacionados ao uso de drogas nessas sociedades, haja vista a já referida indissociabilidade, nos contextos ameríndios, entre essas duas realidades – xamanismo e uso de drogas): práticas de cura, formas de contato/comunicação com os mortos, celebrações ritualísticas etc. (Carneiro 2022, p. 58; Métraux 1949) Dentre esse *corpus* de textos etnográficos, coloco em evidência, por exemplificativos dessa produção investigativa, alguns dos que me parecem mais significativos: Franz Boas (1904; 1914; 1923; 1925; 1927), Franz Boas et al. (1916) e Alfred Métraux (1942;

1943; 1947; 1948; 1949). Ademais, no tocante às práticas xamanístico-ameríndias de cura, releva destacar, já num período investigativo um pouco posterior, os estudos da antropóloga Janet Siskind (1973) entre os Sharanahua, em que ela aborda, no contexto desse povo indígena, os interessantíssimos cruzamentos entre xamanismo, visões propiciadas pelo alucinógeno *ayahuasca*, práticas e atos curativos, e cânticos rituais (Siskind 1973, p. 31).

Pois bem. Por tudo quanto exposto nos parágrafos anteriores, parece-me útil e proveitoso, neste momento (a fim de assegurar uma melhor compreensão – compreensão *crítica* – do conhecimento antropológico sobre os usos de substâncias psicoativas feitos pelos povos ameríndios, tendo em vista a centralidade ocupada pelas práticas xamanísticas nesses usos), que se empreenda um esforço breve e informativo a respeito dos principais desenvolvimentos e debates teórico-conceituais realizados, na história da antropologia e de outras disciplinas correlatas, em torno das categorias de “xamã” e de “xamanismo”, antes de dar sequência a uma exposição mais detida e aprofundada sobre o uso de drogas em contextos ameríndios. As primeiras tentativas de sistematização do conjunto de práticas xamanísticas conhecidas datam do período de transição entre o séc. XVII e o séc. XVIII, e foram produzidas especialmente em situações de campanhas militares visando a erradicação do xamanismo na Europa, principalmente na porção norte do continente europeu, obedecendo mesmo a uma lógica de guerra, como uma espécie de estratégia de conhecimento prévio das práticas e da cultura do inimigo a ser atacado e combatido (Carneiro 2022, p. 58). Desse período, a obra mais relevante é *Laponia* (1673), em que Johannes Schefferus, a serviço do reino sueco, pesquisa cultos populares e formas de bruxaria, sendo também a primeira obra a enquadrar práticas culturais xamânicas dentro da moldura/perspectiva epistemológica francamente ocidental da *demonologia* (Carneiro 2022, p. 58) – perspectiva, registre-se, que ainda produziria muitos desdobramentos historicamente significativos, até mesmo em autores iluministas como o enciclopedista Denis Diderot (Narby et al. 2001). Os primeiros esforços de implementação duma abordagem *científica* do xamanismo foram feitos por antropólogos russos do período imperial tardio e dos instantes iniciais da era revolucionária soviética, autores – como Waldemar Bogoras (1904) e S. M. Shirokogoroff (1935) – fortemente marcados por um enfoque teórico na *psicologia* do xamanismo – i.e. uma visão dos *trances* e *estados alterados de consciência* próprios a essas práticas culturais como manifestações *psicopatológicas* (Bogoras 1904; Shirokogoroff 1935) –, enfoque que aplicaram em suas pesquisas etnográficas sobre os povos boreais e siberianos, e que exerceu significativa influência na antropologia da época. Como contraponto relevante a essa interpretação psicopatológica dos xamãs, cumpre registrar os nomes de ao menos dois antropólogos: Claude Lévi-Strauss (1958) e I. M. Lewis

(1971), que, por caminhos diferentes e cada um a seu modo, nos oferecem interpretações do xamanismo não como adoecimento mental ou psicológico, mas antes, e num sentido diametralmente oposto, como uma espécie de *psicanálise* ou *psiquiatria arcaica* (Lévi-Strauss 1958, pp. 174-193, 194-214; I. M. Lewis 1971, pp. 165-178). De maneira praticamente concomitante, outros acadêmicos importantes – como Marcel Mauss (Mauss et al. 1902-1903), Émile Durkheim (1912) e William James (1902) –, influenciados pelas ideias das *ciências da religião* oitocentistas, produziram um conjunto de obras em que o xamanismo é visto como uma forma *arcaica* ou *primitiva* de espiritualidade e, portanto, incluído no campo categorial da *magia* – contraposto à categoria da *religião*, um complexo de formas de exercício social da vida espiritual em tese mais sofisticadas, organizadas e institucionalizadas (Mauss et al. 1902-1903; Durkheim 1912; James 1902) –, ao passo em que um conjunto cada vez maior de exploradores e etnógrafos iam identificando a ocorrência de práticas xamânicas em mais e mais (e diferentes) contextos, principalmente na Ásia e nas Américas (Langdon 1996, pp. 9-30). O primeiro grande acadêmico a propor um modelo de sistematização global das práticas xamânicas, abarcando várias partes do mundo, foi Mircea Eliade com o seu *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* (1951), em que essas práticas são definidas como uma série de *técnicas* voltadas ao atingimento de estados *extáticos* de consciência (Eliade 1951, pp. 4-13). Importante pontuar, igualmente, a existência de um movimento crítico, no interior da própria antropologia, caracterizado por um direcionamento contra algumas perspectivas *essencialistas* do xamanismo, assim como por uma *recontextualização* das análises sobre xamanismo adequada às lógicas e à história do *colonialismo* ocidental, e por um propósito de *desconstrução* dos conceitos de “xamã” e “xamanismo” tais como tradicionalmente concebidos pela antropologia (Thomas et al. 1996, pp. 1-12) – movimento que teve seu ponto de maior expressão com a publicação de *Shamanism, history, and the State*, coletânea de ensaios editada pelos antropólogos Nicholas Thomas e Caroline Humphrey (1996). Atualmente, a perspectiva antropológica mais influente acerca da temática do xamanismo é, sem sombra de dúvida, aquela inaugurada pelo célebre antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, em colaboração com a também antropóloga Tânia Stolze Lima e uma série de outros contribuidores, e o seu *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro 2009; Lima 2005). Segundo essa visão – que considera insuficiente o conhecimento antropológico produzido anteriormente em torno das práticas xamanísticas, em razão da fixação epistemológica dos antropólogos do passado em relação a temas como o *totemismo* e os *sacrifícios*, que os teria feito desprezar outros aspectos significativos dos fenômenos xamânicos –, o xamã opera socialmente como um tipo de *mediador natural/sobrenatural* situado num campo *cosmopolítico* de relações/pontos de vista entre as diferentes espécies existentes tanto

no mundo *físico* quanto em outros mundos *metafísicos*, abrangendo, portanto, uma infinidade de seres que vai desde os humanos, animais e vegetais até os espíritos dos antepassados mortos e as divindades. (Viveiros de Castro 2009, pp. 105-111) A principal obra de referência para compreender essa perspectiva antropológica atual a respeito do xamanismo são as *Metafísicas canibais*, do já citado Viveiros de Castro (2009). Por fim, importa ainda salientar que, longe de serem conceitos unívocos de aceitação pacífica e/ou unânime na antropologia, os conceitos de “xamã” e de “xamanismo” estão, na verdade, em permanente disputa teórica e interpretativa entre os antropólogos, merecendo destaque, no polo das críticas que, ao longo da história da disciplina, vêm sendo dirigidas contra as conceituações tradicionais do xamanismo, aquelas empreendidas, logo muito cedo, por Arnold van Gennep (1903), por considerá-las excessivamente abertas e genéricas ante um universo infinitamente diversificado de práticas culturais xamânicas em redor do mundo (van Gennep 1903).

Feitos esses esclarecimentos sobre as perspectivas antropológicas do xamanismo, voltemos à apreciação, de modo mais aprofundado, dos usos de drogas especificamente em contextos ameríndios. Durante as primeiras décadas do séc. XX, a maior parte das pesquisas antropológicas centrou-se nos usos do cacto *peyote* entre vários povos indígenas da América do Norte, passando pelos territórios do México, dos Estados Unidos e do Canadá (Carneiro 2022, p. 62), e o grande destaque desse momento é a já mencionada *The peyote cult*, de Weston La Barre (1938). Interessante notar também que, sendo esse um período de intenso florescimento científico da etnobotânica, nele foram se multiplicando enormemente as substâncias psicoativas de ocorrência identificada nas Américas, chegando-se, enfim, à constatação da grande disparidade numérica a separar a quantidade de drogas encontradas no Novo Mundo – cerca de 130 – e a quantidade, muito menor, de drogas encontradas no Velho Mundo (aí incluídas Europa, Ásia e África) – apenas 50 (Carneiro 2022, p. 62). Essa realidade conduziu muitos especialistas importantes (cf. La Barre 1972; Furst 1972; Wasson 1980) a sugerir a existência, num passado já muito remoto, de uma espécie de religião pré-histórica comum entre as sociedades de caçadores-coletores ameríndios, baseada justamente nas *experiências/visões/alucinações* deflagradas por substâncias vegetais. Fato é que essa enorme disparidade quantitativa é tida como evidência científica da existência/sobrevivência de todo um repertório – múltiplo, diversificado e de proporções abissais – de conhecimentos botânicos nativos/ameríndios, que, noutros contextos onde as atividades agrícolas e pastoris se sobrepuseram aos modos de existência da caça e da coleta, já se perderam há muito tempo (Schultes et al. 1979) – repertório de conhecimentos ainda ignorados no Ocidente, que constitui um campo praticamente infinito de possibilidades epistemológicas abertas à exploração e ao

aprendizado dos antropólogos, etnobotânicos e especialistas de outras áreas, e que integra aquilo que Lévi-Strauss (1962a, pp. 15-49) define como uma *ciência do concreto* praticada pelos povos indígenas. Desse modo – e tendo sempre em conta a ligação indissociável entre os xamanismos ameríndios e o vasto conhecimento empírico desenvolvido por esses povos acerca das espécies vegetais que com eles coexistem em seus mundos culturais, especialmente as plantas psicoativas/alucinogênicas –, ressalto mais uma vez a importância e o valor de interpretar as práticas xamânicas ameríndias de maneira a incluí-las no espaço epistemológico mais abrangente das *relações humanos-natureza* (e também, como argumentado anteriormente, das *relações humanos-supranatureza*), sendo necessário, nessa atividade interpretativa, acionar uma série de conhecimentos ecológico-antropológicos como os desenvolvidos, por exemplo, pelo eminente antropólogo francês Philippe Descola (cf. Descola 2013). Neste ponto, chamo igualmente a atenção para o fato de que, para além dos usos xamanísticos tradicionais e de difusão praticamente generalizada no continente americano, existem também registros de outras formas de usos de drogas pelos povos nativos das Américas, principalmente nas sociedades estatais indígenas dos Andes e da região da Mesoamérica, em que a vida espiritual e religiosa se organiza e exerce através de modos e códigos completamente diferentes dos encontrados nas pequenas sociedades de caçadores-coletores (Carneiro 2022, p. 62).

O historiador Jordan Goodman chama a atenção para o fato de que, nas cosmovisões ameríndias, existem duas realidades, não apartadas ou reciprocamente isoladas, mas antes profundamente imbricadas/entrelaçadas: a realidade natural (caracterizada pela continuidade, previsibilidade e compreensibilidade) e uma outra realidade, de ordem sobrenatural (regida pelos princípios opostos da descontinuidade, imprevisibilidade e incompreensibilidade). (Goodman 1993, p. 22) Mais que isso: “The Amerindian reality envisaged a social space in which the supernatural world impinged upon, and was visible within, the natural world.” (Goodman 1993, p. 22) E nessas cosmovisões, as substâncias alucinogênicas jogam um papel absolutamente central, enquanto propiciadoras naturais de determinados estados alterados de consciência que constituem a única forma disponível de comunicação com a realidade sobrenatural e seus espíritos – comunicação interpretada como uma espécie de voo da alma em direção ao universo sobrenatural (Goodman 1993, p. 22). Além disso, sendo sagradas essas substâncias, os seus usos estão submetidos a uma regulamentação rigorosa, recaindo sobre o/a xamã – nas sociedades ameríndias, as mulheres frequentemente são também xamãs – a responsabilidade de experienciar as alterações da consciência provocadas por substâncias alucinogênicas (Goodman 1993, p. 22). Um dos traços distintivos da religiosidade ameríndia é uma busca persistente por visões, figurando o xamã, nessas sociedades, não como o único, mas

certamente como o principal perseguidor de visões naturais/sobrenaturais, e também o mais espiritualmente apto, capaz de empreender as maiores viagens e percorrer as maiores distâncias no universo sobrenatural, gozando, nesses percursos, de acesso franqueado aos espíritos e entes mais poderosos (Goodman 1993, p. 22).

A planta psicoativa mais importante e difundida entre os povos ameríndios é, certamente, o tabaco, sendo por eles empregada numa variedade não menos significativa de usos culturais (Carneiro 2022, p. 63). Sobre os usos ameríndios do tabaco, a obra clássica é *Tobacco and shamanism in South America*, do antropólogo Johannes Wilbert (1987). Cumpre também destacar que foi somente em 1492, com a expedição de Cristóvão Colombo, que os europeus travaram os primeiros contatos com técnicas de ingestão de drogas via fumo – antes completamente desconhecidas no Ocidente –, haja vista que os povos ameríndios dispõem de um variado e secular repertório de técnicas nativas de fumo, envolvendo sopros e sucções, aplicáveis no consumo de diferentes substâncias, e estritamente relacionadas com as práticas xamanísticas desses povos (Gilman et al. 2004). Goodman ressalta ainda a centralidade do tabaco nas práticas xamânico-ameríndias de cura, abarcando desde técnicas de diagnóstico de doenças até técnicas curativas propriamente ditas, associadas a diversos estágios de tratamento (Goodman 1993, p. 27). Além disso, é importante salientar o pioneirismo de Richard Evans Schultes no campo dos estudos etnobotânicos, tendo se dedicado ao desbravamento do universo de plantas psicoativas utilizadas pelos povos amazônicos, bem como publicado, junto a Albert Hofmann, *Plants of the gods* (Schultes et al. 1979), referência obrigatória na temática das drogas, de modo que a influência de Schultes se faz sentir nas obras de uma série de outros especialistas, a exemplo de: Melvin L. Bristol (1966), Esther Jean Langdon (1979; 2017) e Vera Penteadó Coelho (1976). A antropóloga Esther Jean Langdon, registre-se por oportuno, é também a responsável pela publicação da primeira coletânea de textos versando especificamente sobre xamanismo no contexto da antropologia brasileira, intitulada *Xamanismo no Brasil* (Langdon 1996).

Os usos da espécie vegetal alucinogênica *ayahuasca*, também conhecida por uma série de outros nomes como *yagé*, *caapi* e *natamä*, constituem um capítulo especial da história das investigações antropológicas sobre o uso de psicoativos nas sociedades ameríndias, tendo em vista o seu espraiamento absolutamente consistente e enraizado na Amazônia, assim como o desencadeamento, no contexto das relações de contato entre essas sociedades ameríndias, a sociedade moderna-estatal brasileira e o mundo ocidental, de um conjunto de *fatos/fenômenos culturais* muitíssimo peculiares, *justamente em função dos usos possíveis e/ou concretizados dessa substância*, desembocando na constituição de novas expressões religiosas (União do

Vegetal, Alto Santo e Santo Daime) e num espalhamento dos usos da *ayahuasca* para o contexto global/internacional (Carneiro 2022, p. 65-67; Labate et al. 2002; Reichel-Dolmatoff 1969; Harner 1980) – fatos culturais, eles próprios, também pesquisados intensivamente pelos antropólogos (cf. Labate et al. 2018).

O primeiro relato sobre a utilização da *ayahuasca* entre populações ameríndias é a preciosa descrição feita, em 1851, pelo explorador e naturalista britânico Richard Spruce, que observou essa utilização entre os índios Tukano, chegando mesmo a experimentar uma pequeníssima porção do alucinógeno, apenas suficiente para gerar uma sensação por ele definida como náusea (Reichel-Dolmatoff 1969, pp. 63-64). De lá para cá, não foram poucos os estudos etnográficos a respeito dos usos da *ayahuasca*, realizados por antropólogos especialmente nos territórios amazônicos de Brasil, Peru, Colômbia e Equador, tendo havido, a partir dos anos 1990, um elevado incremento nesses estudos, dentre os quais destaco Edward MacRae (1992) e Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (2002), além do clássico *Visionary vine: Hallucinogenic healing in the peruvian Amazon* (Dobkin de Rios 1972) – investigação sobre as práticas curativas de culturas mestiças no Peru, baseadas nessa planta amazônica, conhecidas como *vegetalismo* (Dobkin de Rios 1972) –, pelo impacto que produziu no campo da antropologia das drogas. Outro ponto que precisa ser comentado, ao menos rapidamente, é a proposição de Peter Gow (1996) de que a configuração/formatação que conhecemos e pesquisamos hoje, i.e. situada no presente, das práticas xamânicas e rituais de cura com o emprego da *ayahuasca* seriam, em verdade, o resultado de uma série de transformações, ou talvez seja mais apropriado falar em deformações, encadeadas num complexo processo histórico-colonial na Amazônia, abarcando toda a destruição e as catástrofes produzidas pela violência física e pelas doenças epidêmicas dos ocidentais, assim como pelas imposições autoritárias das missões religiosas cristãs e a exploração brutal dos trabalhos físicos forçados (Gow 1996). Sendo assim, Gow argumenta que, antes de serem formas culturais a-históricas e imemoriais de povos indígenas isolados no continente americano, essas práticas e rituais são, na realidade, a imagem e a consequência, no presente, dos contatos culturais travados, historicamente, na região amazônica, dentro dos termos e lógicas estabelecidos no processo de colonização desses territórios (Gow 1996). Gow chama ainda a atenção para o curioso fato de que, no interior do que ele trata como um complexo socioeconômico e geográfico *Amazônia ocidental* – polarizado por duas zonas ou manchas territoriais por ele conceituadas como “a cidade”, povoada pelos brancos e organizada em função de regras, de um lado, familiares e sucessórias, e do outro, econômicas e negociais, e “a floresta”, mundo habitado pelos índios e estruturado por todo um outro código de normas do parentesco, voltadas à implementação de

um tipo de harmonia comunitária, ao compartilhamento econômico dos alimentos e da vida material, e à subsistência dos grupamentos socioculturais, e integralizado ainda por um terceiro espaço, de ordem intermediária, onde se situam os indivíduos e populações mestiços –, Gow chama a atenção para o fato de que, dentro desse complexo social *Amazônia ocidental*, há uma visão frequente, titularizada pelos brancos da “cidade”, de que os xamãs da *ayahuasca* mais poderosos e dotados das maiores capacidades curativas e mágicas encontram-se, surpreendentemente, não entre os índios da “floresta”, mas sim entre as populações mestiças, como se, conforme essa visão, a própria mestiçagem de sangue e culturas fosse, ela mesma, já um acontecimento mágico e metafísico, com repercussões decisivas no universo sobrenatural (Gow 1996, pp. 101-102).

Ademais, resta ainda falar sobre outro tipo de drogas muito comum nos contextos indígenas amazônicos: os rapés, espécie de pós psicoativos, próprios para variadas formas de aspiração/inalação, produzidos, geralmente, a partir de sementes e cascas de árvores, pertencentes a um grupo diversificado de espécies vegetais locais – o mais das vezes dos gêneros *Piptadenia*, *Anadenanthera* e *Viola* –, e frequentemente desencadeadores de efeitos alucinogênicos (Métraux 1949). Assim como a *ayahuasca*, esses rapés são extremamente difundidos entre as sociedades ameríndias da Amazônia, sendo igualmente conhecidos por um sem-número de nomes, em diferentes línguas nativas: *paricá*, *curupa*, *cohoba*, *yupa*, *yopa*, *yop*, *niopo*, *vilca*, *huillca*, *sebil*, *hatax*, *jataj* etc. (Carneiro 2022, p. 67) O princípio ativo dessas drogas é, na quase totalidade das vezes, o DMT (dimetiltriptamina), potente psicodélico investigado intensivamente, na atualidade, pelos neurocientistas, psiquiatras e psicólogos da chamada *ciência psicodélica*.

Há uma enorme variedade de usos identificados desses pós alucinogênicos, servindo como estimulantes de uso rotineiro/cotidiano entre os Guahibo; compondo a preparação individual/coletiva para a prática da caça entre os Piro e os Catawishi; e até mesmo sendo ministrados aos cachorros, como um tipo de remédio natural, entre os Maués (Carneiro 2022, p. 67). Entretanto, os usos mais comuns, significativos e generalizados são mesmo os usos xamanísticos, especialmente com propósitos proféticos, divinatórios e curativos, alcançáveis através do *transe* (Carneiro 2022, p. 67). Outra planta alucinogênica que contém o DMT, assim como a *ayahuasca* e a maioria dos rapés, é a *jurema* (*Mimosa hostilis*), arbusto encontrado na região do Cerrado brasileiro, e empregado pelos índios Pankararu e Cariri (Carneiro 2022, p. 67).

Por último, cumpre mencionar as variadas espécies vegetais do gênero *Datura*, conhecidas por diferentes denominações “in Indigenous languages (*huacacucho*, *huanto*, *chámico*, *miaya*,

maícoa, maikona, tonga, peji and isshiona), in Spanish (*floripondio, campanilla, borracheiro, yerba de huaca*) and in Portuguese (*zabumba, trombeta, lírio*)” (Carneiro 2022, p. 68), cujas sementes, hastes, folhas e flores, quando consumidas pelos seres humanos, produzem tipos muito especiais, intensos e únicos de alucinações, em razão das características físico-químicas de seus princípios ativos, escopolamina, atropina e hiosciamina, provocando enorme confusão mental e delirações extremas, o que as distingue da maioria dos outros psicodélicos tradicionais (Métraux 1949). Essas plantas alucinógenas são utilizadas, principalmente em situações xamânicas, por sociedades ameríndias situadas na Colômbia (Chibcho e Chocó), no Chile (Mapuche e Huilliche) e no complexo Peru-Bolívia-Ecuador (Quechua, Mocoa, Záparo, Jívaro, Siona, Pioje e Omagua). (Métraux 1949)

Desse modo, conclui-se pelo valor inestimável, para a produção do conhecimento, da continuidade das investigações etnográficas e históricas em curso a respeito das práticas do xamanismo e dos usos de plantas alucinogênicas pelos povos ameríndios – realidades culturais, repita-se ainda uma vez, totalmente indissociáveis –, direcionadas para esclarecer mais e mais os seus aspectos de *conhecimentos etnobotânicos, transes, estados alterados de consciência, técnicas de produção do êxtase e experiências psicodélicas*, atentando-se sempre para a necessidade de avançar interpretações culturais que harmonizem essas realidades do xamanismo ameríndio e dos usos de drogas por esses povos com o território compreensivo e epistemológico mais amplo das *relações humanos-natureza* e das *relações humanos-supranatureza*, de maneira a possibilitar que a antropologia dê uma contribuição relevante para o aperfeiçoamento – tanto no contexto global quanto em contextos locais específicos – das práticas, políticas e conhecimentos ecológicos, no sentido de superarmos o paradigma definido pelo destacado filósofo e ambientalista ameríndio Ailton Krenak como “o mito da sustentabilidade, inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza” (Krenak 2019, p. 9), e criarmos, quem sabe, as condições para uma existência humana mais feliz, prazerosa, consciente e plena neste pequeno planeta em que fomos fatalmente lançados para viver. É que, como bem nos lembra o antropólogo Philippe Descola,

“a antropologia nos mostra que o que nos parece eterno, este presente no qual estamos agora trancafiados, é apenas uma entre milhares de outras maneiras já descritas de se viver a condição humana. Assim, mesmo que a solução que queremos para o futuro – algum modo diferente de conviver entre humanos, bem como entre humanos e não humanos – ainda não exista, resta-nos ao menos a esperança de inventar maneiras originais de habitar a terra, uma vez que outras civilizações e outras sociedades já o fizeram antes de nós. A

antropologia nos oferece o testemunho das múltiplas soluções encontradas para o problema da existência em comum. Uma vez que todas essas soluções foram imaginadas por homens, não é proibido pensar que nós também podemos imaginar formas novas, quem sabe até melhores, de viver juntos.” (Descola 2010, pp. 26-27)

2. As Aprendizagens Psicotrópicas: Reflexões Ecológico-Antropológicas a Partir da Ciência Psicodélica, do Pensamento Ameríndio e do Xamanismo Yanomami

2.1. O Exotismo das Semelhanças, ou A Familiaridade das Diferenças: Ciência Psicodélica, Pensamento Ameríndio, Ética e Ecologia

“Judith and I found ourselves at a dinner party at a big house in the Berkeley Hills, seated at a long table with a dozen or so people, when a woman at the far end of the table began talking about her acid trips. She looked to be about my age and, I learned, was a prominent psychologist. I was engrossed in a different conversation at the time, but as soon as the phonemes *L-S-D* drifted down to my end of the table, I couldn’t help but cup my ear (literally) and try to tune in.

At first, I assumed she was dredging up some well-polished anecdote from her college days. Not the case. It soon became clear that the acid trip in question had taken place only days or weeks before, and in fact was one of her first. The assembled eyebrows rose. She and her husband, a retired software engineer, had found the occasional use of LSD both intellectually stimulating and of value to their work. Specifically, the psychologist felt that LSD gave her insight into how young children perceive the world. Kids’ perceptions are not mediated by expectations and conventions in the been-there, done-that way that adult perception is; as adults, she explained, our minds don’t simply take in the world as it is so much as they make educated guesses about it. Relying on these guesses, which are based on past experience, saves the mind time and energy, as when, say, it’s trying to figure out what that fractal pattern of green dots in its visual field might be. (The leaves on a tree, probably.) LSD appears to disable such conventionalized, shorthand modes of perception and, by doing so, restores a childlike immediacy, and sense of wonder, to our experience of reality, as if we were seeing everything for the first time. (*Leaves!*)” (Pollan 2018, p. 15 – itálicos do autor)

Essa pequena história real, narrada pelo jornalista e polímata americano Michael Pollan nas páginas de abertura do seu excelente *How to change your mind* (Pollan 2018) – uma das obras mais significativas e influentes da atualidade, no que se refere aos estudos sobre drogas e sobre a ciência psicodélica –, ilustra à perfeição os tipos de experiências pessoais que podem ser deflagradas através do uso de drogas, especialmente as psicodélicas e alucinogênicas, atuando

como potentes produtoras de significados na consciência humana, e potencialmente alterando (alterações às vezes radicais) as perspectivas, práticas e relações estabelecidas pelas pessoas com temas de relevância tanto na esfera individual, biográfica e existencial quanto na esfera social, histórica e cultural – temas que podem ir desde a morte física, o sentido da existência e as relações familiares até, por exemplo, as formas como nos relacionamos com os mundos da economia, do trabalho e do conhecimento. Essa desativação ou suspensão temporária dos registros convencionais, i.e. culturais, da linguagem e da percepção humanas, de que fala a psicóloga da narrativa de Pollan, com o consequente engendramento, no plano da consciência, do que ela define como um senso do maravilhamento e imediaticidade do real – enfim, toda essa realidade psicodélica experienciada assemelha-se enormemente (e também, é bom que se diga, por uma via aproximativa curiosa, insuspeitada e até mesmo, por que não dizer, exótica) a certas filosofias e cosmovisões ameríndias, especialmente no tocante às relações humanos-natureza e às dimensões ética e ecológica dessas relações. Explico, apoiando-me para tanto em trechos da obra *Futuro ancestral*, do intelectual ameríndio Ailton Krenak (2022): esse senso mental-psicodélico do maravilhamento e imediaticidade do real, é dizer, do maravilhamento e imediaticidade do mundo *natural* – incluídas, nessa noção de mundo natural, também as cidades e as paisagens urbanas, porque aqui compreendidas como *construções* ou *invenções* humanas *sempre a partir de matérias-primas recolhidas na natureza*, principalmente minerais e vegetais –, esse senso do maravilhamento e imediaticidade do real coincide, em larga medida, com perspectivas ameríndias que estabelecem relações com o *corpo do mundo*, com seus rios, árvores, bichos e montanhas, marcadas não apenas por formas particulares de *encantamento*, *magia* e *metafísica* (cf. Viveiros de Castro 2009; Lima 2005), mas também, argumento, por formas muitíssimo peculiares de *prazer*, *sensualidade*, *erotismo* e *amorosidade* – perspectivas alcançadas pelos povos ameríndios como as resultantes de desenvolvimentos histórico-filosóficos e cosmológico-culturais seculares, assim como resultantes, sustento, dos infinitos contatos e experiências, igualmente seculares, travados por esses povos com substâncias alucinogênicas, que estruturam, como visto no capítulo 1, de maneira nuclear, todo o seu pensamento xamânico, suas filosofias e cosmovisões. São essas perspectivas ecológicas prazerosas e amorosas que conduzem o pensamento ambiental de Ailton Krenak até formulações verbais e epistemológicas – surpreendentes para outras formas culturais do pensamento, marcadamente as ocidentais – que associam, num registro único, o mundo natural a um universo estético-semântico da ordem do corporal, feito de música, silêncio, bênçãos, caminhos, movimentos, voos, memórias, vozes, diálogos, esculturas, águas, transpiração,

gostos, cheiros, sensações (Krenak 2022, pp. 11-27) – um universo de significados belos, regido por ideias e ações de fruição, gozo e prazer. Por exemplo:

“Por onde pude andar, no Brasil ou em outros cantos do mundo, prestei mais atenção nas águas do que nas edificações urbanas que se debruçam sobre elas — pois todos os nossos assentamentos humanos, na Europa, na Ásia, na África, por todos os lados, sempre foram atraídos pelos rios. O rio é um caminho dentro da cidade, que permite se deslocar, embora faça tempo que as pessoas tenham decidido ficar plantadas nas cidades. Nas salas de aula, as crianças escutam que uma das civilizações mais antigas do mundo nasceu no delta do rio Nilo, no Egito, cujas águas irrigavam suas margens, propiciando condições para a agricultura – essa ideia civilizatória. Sempre estivemos perto da água, mas parece que aprendemos muito pouco com a fala dos rios. Esse exercício de escuta do que os cursos d’água comunicam foi produzindo em mim uma espécie de observação crítica das cidades, principalmente as grandes, se espalhando por cima dos corpos dos rios de maneira tão irreverente a ponto de não termos quase mais nenhum respeito por eles.” (Krenak 2022, pp. 12-13)

“Os antigos do nosso povo colocavam bebês de trinta, quarenta dias de vida dentro do Watu, recitando as palavras: ‘*Rakandu, nakandu, nakandu, racandu*’. Pronto, as crianças estavam protegidas contra pestes, doenças e toda possibilidade de dano. Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta. Nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música. Gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido à nossa existência. À noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir. Por exemplo, ser água e viver essa incrível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos.” (Krenak 2022, pp. 13-14 – itálicos do autor)

“Eu tive, em minha vida, a maravilhosa bênção de molhar a mão e o pé, mergulhar, nadar, sentir o gosto e o cheiro e comer os peixes de dezenas, talvez centenas, de igarapés e rios. Há muito tempo, pude me banhar no rio Madeira. Era a primeira vez que eu entrava em suas águas, estava chovendo bastante e o rio estava bravo – eu gostei de brincar um

pouco, mas bem perto da margem, para não ser levado pela correnteza. Nunca me meti a atravessar nenhum desses rios, porque já tive amigos que foram levados pelas águas. Até rios menores, sem o porte de um rio Branco, têm uma força mágica capaz de nos carregar. É fascinante pensar que o grande rio que dá nome à Bacia Amazônica nasce de um fiozinho de água lá nas cordilheiras dos Andes para formar aquele mundo aquático. Ele carrega muitos outros rios, mas também a água que a própria floresta dá para as nuvens, e que a chuva devolve para a terra, nesse ciclo maravilhoso em que as águas dos rios são as do céu, e as águas do céu são as do rio.” (Krenak 2022, pp. 15-16)

Esses excertos da obra de Krenak (2022) nos permitem acessar, por vias ora mais explícitas, ora mais implícitas, mas sempre com clareza e nitidez, essa visão ecológica ameríndia que se fundamenta em noções culturalmente situadas e delimitadas de prazer, sensualidade, erotismo e amorosidade, em que as relações humanos-natureza se realizam em termos *fruitivos* de caminhadas, atrações, deslocamentos, nascimentos, irrigações, propiciações, aproximações, aprendizagens, falas, escutas, comunicações, observações, recitações, proteções, cânticos, silêncios, canções, agradecimentos, ampliações, visões, sussurros, implicações, maravilhamentos, conjugações, imersões, permissões, experimentações, vivências, potências, diferenciações, bênçãos, mergulhos, nados, sensações, banhos, penetrações, agitações, brincadeiras, correntezas, fascinações, devoluções, ciclos etc. Além disso, é importante notar, ainda conforme os excertos acima destacados, que essa amorosidade que qualifica as relações ecológicas ameríndias não se restringe à esfera simplesmente erótica ou passionai, extrapolando, muito ao contrário, essa esfera, para alcançar igualmente, por exemplo, as esferas maternal, paternal, filial, familiar, curativa e protetiva.

Também parece importante, aqui, fazer notar as interessantes aproximações, no que se refere especificamente ao mundo aquático, entre o discurso elaborado por Krenak (2022, pp. 11-27) a respeito dos rios e igarapés – um discurso marcado por ideias de fruição e prazer – e o conceito de *blue mind* desenvolvido pelo biólogo marinho e investigador associado à California Academy of Sciences Wallace J. Nichols (2014), num cruzamento entre a neurociência e o que ele denomina como ciência da água – *water science* (Nichols 2014, p. 5) –, um conceito pensado por Nichols para qualificar as *relações e conexões humanos-águas* (dos rios, lagos e oceanos) da seguinte forma: “a mildly meditative state characterized by calm, peacefulness, unity, and a sense of general happiness and satisfaction with life in the moment [i.e. no momento em que a conexão entre homem e água efetivamente se realiza].” (Nichols 2014, p. 6) Tudo isso se aproxima também das associações empreendidas pelo filósofo Gaston Bachelard, no seu *A água*

e os sonhos (1942), entre o mundo aquático, o amor, as esferas do maternal e do feminino, e noções de pureza e purificação, que integram o que ele denomina como uma *moral da água* (Bachelard 1942, pp. 21-46, 119-138, 139-156), importando, outrossim, ter sempre em vista as imensas agressões e ameaças que o contato com os seres humanos tem significado para os ambientes aquáticos, no contexto do que muitos especialistas chamam de *Antropoceno* (cf. Ruddiman 2013; S. L. Lewis et al. 2015; Crutzen 2002), dentre as quais ponho em destaque, a título de exemplo, a poluição química (cf. Maser 2015, pp. 109-136) e todo o lixo produzido pelos homens, especialmente os materiais plásticos e microplásticos (cf. Maser 2015, pp. 143-153).

Igualmente importante notar, neste ponto, que, nos mundos ameríndios, as relações ecológicas sempre se revestem, também, de um caráter *ético*, diferentemente do que ocorre nos mundos ocidentais, onde as dimensões ética e ecológica da vida social, embora possam eventual e pontualmente convergir em ideias e objetivos, encontram-se, a rigor, o mais das vezes reciprocamente isoladas e apartadas, constituindo esferas autônomas de reflexão, ação e decisão, dotadas de problemáticas próprias e independentes entre si. É que nas sociedades ameríndias, ao contrário do que se passa nas ocidentais, os animais, as plantas, os rios, as pedras e as montanhas (como de resto *todos* os demais entes habitantes do mundo natural e do mundo sobrenatural) são também seres *humanos* (cf. Viveiros de Castro 2009, pp. 21-32). Essa realidade estabelece diferenças drásticas entre, de um lado, o pensamento e as práticas ecológicas dos ameríndios, e do outro, o pensamento e as práticas ecológicas dos ocidentais, diferenças baseadas numa distinção fundamental definida por Viveiros de Castro do seguinte modo: nos mundos ocidentais, “A forma do Outro [humano ou não-humano] é a *coisa*” (Viveiros de Castro 2009, p. 31 – itálicos meus), ao passo que nos mundos ameríndios, “A forma do Outro [humano ou não-humano] é a *pessoa*” (Viveiros de Castro 2009, p. 31 – itálicos meus), o que, diga-se *en passant*, ajuda a compreender, ao menos parcialmente, o que está no fundo dessas noções nativas que estou chamando de *prazer e amorosidade*, a informar as perspectivas ecológicas ameríndias. É assim que, enquanto todo o discurso ecológico ocidental, centrado na ideia de *sustentabilidade* (das relações entre os seres humanos e as *coisas* da natureza, entenda-se), configura-se como apenas *residualmente* ético – por exemplo, quando falamos em preservar o meio ambiente *para as futuras gerações* (de seres por nós percebidos, *exclusivamente*, como humanos) –, o pensamento e as práticas ecológicas ameríndias, por seu turno, configuram-se como *substantivamente* e *centralmente* éticas, justamente porque lastreadas em ideias de *prazer* (prazer *conjunto* ou *relacional*, como vai ficando cada vez mais claro) e *amorosidade* (das relações – *fruitivas* – entre os seres humanos e as *outras pessoas* –

ou os *outros humanos* – da natureza/supranatureza). Dessa forma, podemos compreender, com maior detalhe, *como* são radicalmente diferentes, do ponto de vista, coloquemos assim, filosófico, a nossa visão ecológica ocidental – em que atuamos na preservação ambiental com vistas a proteger e assegurar a dignidade *somente* dos seres humanos – e a visão ecológica ameríndia – em que a conservação da natureza se dá nos termos de relações *interpessoais*, que são também relações *interespecíficas*, frutivas e amorosas, com vistas a proteger e assegurar a dignidade (*humana*) não apenas dos seres humanos, *mas também dos seres não-humanos*. Dito de outro modo: nos mundos ocidentais, habitados por um *eu-pessoa* contraposto, por *contraste*, a uma infinidade de *outros-coisas* humanos e não-humanos, a preservação do ambiente tem por fulcro a assegurar, destinada *exclusivamente* aos seres humanos, de uma fruição (sob a forma contraditória da *exploração*) presente e futura dos *bens* naturais (os animais, os vegetais, os minerais, as águas, o próprio ar etc.); já nos mundos ameríndios, habitados culturalmente por *uma outra espécie de eu-pessoa*, definido por *referência*, *aproximação* e *assimilação* a uma universalidade de *outros-pessoas* humanos e não-humanos, a coexistir no mundo natural-sobrenatural-cultural, todo o conhecimento, o pensamento e as práticas ecológicas têm por fulcro a manutenção e a harmonia *de um imenso complexo de relações frutivas interespecíficas*, caracterizado pela permanência e pela continuidade, em que figuram como *agentes* da fruição e da amorosidade não apenas os *humanos-pessoas*, mas também os *bichos-pessoas*, as *plantas-pessoas*, as *pedras-pessoas*, os *rios-pessoas*, os *espíritos-pessoas*, os *deuses-pessoas* e por aí afora. O mundo ameríndio, portanto, configura-se como uma espécie de *mundo pessoal total*, é um mundo onde *tudo*, *absolutamente tudo* são pessoas, um mundo onde simplesmente não se concebe, ou mais precisamente nem sequer se cogita a existência de outras formas do *ser*, que não sejam a forma humana da *pessoa*. O mundo ameríndio é, desse modo, um mundo totalmente desprovido, totalmente vazio de *coisas*, porque nele a forma do ser da *coisa* simplesmente não existe, ou melhor, porque nele até as coisas são pessoas, que, assim como as pessoas humanas, são também capazes de engajamento e agência numa série de relações ecológicas marcadas pelo prazer e pela amorosidade. Sendo assim, nas culturas ameríndias, o conhecimento, o pensamento, as práticas e as relações ecológicas constituem-se sempre, mais precisamente, como conhecimento, pensamento, práticas e relações *ético-ecológicas*, que se fundamentam, conforme argumentado, nas noções nativas de pessoa, prazer e amorosidade, cujos desenvolvimentos históricos e culturais estão íntima e indissociavelmente relacionados com as práticas e o pensamento xamânicos, assim como com os usos de drogas, especialmente as alucinogênicas e psicodélicas, feitos nessas sociedades.

Pois bem. Acontece que, ao voltarmos o nosso olhar novamente para o mundo da moderníssima ciência psicodélica praticada na atualidade ocidental – agora cientes de toda essa perspectiva ecológica ameríndia do prazer e da amorosidade –, deparamos com estudos recentes, empreendidos por investigadores, vinculados às mais prestigiosas universidades e centros de pesquisa, de áreas como a medicina, a neurociência e a psicologia, que, com suas demonstrações e conclusões, tornam todas as aproximações, coincidências e semelhanças existentes entre esses dois mundos (ciência psicodélica e pensamento ameríndio) ainda mais desconcertantes, surpreendentes, chocantes e, como já referido algumas linhas acima, exóticas, especialmente no que toca à ecologia e às relações humanos-natureza (cf. Forstmann et al. 2017; Kettner et al. 2019). Esses estudos, conduzidos em contextos ocidentais, concluem, por exemplo, que os contatos existenciais prolongados no tempo, ao longo de uma vida humana, com substâncias psicodélicas clássicas (e.g. LSD, psilocibina e mescalina, assim como o DMT encontrado na *ayahuasca* e numa infinidade de rapés – pós alucinogênicos – ameríndios) produzem impactos significativamente positivos nas formas como as pessoas se relacionam e se envolvem com a natureza, nos processos sociobiográficos de autoconstrução ou autoinvenção das identidades ecológicas, bem como nas práticas e comportamentos ecológicos dos indivíduos – uso racionado-sustentável da água, reciclagem, consumo de produtos ambientalmente corretos etc. (Forstmann et al. 2017) –, sendo a intensidade desses impactos positivos dependente/proporcional à profundidade das assim chamadas experiências de dissolução do ego, ou do *self*, tipicamente ocasionadas pelo consumo dessas substâncias, e também dependente/proporcional aos níveis de percepção das influências ambientais/naturais durante os estados psicodélicos mais agudos (Kettner et al. 2019). Outro dado relevante reside no fato, experimentalmente verificado, de que esses impactos ecológico-individuais positivos são também frequentemente acompanhados por melhorias e aperfeiçoamentos no campo do bem-estar sociopsicológico e da saúde mental (Kettner et al. 2019).

Essas alterações nas perspectivas, práticas e relações estabelecidas pelas pessoas com as temáticas das relações humanos-natureza e da ecologia estão associadas ao modo como as experiências/visões psicodélicas afetam, ao longo do tempo, a autoconstrução das suas identidades ecológicas, no sentido de reforçar significativamente as crenças de que elas – as pessoas –, seus corpos e seus *selves* são partes integrantes – ou, para retomar os termos empregados por Krenak (2022, pp. 13-14), partes *imersas*, *implicadas* ou *conjugadas* – de um mundo natural mais amplo, o que tem também o efeito de ir desfazendo as crenças contrárias – crenças de caráter cartesiano, tradicionalmente correntes no Ocidente – de que o homem é um ser absolutamente separado e diferenciado da natureza que o rodeia (Forstmann et al. 2017),

figurando o corpo humano como o primeiro elemento/território situado no (e constitutivo do) mundo natural externo, a demarcar a cisão entre o domínio humano/mental/espiritual/interior e o domínio natural/físico/material/exterior, uma visão denominada por António R. Damásio (1994, pp. 255-259) como *o erro de Descartes*. Para Kettner et al. (2019), os psicodélicos se constituem como um meio natural disponível, certamente não o único meio disponível, é bom que fique claro, mas um dos possíveis meios comprovadamente eficazes, para que as pessoas tenham experiências *diretas e imediatas* da natureza – o que a psicóloga da história contada por Pollan (2018) chama de senso do maravilhamento e imediaticidade do real –, indispensáveis à formação de uma consciência ecológica individual verdadeira/genuína, que motive e oriente ações e práticas de cuidado com o meio ambiente e com seus seres (Kettner et al. 2019) – um cuidado que, lembra-nos o pensamento ameríndio, pode sempre ser praticado de formas amorosas, prazerosas e fruitivas. De modo que os psicodélicos se nos apresentam como uma possível saída, tanto a nível pessoal quanto a nível coletivo e social, para esse estado de *melancolia ambiental* (Lertzman 2015) em que nos encontramos – agentes públicos e políticos, e cidadãos – paralisados, apáticos, petrificados ante os gigantescos desafios ecológicos, ambientais e climáticos com os quais teremos inevitavelmente, mais cedo ou mais tarde, que nos confrontar (Lertzman 2015, p. xi) – é, para rememorar ainda uma vez as palavras de Descola, o “presente no qual estamos agora trancafiados” (2010, p. 26) e “que nos parece eterno” (2010, p. 26). Ou seja: considerando, como aponta o conhecimento científico atual, que à formação de uma *consciência ecológica* autêntica ou genuína é indispensável o passar por experiências/vivências que ponham o indivíduo em contato direto e imediato com as maravilhas intrínsecas à realidade natural – experiências que, no caso específico do uso de psicodélicos/alucinógenos, se dão através do que a psicóloga da narrativa de Pollan (2018) define, conforme já visto, como uma desativação ou suspensão temporária dos registros convencionais, i.e. culturais, da linguagem e da percepção humanas, e também experiências, importante destacar, que não devem ser entendidas por nós como absolutamente reduzidas à dimensão *mental* da existência, i.e. totalmente desprovidas de qualquer *corporalidade*, sob pena de incorreremos no mesmo erro cometido por Descartes quatro séculos antes de nós (cf. Damásio 1994, pp. 255-259) –, considerando tudo isso, e também à vista das associações intensivas feitas pelo pensamento ético-ecológico ameríndio, em registros culturais (estéticos, semânticos e epistemológicos) muito particulares, entre as ordens do natural e do corporal, concluímos que, para que haja efetivamente uma *consciência ecológica* autêntica, é inexoravelmente necessário que haja também, sempre e sempre, um *corpo ecológico* autêntico, que se relacione com a natureza circundante e dela participe em termos genuinamente integrativos, imersivos,

implicativos e conjugativos, o que, no caso do *eu-pessoa xamânico-alucinogênico ameríndio*, se efetua sob a forma de práticas e atos prazerosos e amorosos. Penso que essas conclusões podem contribuir para o aperfeiçoamento daquilo que o historiador Fernando Vidal e a antropóloga Nélia Dias (2016, p. 1-2) denominam como a nossa *sensibilidade ao perigo* (*endangerment sensibility*) – “a complex of knowledge, values, affects and interests characterized by a particularly acute perception that some organisms and things are ‘under threat,’ and by a purposeful responsiveness to such a predicament” (Vidal et al. 2016, p. 2) –, marcadamente na sua dimensão ecológica, propiciando o aprimoramento de conhecimentos e práticas relativos ao cuidado com a natureza.

Todas essas ideias coincidem enormemente com a noção de *eco-consciência psicodélica* (*psychedelic eco-consciousness*) desenvolvida pela psiquiatra norte-americana Julie Holland (2020, pp. 159-164), caracterizada por uma maior abertura das pessoas, após passarem por experiências psicodélicas, para se engajar, se ocupar e se preocupar com questões ecológicas (Holland 2020, p. 161), fato que se explica, segundo Holland, por causas como as seguintes:

“Many who experimented with psychedelics [...] spoke of sensing subtle energies under the influence of the plant medicine, such as visions of interconnectedness or even direct communication with plants and animals. [...] one of the well-documented effects of psychedelics is an increased sense of connection with nature.” (Holland 2020, p. 161)

E também, para além disso, “Beyond opening people up to nature and awakening their biophilia, psychedelics help people overcome the alienation that comes with increasing urbanization [...] It alerts people to the urgency of the climate crisis on a visceral level and makes them more likely to take action” (Holland 2020, pp. 161-162), e ainda, “increasingly, it [os psicodélicos] brings people into contact with the shamanic worldview.” (Holland 2020, p. 162)

É essa realidade psicodélica experienciada que leva o pensamento dos *psiconautas* (Pollan 2018, p. 169) que passam por essas experiências até conclusões no sentido de que a *consciência vivenciada* pelos seres humanos é, na verdade, e por uma via absurdamente contraintuitiva, *anterior* a todo o *universo físico* – com suas árvores, bichos e estrelas – no qual existimos e inventamos nossas sociedades e culturas (Pollan 2018, p. 40). Essas experiências psicodélicas borram e confundem, como uma névoa que a tudo obscurece (e da qual emergem, de maneira ambígua e conforme visto, relevantes e exóticos *esclarecimentos* e *tomadas de consciência* sobre o campo e as práticas da ecologia e das relações humanos-natureza), a distinção e as

fronteiras tipicamente cartesianas entre o *dentro* e o *fora*, entre o mundo *interior* da consciência e do espírito e o mundo *exterior* da natureza e dos corpos, o que se dá, processualmente, sob a forma de uma *dissolução* ou *desintegração* do ego/*self* – o que, diga-se de passagem, é também atingível por outras vias que não a psicodélica/alucinogênica, como por exemplo algumas sofisticadíssimas técnicas de *meditação*, que engendram *estados alterados de consciência* em tudo comparáveis aos *estados psicodélicos* –, tornando impossível, em termos práticos/experienciais e autênticos/genuínos, distinguir o que é *objetivamente verdadeiro* daquilo que é apenas *subjetivamente verdadeiro* (Pollan 2018, p. 41). Afinal de contas, conforme observado com perspicácia por Pollan, “What’s left to do the doubting [i.e. o questionamento sobre a distinção entre o *dentro subjetivo* e o *fora objetivo*] if not your I [i.e. o ego, o *self*]?” (Pollan 2018, p. 41)

Pois bem. A fim de concluir nossa discussão sobre as relações entre ciência psicodélica e ecologia, tomo agora, brevemente, os cachorros como objeto de reflexão, no que é simultaneamente uma retomada da velha lição lévi-straussiana de que *as espécies naturais são boas para pensar* (Lévi-Strauss 1962b, p. 94). Segundo as ideias do eminente sociólogo do trabalho italiano Domenico De Masi (De Masi et al. 1995), o cachorro representa para a humanidade, antes que tudo, uma *revolução energética* (De Masi et al. 1995, p. 20). Revolução energética ocorrida milhares de anos atrás, e que consistiu na constituição, ou talvez seja mais preciso falar na *invenção* do cachorro como uma nova fonte de energia mecânica, antes inexistente, sob a forma de exímios puxadores de trenós, de importância crucial, é dizer, vital, para realizar grandes (e também pequenos) deslocamentos geográfico-espaciais, entre outros trabalhos, durante as imensas eras glaciais atravessadas pelo planeta (De Masi et al. 1995, p. 20). Nas palavras do próprio De Masi,

“Nós atravessamos diversas grandes eras glaciais. E numa época de gelo se necessitava de alguma coisa que puxasse os trenós: o cachorro foi o primeiro motor a serviço do homem. Quando nos perguntamos por que a roda foi inventada tão tardiamente, a resposta é: porque a roda sobre o gelo não servia para nada. Foi inventada quando, uma vez derretidas as geleiras, em algumas zonas – as da Mesopotâmia –, tornou-se necessária alguma coisa que, em vez de deslizar, rodasse.” (De Masi et al. 1995, pp. 20-21)

Além disso, no que se refere às relações humanos-cachorros na antiguidade clássica, i.e. greco-romana, Sian Lewis (2017) chama a atenção para o fato de que, num contexto onde a mortalidade infantil era brutal e a expectativa de vida, drasticamente reduzida, essas relações

se revestiam de uma significação especial, desconhecida nos contextos ocidentais modernos, dada pela enorme aproximação entre as idades/períodos de vida dos seres humanos e dos cachorros (S. Lewis 2017, pp. 19-35). Conforme Cristiana Franco (2017), as evidências iconográficas nos revelam que, entre os gregos e romanos antigos, as crianças tinham como seus parceiros preferenciais e prediletos para brincadeiras os cachorros e os passarinhos (Franco 2017, p. 53). Até mesmo Santo Agostinho, segundo a rica interpretação dada por Gillian Clark (2017) a respeito das ideias desse filósofo, elaborou, em certas passagens, meditações sobre o comportamento humano, usando como ponto de apoio reflexivo justamente as relações entre os seres humanos e os cachorros (Clark 2017, pp. 148-153).

No seu *Man meets dog*, Konrad Lorenz (1949) desenvolve a ideia de que os cachorros – e o exemplo dos cachorros é extensível, em maior ou menor grau, às outras espécies do reino animal – são dotados de uma *consciência animal* (Lorenz 1949, pp. 165-173) e experimentam *emoções* similares às humanas, como remorso, infelicidade, tristeza, humildade, deferência etc., e compreendem certas noções de *proibição* e de *violação das proibições estabelecidas*, semelhantes às noções mobilizadas e manejadas pelos seres humanos para estruturar os seus códigos morais e jurídicos, além de expressarem esses sentimentos e compreensões no curso das relações que estabelecem com os seres humanos. Um cachorro entende, por exemplo, que a ele não é permitido – mas sim, pelo contrário, proibido – invadir o galinheiro mantido pelo seu tutor, matar as galinhas e comê-las, e é justamente porque entende isso que, quando assim procede, violando uma regra proibitiva estabelecida, e ato contínuo é descoberto pelo tutor, o cachorro prontamente comunica, pela linguagem corporal, o seu remorso e o seu arrependimento, na tentativa de “pedir desculpas” e de “fazer as pazes” com o tutor. (Lorenz 1949, pp. 165-173) Ideia, aliás, sustentada, conforme bem lembrado por Tim Ingold (2004, p. 209-210), pelo próprio Charles Darwin, em *The descent of man* (1871), e que estabelece um estranho diálogo com a convicção dos psiconautas que passam por experiências psicodélicas de que *a consciência humana é uma realidade anterior a todo o universo físico* (Pollan 2018, p. 40). “We must also admit that there is a much wider interval in mental power between one of the lowest fishes, as a lamprey or lancelet, and one of the higher apes, than between an ape and man; yet this immense interval is filled up by numberless gradations.” (Darwin 1871, p. 35) É curioso e interessante notar como esse pensamento ressoa, encontra eco nas ideias contemporâneas de Holland (2020), que afirma, baseada em estudos recentes, que os cachorros não apenas estabelecem conexões *afetivas* e *prazerosas* estreitas com os seres humanos (assim como os humanos, por sua vez, conectam-se íntima e afetivamente aos cachorros) e também relações de *comunicação* e *compreensão/entendimento*, mas, mais que isso, pode-se mesmo

dizer que os cachorros *amam* determinados seres humanos – o que o cientista comportamental Clive D. L. Wynne, fundador do Canine Science Collaboratory, na Arizona State University, EUA, chama (Wynne 2019, p. 131) de *capacidade para relacionamentos interespecíficos* (*capacity for interspecies relationships*). E mais, os cachorros estabelecem conosco até mesmo relações que aparentam ser práticas de *cuidado*, ou seja, relações que, por suas formas de realização biossocial, sugerem que eles estão efetivamente *cuidando dos seres humanos* (Holland 2020, pp. 164-165).

Tudo isso se aproxima infinitamente, e de maneiras por vezes mais que impressionantes, do pensamento e das práticas ético-ecológicas ameríndias analisadas alguns parágrafos acima, em que a conservação e os cuidados com a natureza são levados a efeito não apenas pelos seres humanos, mas também pelos animais, plantas, objetos, rios e espíritos – todos esses, e cada um à sua maneira, também humanos –, o que me faz pensar que talvez os psiconautas do universo psicodélico tenham, de fato, boas razões para acreditar que a consciência (ecológica) humana é, de algum modo, anterior à realidade físico-corporal experienciada pelos homens, e me faz indagar sobre os modos como o corpo ecológico se insere e integra nessa realidade e se relaciona com a consciência ecológica. E mais: me faz questionar se, assim como a consciência, o corpo ecológico dos seres humanos não é também, de alguma maneira, anterior à realidade física vivenciada por nós.

Regressemos agora, à luz dessas ideias sobre os cruzamentos e relações entre ciência psicodélica e ecologia, uma última vez ao pensamento e às práticas ético-ecológicas ameríndias. Para tanto, vejamos o que Descola (1986) nos ensina sobre a ecologia dos Achuar amazônicos:

“If the forest is a great wild garden, it is also the place of conjunction *par excellence*, in which the sexes mingle and enemies clash. These activities are not something the Achuar take lightly, and the forest is therefore neither simply a nice place for a walk nor the children’s playground. One sets out into the forest for a definite reason and with a definite goal in mind. In this space where the other and death are confronted in a privileged way, there reside beings that command respect. Like a woman, they are coaxed and wooed, like an enemy they are stalked and killed; relations with the animals of the forest demand the entire range of conciliatory and bellicose capacities in the human repertory. Together with lovemaking and warfare, hunting is the third pole of those conjunctive relations set in the forest. It resembles the first two in both the pleasures it affords and the technical and magical skills it requires.” (Descola 1986, p. 222 – itálicos do autor)

Nesse excerto de Descola (1986), as formas ameríndias de amorosidade, prazer, erotismo, sensualidade e fruição (e as formas de encantamento, magia e metafísica) que marcam as relações ecológicas entre os ameríndios e o corpo do mundo, aparecem, no caso Achuar, materializadas no espaço da floresta – um espaço *conjuntivo por excelência*, isto é, um espaço integrativo ou, para retomar ainda uma vez as palavras de Krenak (2022), um espaço imersivo, implicativo e conjugativo –, destinado às relações e práticas, a um só tempo prazerosas/fruitivas e mágicas, do amor e do sexo, e também da caça e da guerra.

Sendo assim, concluo pela importância e relevância de que a antropologia se debruce cada vez mais sobre o que chamo de *aprendizagens psicotrópicas*, a saber, os conhecimentos – sobre a *consciência humana* e a *consciência animal*, a *ética*, a *ecologia* e uma infinidade de outros temas disponíveis para a exploração antropológica – que, conforme demonstram, de um lado, a ciência psicodélica, e do outro, o pensamento ameríndio, são acessíveis através das substâncias psicotrópicas/psicodélicas/alucinogênicas encontradas na natureza. Ademais, tendo em vista as imensas aproximações e semelhanças, no campo das interpretações, significados e pré-noções, entre ciência psicodélica e pensamento ameríndio – aproximações e semelhanças que qualifico como *exóticas*, por serem absurdamente inusitadas, insuspeitadas, surpreendentes e às vezes até chocantes –, proponho um reposicionamento das noções da *exoticidade* no pensamento antropológico, por considerar, à vista de tudo quanto argumentado até aqui, que a chave interpretativa do *exótico* pode, de uma maneira muitíssimo curiosa, se revelar útil, rica, fecunda e proveitosa não para pensar as diferenças culturais, mas sim para pensar as semelhanças. Denomino essa proposição como *o exotismo das semelhanças*, cujo reverso complementar bem poderia ser formulado nos termos de uma *familiaridade das diferenças*.

2.2. A Natureza Sonhada: O Xamanismo Onírico-Psicodélico Yanomami e A Ecologia

Seguindo ainda no contexto das *aprendizagens psicotrópicas*, abordaremos agora o xamanismo onírico-psicodélico yanomami e suas relações com a ecologia, no contexto dessa cultura ameríndia específica.

Conforme nos explicam o antropólogo Bruce Albert e o xamã yanomami, membro da Academia Brasileira de Ciências e líder da luta ambiental reconhecido internacionalmente Davi Kopenawa (Albert et al. 2022), os dois principais rapés (pós psicodélicos) utilizados pelos Yanomami, especialmente em situações xamânicas, são a *yãkoana a*, produzida a partir duma resina extraída das cascas de árvores do gênero *Virola*, e a *paara a*, elaborada a partir das

sementes da espécie vegetal *Anadenanthera peregrina*. (Albert et al. 2022, p. 189) O princípio ativo desses dois pós psicodélicos é o DMT (dimetiltriptamina), que, segundo Albert e Kopenawa, possui uma estrutura química semelhante à do neurotransmissor *serotonina* – relacionado a sensações de prazer, satisfação e bem-estar – e produz efeitos alucinogênicos próximos aos efeitos deflagrados pelo LSD (Albert et al. 2022, p. 189). Albert e Kopenawa esclarecem ainda que há ao menos três tipos de resinas de *Virola* identificados e diferenciados pelos Yanomami: além da já mencionada *yãkoana a* (certamente a mais comum e de uso mais frequente e generalizado entre os Yanomami), existem também a *haare a* (conhecida por ser consideravelmente mais potente que a *yãkoana a*, havendo entre os Yanomami até mesmo relatos de mortes ocorridas após a sua ingestão, especialmente entre os mais jovens) e a *xioka a* (conhecida por ser a menos potente das três e provocar fortes irritações das vias nasais). (Albert et al. 2022, p. 190) Ademais, importa salientar que a utilização desses pós psicodélicos – um uso praticado quase que exclusivamente pelos xamãs – envolve uma série de relações (ecológicas) com outras espécies vegetais: a palmeira *horoma si* (*Iriartella setigera*), a canaflecha (*Gynerium sagittatum*) e a amêndoa da palmeira *õkora si* (*Attalea maripa*) com as quais se fabricam os tubos *horoma a*, tubos de sessenta a noventa centímetros de comprimento através dos quais os pós *yãkoana a* e *paara a* são ministrados às narinas do xamã, por um outro homem, xamã ou não; as cinzas das cascas das árvores *ama hi* (*Elizabetha leiogyne*) e *amatha hi* (*Duguetia lepidota*), empregadas, assim como as folhas secas da planta *maxara hana ki* (*Justicia pectoralis*), como aditivos destinados à potencialização dos efeitos psicodélicos dessas substâncias vegetais – aditivos cujas propriedades químicas ainda não foram totalmente compreendidas e esclarecidas pela ciência ocidental. Registre-se, também, que, para além das suas propriedades químicas potencializadoras, as folhas de *maxara hana ki* (*Justicia pectoralis*) são empregadas pelos Yanomami por suas qualidades aromáticas, haja vista que a *yãkoana a* pura possui um cheiro extremamente desagradável (Albert et al. 2022, pp. 189-191).

A respeito dos sonhos yanomami – elemento central e estruturante de toda a cultura, a cosmovisão e o xamanismo yanomami – e do modo único como esses sonhos se relacionam e entrelaçam com todo o complexo das práticas e do pensamento xamânico yanomami, são de imensa valia os seguintes esclarecimentos empreendidos pela antropóloga brasileira Hanna Limulja, em sua etnografia *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami* (Limulja 2022), partindo para tanto de relatos pessoais de Kopenawa sobre suas próprias experiências xamânico-onírico-psicodélicas:

“Enquanto os *xapiri pë* [espíritos auxiliares dos xamãs yanomami, intensamente conectados com as práticas de cura yanomami] carregam Kopenawa, seu corpo permanece deitado na rede; apenas seu *utupë* [espécie de imagem vital de que todos os seres existentes, humanos e não-humanos, são dotados, e que é um dos elementos constitutivos da pessoa, segundo as teorias yanomami da personalidade – o elemento integrante da personalidade mais importante e central nas experiências oníricas e psicodélicas] segue viagem. Ele diz que a *yãkoana* ingerida durante o dia e o sonho à noite são a forma como os xamãs aprendem. *Yãkoana* e sonho estão intimamente relacionados. O xamanismo que praticam durante o dia se faz sentir nos sonhos que avançam noite adentro. Os *xapiri pë* continuam cantando durante a noite. Eles se aproximam de seu pai [o xamã] e dizem: ‘Não adormeça! Responda, não seja preguiçoso! Senão, vamos abandoná-lo!’. É graças à *yãkoana* que os xamãs podem conhecer a imagem [*utupë*] de todos os seres. De outra forma, só seriam capazes de sonhar consigo mesmos”. (Limulja 2022, p. 38 – itálicos da autora)

Ou seja: entre os Yanomami, e de maneira especial entre os xamãs yanomami, as experiências oníricas e psicodélicas – os sonhos e as visões/voos da alma propiciadas pela *yãkoana a* –, que estão estreita e culturalmente ligadas entre si, são as formas do *aprendizado* e do *conhecimento* por excelência (Limulja 2022, p. 51), são “a sua escola” (Limulja 2022, p. 51), a sua via ou o seu modo preferencial de abordagem da *alteridade do mundo* (alteridade que é humana e também não-humana), que é a encarnação, no *corpo do mundo*, das noções do *desconhecido* e do *distante* (Limulja 2022, p. 51). É assim, nesse contato – direto e imediato – onírico-psicodélico com a realidade natural/sobrenatural circundante, que os Yanomami expandem o seu pensamento e os seus conhecimentos (Limulja 2022, p. 51), e experienciam o *utupë*/imagem vital dos outros seres – animais, plantas, pedras, rios, espíritos, deuses – que com eles coabitam essa realidade, pois “Enquanto os *napë pë* [os brancos] têm lápis e papel, os Yanomami têm seus sonhos [tanto os sonhos noturnos do sono quanto os sonhos diurnos da *yãkoana a*]”. (Limulja 2022, p. 51 – itálicos da autora) Ou, numa outra comparação mais próxima ao universo antropológico que ao universo educacional, poderíamos dizer que, assim como os antropólogos tiram as suas *notas de campo* (*fieldnotes*) e até *notas mentais* (*headnotes*) (Ottenberg 1990, pp. 144-146) sobre os seus *terrenos etnográficos*, os Yanomami estão o tempo inteiro a tirar *notas oníricas e psicodélicas* (*dreamlike and psychedelic notes*) sobre o seu *terreno existencial* – notas inscritas no tecido do *ser*, que, diria eu, são *vocábulos* mas também *desenhos*, ou, para utilizar os termos empregados pelo célebre ensaísta mexicano Octavio Paz (1956, pp. 104-119) para se referir à linguagem poética, dir-se-ia que essas notas são *palavras* e também *imagens*, ou ainda, se se preferir, dir-se-ia que essas notas são, numa só palavra,

poemas. Ideia que encontra um eco muitíssimo interessante e belo nas palavras de Kopenawa, quando este diz, por exemplo, que *Omama*, divindade que é o demiurgo yanomami, “*desenhou o primeiro sol, para nos dar luz.*” (Albert et al. 2010, p. 58 – itálicos meus) Igualmente importante, a fim de compreender os sonhos, o xamanismo onírico-psicodélico, o pensamento, as práticas e as relações ecológicas dos Yanomami, é compreender antes o mundo por eles habitado, esse *terreno existencial* onde eles nascem, se educam, trabalham, amam, caçam, guerreiam e sonham, e que pode ser vislumbrado pela apreciação, levada a efeito pela antropóloga brasileira Alcida Rita Ramos (1990), dos espaços-chave da *floresta*, da *roça* e da *aldeia*:

“A floresta, *uli a*, da qual as roças são pequenas transformações temporárias, é a base para a circunscrição territorial de uma aldeia ou grupo de aldeias. O termo *uli a* carrega, entre outras coisas, a conotação de ‘lar’, o lugar ao qual se pertence: *iba dibì uli a*, ‘a terra da minha gente’, é uma expressão corrente que deixa transparecer o conforto e aconchego do que é familiar. É interessante notar que as roças podem também ser chamadas de *uli*, o que sugere a possibilidade de limites frouxos entre o silvestre e o cultivado, ou, se quisermos, entre a natureza e a cultura.” (Ramos 1990, p. 32 – itálicos da autora)

Ademais, há no mundo yanomami, conforme as palavras de Kopenawa, uma tensão cosmológica fundamental entre o céu e a floresta (Albert et al. 2010, pp. 149-168). Na cosmologia yanomami, a floresta atual nem sempre existiu enquanto tal, tendo já um dia consistido, num passado mitológico infinitamente distante no tempo, numa espécie de céu primitivo ou de primeiro céu, relacionado aos mitos yanomami de origem do universo (Albert et al. 2010, pp. 149-151). É dizer: na perspectiva dos Yanomami, a floresta por eles habitada no presente um dia, num ontem mítico e cosmológico, também já foi céu. E é da queda ou desmoronamento desse céu primitivo, numa espécie de apocalipse ancestral e criativo, que se originou a floresta atual, onde os Yanomami vivem o seu tempo e a sua história (Albert et al. 2010, pp. 149-151). Nas palavras do próprio Kopenawa:

“As costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos. Por esse motivo chamamos a floresta *wãro patarima mosi*, o velho céu, e os xamãs também a chamam *hutukara*, que é mais um nome desse antigo nível celeste. Depois, um outro céu desceu e se fixou acima da terra, substituindo o que tinha desabado. Foi *Omama* [também chamado *maritima a*, o *sonhador* (Limulja 2022, p. 70)] que fez o projeto, como dizem os brancos. Pensou no melhor modo de torná-lo

sólido e introduziu em todo o céu varas de seu metal, que enfiou também na terra, como se fossem raízes. Por isso, este novo céu é mais sólido do que o anterior, e não vai desmanchar com tanta facilidade. Nossos xamãs mais antigos sabem tudo isso. Sempre que o céu começa a tremer e ameaça arrebentar, enviam sem demora seus *xapiri* para reforçá-lo. Sem isso, o céu já teria desabado de novo há muito tempo!

A gente do primeiro tempo não era tão sabida. Mas se esforçaram muito tentando impedir a queda do primeiro céu. Transtornados de medo, cortaram estacas frágeis demais, na madeira mole e nos troncos esburacados das árvores *tokori* e *kahu usihi*. A maior parte desses ancestrais foi esmagada ou lançada para debaixo da terra, a não ser num lugar, onde o céu se apoiou num cacauero, que vergou sob o peso mas não quebrou. Isso foi no centro de nossa floresta, onde estão as colinas que chamamos *horepë a*. Um papagaio *werehe* foi mordiscando o retalho de céu preso no cacauero e aos poucos abriu nele um buraco, por onde essas gentes do primeiro tempo conseguiram escapar. No final, saíram na floresta das costas do céu, onde continuaram vivendo. Os xamãs chamam-nos *hutu mosi horiepë theri pë*, a gente que saiu do céu. Mas esses ancestrais acabaram desaparecendo. Viraram outros e foram levados pelas águas, ou foram queimados quando a floresta toda se incendiou, há muito tempo. Isso é o que sei. Viemos à existência depois deles, e foi nossa vez de existir e aumentar. De modo que somos os fantasmas da gente que saiu do céu.” (Albert et al. 2010, p. 151 – itálicos dos autores)

E essa floresta-céu – é dizer, floresta que é uma forma de continuação do espaço celeste – é, na concepção elaborada por Albert, uma *floresta poliglota* (Albert et al. 2022, pp. 119-136), um território em que, para além das cerca de 240 línguas ameríndias ali faladas, correntemente, pelos povos indígenas amazônicos que lá estão assentados há pelo menos 11.000 anos (Albert et al. 2022, p. 119), há ainda uma infinidade de vozes animais, especialmente de pássaros, anfíbios e insetos (Albert et al. 2022, p. 121), equivalentes em tudo (sentido, comunicação, compreensão etc.) às linguagens humanas (Albert et al. 2022, p. 135), e uma série de *árvores de cantos (amoã hi ki)*: árvores sobrenaturais, criadas por *Omama* (Albert et al. 2022, pp. 128-129), que são visualizadas pelos xamãs yanomami “na forma de imensos troncos enfeitados de plúmulas de uma brancura ofuscante, cobertos de bocas vibrantes que deixam escapar uma sequência infinita de cantos harmoniosos” (Albert et al. 2022, p. 129). De maneira a configurar todo um universo biofônico natural/sobrenatural, que engendra um imenso repertório/conjunto de experiências e conhecimentos acústicos muitíssimo peculiares (Albert et al. 2022, pp. 120-121), com repercussões decisivas nas ideias, na sensibilidade e na cosmovisão dos Yanomami (Albert et al. 2022, pp. 120-121), marcadamente naquilo que diz respeito à ecologia e às drogas,

ao saber e aos sonhos, à caça e ao xamanismo. Floresta-céu que é um território, um *terreno existencial* marcado por uma ambiguidade infinita, lugar onde o familiar e o exótico se mesclam e se confundem (Ramos 1990, pp. 32-33), local, por um lado, propício a percursos/explorações fluidos e livres de maiores obstáculos e embaraços, mas por outro lado, misterioso, ameaçador, mágico e fascinante (Ramos 1990, pp. 32-33), espaço masculino por excelência onde moram espíritos mas também onde se praticam a caça e a coleta fundamentais para a continuidade da vida (Ramos 1990, p. 33), “mata que engolfa todos os sentidos” (Ramos 1990, p. 33). E os percursos/explorações realizados no espaço da floresta durante o tempo da vigília frequentemente são revisitados pelos Yanomami durante o tempo do sonho (*mari tëhë*) (cf. Limulja 2022, pp. 68-70), nos seguintes termos:

“Em geral os *utupë* [imagem/energia vital associada à agressividade e aos batimentos cardíacos (Limulja 2022, p. 62)] das pessoas comuns [i.e. das pessoas não-xamãs], os *kuapora thë pë*, permanecem [durante o tempo do sonho (*mari tëhë*)] no mesmo patamar em que vivem os Yanomami, ou seja, no *hwei mosi* [na cosmologia yanomami, o nível mundano da realidade/existência, no qual se situa a floresta concreta onde eles vivem (Limulja 2022, pp. 64-65)]. Percorrem as trilhas que já conhecem; frequentam comunidades próximas ou distantes, onde participam de festas *reahu* [grande festa/celebração mortuária realizada periodicamente entre comunidades ligadas por parentesco e afinidade, renovando seus laços por meio de trocas e da circulação de bens e pessoas (Limulja 2022, p. 125; Albert 1990, pp. 159-160)]; vão a lugares de pesca, caça, coleta de frutos etc. Mas também se deslocam por locais onde nunca estiveram antes, sejam florestas desconhecidas ou mesmo cidades como Boa Vista, Manaus e até São Paulo.

O deslocamento do *utupë* de uma pessoa por lugares que ela nunca frequentou em estado de vigília lhe permite afirmar que conhece essas paragens por ter estado lá em sonho. Esse é um aspecto fundamental do sonho yanomami: possibilita o acesso a experiências que de outra forma não aconteceriam durante a vigília. Assim, em seus sonhos, os Yanomami podem entrar em contato com parentes que estão distantes ou até mesmo com os mortos. Esse tipo de encontro não ocorre durante o dia, pois o dia é da matéria. Só à noite, quando o *utupë* se desprende do corpo, é possível entrar em contato com a imagem desses outros seres que povoam o cosmos yanomami.” (Limulja 2022, p. 65 – itálicos da autora)

De modo que a vivência dos Yanomami na floresta é dupla: os fatos e ações que transcorrem no tempo da vigília (na *natureza vivida* materialmente) produzem, numa relação de

continuidade, desdobramentos significativos no tempo do sonho, e também, pela via inversa, os fatos e ações que transcorrem no tempo do sonho (na *natureza sonhada* pelos Yanomami) continuam se desdobrando, numa lógica de complementaridade e influência, durante o tempo da vigília (Limulja 2022, pp. 69-70).

E essa vivência na floresta se dá, segundo Ramos (2008, pp. 107-109), delineando diferentes tipos de movimentos/deslocamentos histórico-geográficos “de magnitudes e consequências diversas” (Ramos 2008, p. 107) – “Alguns representam mudanças muito pequenas, outros podem ser chamados de migrações, enquanto ainda outros advêm de potentes pressões externas sobre a vida normal das comunidades.” (Ramos 2008, p. 107) Nenhum desses movimentos, entretanto, permitiria qualificar esse povo ameríndio como nômade, mas antes como um povo móvel, haja vista que toda aldeia yanomami possui uma casa comunal fixada/estável no espaço para a qual sempre se regressa, conforme salienta Ramos (2008, pp. 107-108), fundamentando-se nas ideias do geógrafo cultural William J. Smole (1976).

Mobilidade, argumento à vista de todo o exposto até aqui, que é *real*, i.e. física, corporal, mas também *onírica* e *psicodélica*, e que nos ajuda a compreender, ao menos em parte, de onde vêm os vastos conhecimentos geográficos, botânicos, ecológicos, psicotrópicos etc. dominados pelos Yanomami a respeito do terreno onde vivem. Mobilidade, outrossim, sempre liderada de um lado pelos xamãs – que, “separado[s] de seu[s] corpo[s], viaja[m] em forma de imagem através do cosmos” (Limulja 2022, p. 102) e assim expandem as fronteiras conhecidas do universo sobrenatural (a *natureza sonhada*) – e de outro pelos caçadores – que, com seus percursos/explorações solitários através da floresta física, expandem as fronteiras conhecidas do universo natural (a *natureza vivida*) (Limulja 2022, p. 102). E mais: é importante destacar que, assim como os xamãs, embora por razões diferentes, os caçadores yanomami também constituem um tipo especial de sonhadores, caracterizado pela enorme persistência/frequência com que as temáticas da floresta e da própria caça se manifestam nos seus sonhos e pelo empreendimento de uma infinita perambulação onírica no espaço-tempo da *natureza sonhada* (Limulja 2022, p. 101), características exemplificadas pelos relatos do caçador Arnaldo, recolhidos por Limulja (2022):

“Quase todos os dias ele [Arnaldo] saía para caçar e sempre voltava com alguma presa. Arnaldo me dizia que sonhava muito porque sempre ia muito longe. Também dizia que, toda vez que tinha um sonho ruim com cobra, onça ou inimigos, permanecia em sua rede.

Arnaldo vai longe em seus sonhos porque também percorre longas distâncias durante sua vida desperta; e, se conhece bem a floresta, é porque, como todo bom caçador, vive

mais tempo nela do que na casa coletiva. Dessa forma, ele aprende enquanto caça, mas também aprende enquanto sonha. Em seus sonhos, percorre os trajetos que fez durante a vigília; quando acorda, sempre está disposto a ir atrás do rastro de algum animal. Nem sempre sonha com caça, embora esse tema seja bastante frequente em seus sonhos, mas a floresta é uma constante. E, quando sonha com algum animal, não corresponde necessariamente àquele que acaba flechando no dia seguinte ao sonho. De qualquer maneira, o sonho lhe possibilita circular por lugares que estão muito presentes em sua realidade desperta. E, considerando que aquilo que sua imagem faz em sonho também lhe diz respeito, é como se estivesse sempre caçando, mesmo enquanto dorme.” (Limulja 2022, p. 101)

Pois bem. A apreciação de todos esses aspectos da cultura yanomami: o xamanismo onírico-psicodélico; os usos de pós psicodélicos (especialmente a *yãkoana a*) com propriedades químicas assemelhadas, de um lado, à serotonina e, de outro lado, ao LSD; os sonhos yanomami e seu entrelaçamento único com o pensamento e as práticas do xamanismo; a existência de uma imagem vital (*utupë*) associada à personalidade, aos impulsos, aos desejos e ao coração dos Yanomami, e também relacionada às visões/voos/viagens características das experiências oníricas e psicodélicas; a constituição, entre os Yanomami, das experiências oníricas e psicodélicas enquanto formas históricas do aprendizado, do conhecimento, da reflexão e da filosofia, por meio das quais é possível acessar, apreender e experienciar, numa situação de desprendimento do *utupë* em relação ao corpo, uma série de saberes relativos à imagem/*utupë* dos outros seres que povoam o universo natural/sobrenatural yanomami. E também as notas oníricas e psicodélicas, que são também, num certo sentido, poéticas, “redigidas” e “desenhadas” nos registros pessoais/perceptuais/culturais dos Yanomami, constituindo uma espécie de diário de campo existencial/imaginário/mental; os limites possivelmente mais frouxos entre o mundo da natureza e o mundo da cultura; a tensão cosmológica entre os domínios florestal e celeste, e a mitologia que a informa; as experiências e conhecimentos acústicos particulares/singulares dos Yanomami, adquiridos no trato – direto e imediato – vivencial-histórico com a floresta e seus seres, influenciando de maneira decisiva o seu pensamento, sua sensibilidade e sua cosmovisão; a absorção dominante que a mata fechada e espessa impõe aos sentidos, à percepção e à consciência dos Yanomami; os percursos/explorações realizados no espaço da floresta durante o tempo da vigília e persistentemente revisitados durante o tempo do sonho (*mari tēhë*), e, igualmente durante o tempo do sonho, a frequentação de lugares desconhecidos e o contato travado com pessoas e

seres conhecidos e desconhecidos, constituindo experiências/formas nativas de aprendizado e de conhecimento. E mais: a dupla vivência nas dimensões da natureza vivida e da natureza sonhada, e a continuidade/complementaridade/influência recíproca entre essas duas dimensões da existência; a mobilidade geográfica, a um só tempo, real-material e onírico-psicodélica, e guiada pelo pensamento, pelas ações e pelos sonhos dos xamãs e dos caçadores, de maneira a configurar um processo de contínua expansão das fronteiras naturais e sobrenaturais do universo conhecido; a quase onipresença, nos sonhos dos caçadores yanomami, das temáticas da floresta e da caça, e a sua interminável perambulação onírica pelo espaço-tempo da natureza sonhada, de modo que é mesmo possível afirmar que eles caçam até enquanto dormem, e o curioso paralelismo entre as distâncias, maiores ou menores, percorridas no tempo da vigília (na natureza vivida) e as distâncias percorridas no tempo do sonho (na natureza sonhada). Enfim, a apreciação de todo esse imenso repertório cultural, cosmológico e existencial me leva a concluir e doravante sustentar que as diferenças abissais – ou, se preferirmos, as diferenças radicais – entre a visão ecológica yanomami e a visão ecológica ocidental se dão não apenas no nível mais superficial da assim chamada *consciência ecológica*, mas antes, e de maneira muito mais intensa, decisiva e preponderante, se dão no nível mais profundo do que chamo de *fatores ecológicos inconscientes*, ou, mais simplesmente, o *inconsciente ecológico* (expressão, ressalte-se, aqui empregada por mim não meramente no sentido restrito da psicanálise), a saber: todos os fatores ou elementos presentes na psicologia de uma determinada cultura que, *num nível de inconsciência* – os sonhos, a poesia, a arte, os mitos, a profusão das experiências sensoriais cotidianas, a loucura, os tranSES, os estados alterados de consciência, as substâncias psicotrópicas/alucinogênicas/psicodélicas etc. –, moldam ou influenciam o pensamento, as práticas e as relações ecológicas levadas a efeito por essa cultura determinada, constituindo um certo *ângulo cultural de visão, pensamento e imaginação sobre as relações humanos-natureza* (já que, além de vista fisicamente, isto é, opticamente, a natureza é também sempre pensada e imaginada, de diferentes formas, pelos seres humanos).

E mais: as enormes diferenças culturais a separar a ecologia yanomami e a ecologia ocidental, argumento, estão centradas, igualmente, na noção ameríndia, explorada com maior detalhe no subcapítulo 2.1, de amorosidade, que se aproxima do que o psicólogo húngaro-americano Mihaly Csikszentmihalyi (2020) chama de *flow* ou *experiência autotélica* – um “processo de *envolvimento* pleno com a vida”. (Csikszentmihalyi 2020, p. 6 – itálicos meus)

“A experiência autotélica [i.e. uma atividade/experiência totalmente autorreferente ou autorreferenciada, cuja finalidade está contida em si mesma e cuja recompensa reside em

sua própria realização, e não em seus eventuais resultados, consequências e expectativas futuras e exteriores (Csikszentmihalyi 2020, p. 70], ou flow, alça o curso da vida a um diferente patamar. A alienação dá lugar ao envolvimento, a fruição substitui o tédio, o desamparo se transforma numa percepção de controle e a energia psíquica trabalha para reforçar a sensação de self, em vez de ser desperdiçada a serviço de metas extrínsecas. *Quando a experiência é intrinsecamente gratificante, a vida é justificada no presente, em vez de ficar refém de um futuro ganho hipotético.*” (Csikszentmihalyi 2020, p. 71 – itálicos meus)

“Trata-se de uma atividade contida em si mesma, feita não com a expectativa de um benefício futuro, mas porque a realização é sua própria recompensa. Investir no mercado de ações para ganhar dinheiro não é uma experiência autotélica; mas investir para provar sua capacidade de prever futuras tendências é — mesmo que o resultado em termos de rendimentos seja exatamente igual. Educar crianças para transformá-las em bons cidadãos não é autotélico, ao passo que educá-las porque se aprecia a interação com elas é. O que transparece nas duas situações é ostensivamente idêntico; a diferença é que, quando a experiência é autotélica, a pessoa presta atenção na atividade em si; quando não é, sua atenção se concentra nas consequências.” (Csikszentmihalyi 2020, p. 70)

“[...] a esmagadora maioria dos relatos de experiência ótima [i.e. experiência autotélica ou *flow*] ocorre em sequências de atividades direcionadas a metas e limitadas por regras — atividades que exigem o investimento de energia psíquica e que não poderiam ser feitas sem as habilidades apropriadas [como é o caso da caça e das atividades do xamanismo, por exemplo].” (Csikszentmihalyi 2020, p. 55)

Explico: diferente do discurso ecológico ocidental — centrado nas ideias-chave de sustentabilidade e consciência ecológica, e organizado em obediência a uma lógica econômica em que os cuidados com a natureza nunca são um fim em si mesmos, mas antes um meio (inescapável, à luz das questões ambientais e climáticas contemporâneas) para assegurar a manutenção e a otimização do pleno funcionamento das nossas relações econômicas, do nosso estilo de vida, dos nossos sistemas econômicos locais e do nosso sistema econômico global, por meio, por exemplo, da criação das chamadas energias renováveis —, o pensamento e as práticas ético-ecológicas ameríndias — centradas por sua vez em noções nativas de fruição e amorosidade — constituem uma forma de ecologia (e de filosofia ecológica) em que as relações humanos-natureza — a caça, a pesca, a coleta e o cultivo de espécies vegetais etc. — são

autotélicas. É dizer: os cuidados com a natureza são sempre um fim em si mesmos, uma finalidade e um valor éticos que se realizam, se atualizam e se esgotam nas próprias ações, práticas e técnicas de trato com o ambiente, independentemente de quaisquer preocupações e expectativas futuras e exteriores em relação aos seus efeitos, consequências e resultados, de maneira que as ecologias ameríndias permitem ser compreendidas como *experiências ecológicas autotélicas*, ou, mais simplesmente, como *flow ecológico*.

Ideias, penso eu, que podem ser úteis para repensarmos a nossa própria ecologia, em outros termos mais adequados ao nosso tempo e mais eficazes, no sentido do enfrentamento e da superação da melancolia ambiental (Lertzman 2015) que marca a contemporaneidade, assim como no sentido do enfrentamento e da superação da alienação ecológica que, conforme Holland (2020, pp. 161-162), acompanha os processos contemporâneos de crescente urbanização, e dos grandes desafios ambientais e climáticos que se nos apresentam, a toda a humanidade, em escala global e em diferentes contextos locais, na atualidade.

Além disso, no caso yanomami, para além dos atos técnicos da caça, da pesca, da coleta e do cultivo de espécies vegetais, e também dos atos xamânicos, que envolvem uma série de técnicas/habilidades de ordem sobrenatural ou mágica, penso que os preparativos, enfeites e pinturas realizados diligentemente pelas mulheres yanomami às vésperas das grandes festas *reahu* (Limulja 2022, pp. 126-127) igualmente se inserem no contexto do *inconsciente ecológico yanomami* e das *experiências ecológicas autotélicas* ou do *flow ecológico ameríndio*, por configurarem um conjunto de atividades e técnicas autorreferentes/autotélicas peculiares, direcionadas ao relacionamento com o corpo natural do mundo, inclusive com os corpos humanos, isto é, direcionadas ao estabelecimento de uma série de relações humanos-natureza.

Ressalte-se ademais brevemente, ainda no caso yanomami, um outro aspecto da cultura desse povo amazônico, que deixa entrever, por um ângulo muito rico e interessante, o caráter substantivamente ético das perspectivas ecológicas ameríndias, a saber: o fato de que, entre os Yanomami, não é dado ao caçador comer/partilhar da carne que ele próprio caçou (Limulja 2022, pp. 37; 101-102), o que tem o propósito de operar como um mecanismo cultural de controle, manutenção e preservação da generosidade, da coragem e das habilidades dos caçadores yanomami (Limulja 2022, pp. 37; 101-102) – valores sociais que são tidos em alta conta pelos Yanomami, e que, ao lado do senso de humor e do domínio da linguagem/expressão verbal – é dizer, o poder da palavra –, compõem o ideal ético da pessoa yanomami (Limulja 2022, p. 74).

Por fim, argumento, à luz de tudo quanto exposto anteriormente, que os sonhos yanomami – com suas relações complexas com o xamanismo onírico-psicodélico, a *yãkoana a*, o *utupë*,

as *notas oníricas e psicodélicas*, a floresta-céu poliglota e biofônica, as dimensões existenciais da *natureza vivida* e da *natureza sonhada*, a mobilidade geográfica real-material e onírico-psicodélica, o *inconsciente ecológico yanomami* e o *flow ecológico ameríndio* – constituem, no interior da cultura yanomami, uma manifestação e uma forma particulares da amorosidade ameríndia geral, que qualifica as ecologias desses povos americanos. É dizer: no mundo yanomami, sonhar com a natureza é também uma forma de amar genuinamente a natureza, e fruir, de maneiras prazerosas, as relações (ecológicas) com o universo natural e seus seres. E, por considerar relevante e significativo para a compreensão e a interpretação antropológica da cultura yanomami, eu me permitiria ainda, por último, acrescentar à já tão conhecida imagem dos Yanomami como *intelectuais* ou *filósofos da natureza* – imagem etnográfica forjada com tanta justiça e perspicácia pelo antropólogo Bruce Albert, como bem nos lembra Ramos (1990, p. 332) – uma segunda imagem, complementar à primeira: a imagem dos Yanomami como *poetas do mundo natural* – acréscimo que faço, à luz de toda a argumentação aqui desenvolvida, especialmente as notas oníricas e psicodélicas, que, assim como os poemas, são feitas de vocábulos/palavras que são também desenhos/imagens, e, igualmente, à luz das palavras belas, potentes e imagéticas do xamã yanomami Davi Kopenawa (cf. Albert et al. 2010; Albert et al. 2022), para dar conta, além dos aspectos racional e epistemológico do pensamento yanomami, também dos aspectos sensível e fenomenológico desse pensamento ameríndio.

3. Fundindo Horizontes Psicotrópicos: Uma Contribuição Antropológica aos Estudos Ecológicos

3.1. Economia de Mais e Persuasão de Menos: Uma Crítica Filosófico-Antropológica da Sustentabilidade

Neste terceiro capítulo, partindo de todo o ferramental conceitual-interpretativo desenvolvido nos capítulos precedentes para pensar as temáticas da ecologia e das drogas, assim como o próprio conhecimento antropológico – *as relações humanos-natureza e as relações humanos-supranatureza; o corpo ecológico; as aprendizagens psicotrópicas; o exotismo das semelhanças; as relações ético-ecológicas ameríndias; o inconsciente ecológico; o flow ecológico ameríndio e as experiências ecológicas autotélicas; as notas oníricas e psicodélicas, assim como a natureza vivida e a natureza sonhada dos Yanomami; a amorosidade ecológica ameríndia* etc. –, elaborarei, primeiro, uma crítica ao paradigma ecológico atualmente vigente/dominante nos debates ambientais internacionais, a começar pela própria Organização das Nações Unidas (ONU), e que opera como a principal diretriz epistemológica, científica e filosófica a orientar a formulação e a implementação das políticas públicas ambientais no âmbito interno dos Estados nacionais. Um paradigma ecológico fundamentalmente ocidental, erigido sobre as noções-chave de *sustentabilidade* e de *consciência ecológica*.

Elaboro, de modo argumentativo, essa crítica – que qualifico como *filosófica*, e não *científica* – com um propósito, é bom que fique claro, construtivo de superação das limitações, resistências e obstáculos encontrados pelo paradigma ecológico sustentável para atuar de maneira eficaz, no meio social geral, como uma filosofia social (i.e. compartilhada, coletiva) da ecologia, que seja capaz de persuadir efetivamente os indivíduos, grupos e instituições governamentais a se envolverem existencialmente e se engajarem social e politicamente, de modos práticos, materiais e compartilhados/cooperativos/coordenados, na resolução das complexas questões ambientais e climáticas da contemporaneidade.

Dito de outro modo: as divergências que aqui apresento em relação ao paradigma ecológico da sustentabilidade não são divergências de fundo técnico-científico. Aliás, do ponto de vista do conhecimento científico e tecnológico, a sustentabilidade não possui problema algum, tendo, bem ao contrário, significado avanços e contribuições inestimáveis, ao longo das últimas décadas, no sentido de melhor esclarecer as questões do ambiente e do clima, e de oferecer um conjunto de respostas práticas, técnicas e concretas para essas questões – reciclagem de diversos

tipos de materiais, substituição das fontes de energia não-renováveis por outras fontes de tipo renovável, medidas voltadas para o combate ao desmatamento e para o reflorestamento de áreas desmatadas etc. Minhas divergências com o pensamento ecológico sustentável são, portanto, de fundo filosófico-existencial, tomando em consideração não as dimensões científica e tecnológica da problemática da ecologia e dos cuidados com a natureza, mas sim as suas dimensões social, ética e política.

A questão que aqui procuro enfrentar e responder, ao menos em parte, é a questão do envolvimento existencial e do engajamento social e político das pessoas e coletividades, bem como dos diversos atores públicos e políticos – governos, organizações não-governamentais (ONGs), veículos de comunicação/imprensa –, na resolução das causas ambientais, climáticas e ecológicas, tais como estas se apresentam no mundo contemporâneo.

Em segundo lugar, empreendida essa crítica filosófica e antropológica da sustentabilidade – haja vista tratar-se de uma crítica informada por ideias advindas da ciência psicodélica, do pensamento ameríndio e do xamanismo yanomami –, passarei a desenvolver e expor a proposta ou, se se preferir, o esboço de um paradigma ecológico alternativo, que considero mais completo, mais abrangente e mais adequado ao enfrentamento das questões ambientais e climáticas contemporâneas, e que denomino como *o paradigma ecológico da amorosidade*. Para tanto, valho-me, de modo central, da noção hermenêutica gadameriana (Gadamer 2004) de *fusão de horizontes (fusion of horizons)*: um diálogo/deslocamento compreensivo exercido, de modo autêntico e produtivo, entre dois ou mais pontos de vista referidos a um único e mesmo objeto de interpretação e reflexão, de maneira a potencialmente transformar/enriquecer todas as perspectivas iniciais envolvidas, acrescentando-lhes novos conhecimentos, novas ideias e novos *insights* sobre o objeto interpretativo em questão, seja este um assunto ou tema de interesse comum, um evento histórico ou social, uma obra artística ou literária, ou o que quer que seja (cf. Verde 2009, pp. 85-87).

Esse novo paradigma ecológico, construído a partir das ideias da ciência psicodélica, do pensamento ameríndio e do xamanismo yanomami, num procedimento interpretativo que denomino *fusão de horizontes psicotrópicos*, é concebido como um aperfeiçoamento filosófico do paradigma sustentável, no sentido de superar as limitações e resistências filosófico-sociais encontradas contemporaneamente por este último – o paradigma ecológico da sustentabilidade –, e assim favorecer um maior e mais eficaz engajamento social e coletivo na resolução das questões ambientais, climáticas e ecológicas.

Penso que a assunção social de uma tal mudança de paradigma poderá contribuir grandemente para o desenvolvimento de um fator social fundamental, e a meu ver decisivo,

para um enfrentamento adequado, responsável e consequente dos complexos desafios ambientais e climáticos que caracterizam a contemporaneidade, qual seja: alguma forma de *reencantamento* da nossa visão ecológica, já tão *desencantada*, na acepção weberiana do *desencantamento do mundo* (cf. Weber 2011, pp. 12-36), porque quase absolutamente científica e, por isso mesmo, desprovida de um qualquer sentido ou significação que seja, de algum modo, transcendente do mundo lógico-matemático da pura técnica racional.

Considero que esse processo de *desencantamento* progressivo do nosso pensamento ecológico, desencadeado pela predominância/preponderância imposta pelo moderno conhecimento científico, está na origem da melancolia ambiental (Lertzman 2015) e da alienação ecológica (Holland 2020, pp. 161-162) que atravessam o mundo contemporâneo, assim como está na origem dos sentimentos de medo, ansiedade, horror, maldição/condenação existencial inescapável e pessimismo em relação ao futuro ambiental-climático do planeta, disseminados contemporaneamente entre as pessoas em todo o mundo, e que atingem e afetam os mais jovens de uma maneira mais intensa e socialmente significativa (cf. Ritchie 2024, p. 9).

Nas palavras do próprio Weber (2011),

“Qual é, afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela divisavam o caminho que conduz ao ‘ser verdadeiro’, à ‘verdadeira arte’, à ‘verdadeira natureza’, ao ‘verdadeiro Deus’, à ‘verdadeira felicidade’? Tolstói dá a essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo: ela [a ciência] não tem sentido, pois que não possibilita responder à indagação que realmente nos importa – ‘Que devemos fazer? Como devemos viver?’ De fato, é incontestável que resposta a essas questões não nos é tornada acessível pela ciência.” (Weber 2011, p. 24)

E o sociólogo brasileiro Antônio Flávio Pierucci (2003), intérprete da obra de Weber, esclarece:

“Uma vez que o que a ciência visa com sua racionalidade formal referente a fins [*Zweckrationalität*] é o domínio técnico do mundo natural pela tecnologia, opondo com isso aguerrida aversão e resistência à expansão, no cotidiano, da racionalidade substantiva com relação a valores [*Wertrationalität*], perde seu chão a pertinência mesma da questão do sentido, pois dele, no fim das contas, a ciência que preza seu nome não tem mesmo nada a dizer – *y compris* o sentido dela própria. Ela que pretende tudo calcular, prever e dominar, não é capaz de definir nenhum valor, sequer mesmo de dizer se vale a pena ser cientista e dedicar a vida à pesquisa.” (Pierucci 2003, p. 152 – itálicos do autor)

Esse reencantamento do nosso pensamento ecológico – que considero de grande relevância para que alcancemos um maior e mais eficiente envolvimento das pessoas nas causas ambientais e climáticas e, por conseguinte, para que cheguemos a uma resolução material tempestiva (é dizer, a uma solução prática em tempo hábil) das questões do ambiente e do clima –, esse reencantamento ecológico não deverá se dar, penso eu, por via de uma qualquer forma de retorno ou retomada do pensamento mágico/metafísico propriamente dito, hipótese que parece demasiado inverossímil, mas antes poderá se dar por via da criação de novas formas de um pensamento poético, onírico, psicodélico – informado, de modo especial, pelas ideias do pensamento ameríndio, do xamanismo yanomami e da ciência psicodélica. De maneira a reforçar ou ressaltar em nós, nas nossas sociedades e culturas, especialmente por meio de um outro e renovado tipo de educação ecológica e ambiental das nossas crianças e jovens, a atuação do que chamo de *green mind* ou *consciência verde*: uma interpretação ampliativa do conceito de *blue mind* desenvolvido pelo biólogo Wallace J. Nichols (2014, p. 6) – conceito já referido anteriormente, no subcapítulo 2.1 da presente dissertação –, de modo a alcançar não apenas as experiências mentais, sensoriais/corporais e fenomenológicas de paz existencial/consciente, unidade/integração/imersão/conjugação/implicação com o todo da natureza, prazer e felicidade suscitadas na consciência humana pelo simples contato com as águas dos mares, dos rios, dos lagos, das chuvas etc., mas também as experiências similares ou, de algum modo, relacionadas deflagradas pelo contato direto e imediato com as paisagens, as árvores, os pássaros, os animais e todos os demais entes que constituem o universo natural.

Essas ideias – acerca da assunção social de um novo paradigma ecológico da amorosidade, do necessário reencantamento da nossa visão ecológica e de uma atuação existencial e cultural da nossa *green mind/consciência verde* que se configure como mais intensa, aguda, sólida e consistente do que a sua realidade/estado atual – estabelecem ainda um diálogo interessante e potencialmente fecundo em conhecimentos e compreensão com o pensamento do antropólogo francês André Leroi-Gourhan, quando este põe em evidência o que ele próprio denomina “the dichotomy between the material and the moral” (Leroi-Gourhan 1993, p. 229) ou, por outros termos,

“The theme of ‘man outstripped by his techniques’ [which] emphasizes the disparity between the evolution of technology and that of society’s moral apparatus: In the course of thousands of years, we have acquired the technical means that have helped us to achieve an individually balanced mastery over the material environment, yet at the same time we

continue in a disordered manner to employ a major part of those means in satisfying our predatory tendencies which hark back to times when humans were fighting the rhinoceros. This apparent inability to constitute a ‘lived’ moral behavior on the level of our technical behavior has nothing abnormal or particularly distressing about it. It has, we hope, been demonstrated clearly enough that human evolution did not begin with the brain but with the feet, and that higher human qualities were able to emerge only in so far as the basis for their emergence had been constituted much earlier. For thousands of years individuals have had access to concepts of moral equilibrium quite as advanced as those achieved in technology. Societies have enshrined these concepts in their great moral and religious laws, but the genetic behavior of the mass of individuals who constitute society has not been freed from its fundamental constraints, which remain essentially predatory. Must we then conclude that tens of thousands of years must pass before a human brain more developed than that of *Homo sapiens* puts into effect the contents of moral memory? That is far from obvious; on the contrary, we believe that progress in this field, although strongly hampered by our incomplete liberation from biological constraints, nevertheless benefits from the means offered by technology for the collective arousal of our consciousness. The means of channeling and orienting our species-determined aggressivity may come from a clear perception of biological laws. Its total disappearance would probably mean the end of the human species, but conscious control of the link between thought and our physiological apparatus offers an optimistic prospect of the future.” (Leroi-Gourhan 1993, pp. 229-230 – itálicos do autor)

O aperfeiçoamento ou a sofisticação filosófica que aqui proponho para fazer avançar o paradigma ecológico da sustentabilidade em direção a uma noção mais funda e abrangente de *amorosidade* nas relações com a natureza, que engendre novas práticas ecológico-sociais, assim como uma nova perspectiva ecológico-cultural – é dizer, um renovado *ângulo cultural de visão, pensamento e imaginação sobre as relações humanos-natureza*, decorrente de transformações de ordem existencial, educacional, cultural e social, especialmente nos âmbitos do *inconsciente ecológico* e do *corpo ecológico* – e, outrossim, uma nova postura/atitude existencial (individual e coletiva) frente às questões ecológicas, ambientais e climáticas – enriquecida pela *fusão (hermenêutica) de horizontes psicotrópicos* entre as ideias da ciência psicodélica, do pensamento ameríndio e do xamanismo yanomami –, enfim, todo esse aperfeiçoamento/sofisticação filosófica por mim proposto permite ser lido e pensado dentro do quadro conceitual-compreensivo elaborado por Leroi-Gourhan, como um esforço de superação ao menos parcial, no campo ecológico, da dicotomia existente entre, de um lado, a dimensão

material/científica/tecnológica da vida social e, do outro lado, a sua dimensão moral/ética/filosófica (cf. Leroi-Gourhan 1993, p. 229). Um esforço tendente a suprimir, ou pelo menos abrandar, na esfera ecológica, o enorme intervalo compreensivo e prático que separa – e por vezes até mesmo opõe –, historicamente, o aparato tecnológico-científico e o aparato moral-filosófico das culturas e sociedades humanas (cf. Leroi-Gourhan 1993, pp. 229-230), propiciando potencialmente alguma outra espécie de integração material e existencial mais harmoniosa, criativa e autêntica/genuína entre homem e natureza, e quem sabe criando as condições para uma existência global humana – e também não-humana – mais saudável, equilibrada, consciente e prazerosa.

Feitos esses primeiros esclarecimentos, procedamos agora, antes de adentrar o terreno da crítica propriamente dita, a uma breve explicação a respeito do paradigma ecológico atualmente vigente, a saber, o paradigma ecológico da sustentabilidade.

Conforme nos lembra a cientista de dados especializada em ecologia e meio ambiente Hannah Ritchie (2024, p. 25), a definição clássica de sustentabilidade foi consagrada pelo programa ambiental da ONU em seu conhecido relatório de 1987, e estabelece uma visão dual de sustentabilidade.

Segundo essa perspectiva, o assim chamado desenvolvimento sustentável se constituiria a partir da junção ou da cooperação entre dois elementos distintos: 1) um elemento presente, que se configura como a finalidade ou o ideal de, por meio das nossas relações com a natureza, criarmos as condições necessárias para que as pessoas tenham uma vida boa e saudável (ecologicamente e socialmente) no aqui e no agora; e 2) um elemento futuro, que se apresenta como a finalidade ou o ideal prospectivo de, com as nossas práticas ecológicas atuais, assegurarmos as possibilidades de uma vida igualmente boa e saudável (ecologicamente e socialmente) para as gerações futuras, nos furtando de produzir quaisquer impactos e danos ambientais que sejam capazes de pôr em risco essas possibilidades futuras (Ritchie 2024, p. 25).

Um aspecto que me parece importante pôr em destaque logo de início, na linha da argumentação desenvolvida pelo jornalista e escritor britânico Mark Lynas (2020) a respeito das relações entre tecnologia e sustentabilidade, é a constatação de que não existe necessariamente uma relação direta, imediata e automática entre o aprimoramento social de uma e o aprimoramento social da outra (Lynas 2020, pp. 243-244). Quer dizer, não existe nenhuma relação necessária de causa e efeito entre o aperfeiçoamento científico-tecnológico das sociedades e o seu aperfeiçoamento ecológico-sustentável (Lynas 2020, pp. 243-244), visão que estabelece uma interessante relação de correspondência com a ideia de dicotomia

material/tecnológico *versus* moral/filosófico desenvolvida por Leroi-Gourhan (1993, pp. 229-230).

Conforme Lynas,

“One point to note is that technological improvements do not necessarily make human society more sustainable. Consider the shale oil and gas revolution, which has in less than a decade transformed the United States from a declining energy producer back into the world’s largest extractor of fossil fuels, overtaking even the oil behemoth Saudi Arabia. In 2011 no one saw this coming, energy modellers included. Indeed, just a few years earlier, ‘peak oil’ was all the rage, and fossil fuels were supposed to be running out. Coal is admittedly declining in both the US and Europe, but continues to increase in China, India, Indonesia and many other large developing countries, and may well do so for years or even decades to come.” (Lynas 2020, pp. 243-244)

Pois bem. O cientista político Leslie Paul Thiele (2016) assinala que, desde o seu aparecimento menos de quatro décadas atrás, o conceito de sustentabilidade produziu, a nível global, um impacto cultural de grande significação, influenciando muitas e variadas esferas da vida cultural dos povos – esferas que vão desde a política e a economia até a ciência e o direito, das mudanças individuais de estilo de vida às transformações no campo dos negócios e das empresas, das inovações na arquitetura e no *design* à criação de novos partidos políticos, da legislação nos âmbitos municipal, estadual e nacional à elaboração de uma série de protocolos, acordos e tratados internacionais, entre muitas outras pequenas e grandes influências (Thiele 2016, p. 1). De maneira a configurar toda uma nova forma histórica de pensar/refletir socialmente sobre as questões da ecologia e do ambiente, que é também uma nova forma histórica de praticar e vivenciar culturalmente a ecologia, e que aqui denomino como o paradigma ecológico da sustentabilidade.

Thiele (2016) chama ainda a atenção para a importância de compreender a sustentabilidade a partir de três dimensões principais: 1) a dimensão ética, haja vista que todo o pensamento sustentável se fundamenta num conjunto de deveres, obrigações e responsabilidades morais, que devem ser observados/cumpridos pelos indivíduos, pelas empresas e organizações da sociedade civil, assim como pelo próprio Estado e suas instituições governamentais; 2) a dimensão ideológica, uma vez que a sustentabilidade constitui, articula e mobiliza toda uma rede coerente de crenças e valores sociais, que instauram uma certa visão de mundo, um certo ideal de organização social, política e econômica da vida coletiva; e 3) a dimensão científica,

pois o que caracteriza a sustentabilidade e a distingue das outras formas de pensamento ecológico pretéritas ou contemporâneas é o seu gigantesco aporte científico e tecnológico direcionado especificamente (e mais do que isso, direcionado especializadamente) para a exploração e a investigação teórica e empírica/experimental, assim como para a resolução prática/técnica/tecnológica das questões da ecologia, algo totalmente sem paralelos ou precedentes na história das culturas humanas e das civilizações (cf. Thiele 2016, pp. 1-2).

Kent E. Portney (2015), outro cientista político que se dedicou aos estudos sobre a sustentabilidade, destaca que o elemento-chave, o núcleo significativo do conceito de sustentabilidade é uma abordagem ou um enfoque voltado especialmente para a situação *biofísica* do ambiente *planetário*, por referência às questões do uso/emprego/desperdício e do exaurimento/esgotamento/poluição dos recursos da natureza, tais como estas questões se manifestam no mundo contemporâneo (Portney 2015, p. 4).

Segundo Portney,

“It [a sustentabilidade] is not the same as environmental protection. It is not the same as conservation or preservation of natural resources, although some have argued that this is where the roots of sustainability can be found [...] *It is more about finding some sort of steady state so that Earth or some piece of it can support the human population and economic growth without ultimately threatening the health of humans, animals, and plants.*” (Portney 2015, p. 4 – itálicos meus)

A ideia fundamental do paradigma ecológico da sustentabilidade é a de que os recursos naturais à disposição dos seres humanos não são inesgotáveis ou infinitos (Portney 2015, p. 4). Por sua própria natureza, eles possuem uma limitação objetiva para serem utilizados, que não permite sejam realisticamente explorados, gastos, poluídos e impactados de maneira indefinida (Portney 2015, p. 4). E mais: não somente os recursos naturais acabam, se esgotam, como a sua exploração excessiva e desenfreada tem o potencial de prejudicar gravemente, e até inviabilizar completamente, a saúde e a vida dos seres humanos, dos animais e das plantas, seja na totalidade do planeta ou em porções significativas deste (Portney 2015, pp. 4-5). Conforme esclarece Thiele, numa formulação verbal-conceitual de poucas e expressivas palavras, “To be sustainable is to avoid collapse.” (Thiele 2016, p. 2)

Além disso, é importante notar que uma das principais diferenças a separar as perspectivas ecológicas anteriores (tradicionalmente baseadas em ideias de simples proteção e conservação ambientais) da perspectiva ecológica sustentável, reside no fato de que, enquanto as primeiras

são *particularistas*, isto é, objetivam tratar *a posteriori* os danos e ameaças de danos ambientais que se manifestam na natureza, considerados de maneira específica, isolada e localizada, já a última (a sustentabilidade), por sua vez, se configura como uma perspectiva *holista*, isto é, busca abordar e investigar as questões ambientais e climáticas não apenas *a posteriori*, mas também *a priori*, procurando focalizar, de um modo sistêmico e proativo, um conjunto muito mais amplo de processos dinâmicos que se inter-relacionam no longo prazo – processos biológicos, sociais, econômicos, geográficos, geológicos, ecossistêmicos, atmosféricos etc. (cf. Portney 2015, p. 5)

Os antropólogos Marc Brightman e Jerome Lewis (2017) põem em destaque o problemático caráter *universalizante* do discurso ecológico da sustentabilidade, decorrente do seu entrelaçamento epistemológico, desde as origens, com noções ocidentais de desenvolvimento econômico e de progresso (Brightman et al. 2017, p. 5). Esse entrelaçamento epistemológico original gera uma série de equívocos, tensões e contradições, quando da aplicação prática das ideias gerais da sustentabilidade em diferentes contextos locais, com suas peculiaridades sociais, políticas, econômicas e culturais (Brightman et al. 2017, p. 5), e, entre outros desdobramentos negativos, faz que

“the Sustainable Development Goals [da ONU] aim at a convergence between economic development, social equity and environmental protection, and these goals are reformulated as a series of measurable and verifiable indicators, some of which are in contradiction with each other. For instance, the goal of ‘eliminating poverty’ (SDG 1) is in tension with the dominant approaches towards ‘protecting terrestrial ecosystems’ (SDG 15). This tension often produces contradictions between conservation and development aims.” (Brightman et al. 2017, p. 5)

São contradições como essas que fazem com que os debates em torno da noção de desenvolvimento sustentável sejam caracterizados por disputas interpretativas polarizadas, em linhas gerais, por, de um lado, *tecnicistas* que consideram que as questões ambientais e climáticas devem, sempre e sempre, ser solucionadas de maneira estritamente técnica (i.e. científica e tecnológica), relegando a um segundo plano os aspectos sociais e culturais correlacionados a essas questões, e, do outro lado, *humanistas* que priorizam as dimensões ética e política dessas questões ambientais e climáticas, favorecendo a elaboração teórico-conceitual, assim como a implementação prática/concreta daquelas soluções, medidas e políticas públicas ecológico-sustentáveis que sejam mais consentâneas com o bem-estar social e a dignidade dos

seres humanos, dessa maneira rechaçando qualquer forma de aplicação de um tecnicismo ou cientificismo puro e insensível às especificidades da vida social e cultural dos seres humanos (Brightman et al. 2017, p. 5).

Ademais, conforme faz notar o geógrafo William M. Adams (2017, pp. 111-118), o paradigma ecológico da sustentabilidade, com seus pilares epistemológicos eminentemente econômicos e científicos, engendrou toda uma complexa estrutura de governança global da ecologia – composta por governos nacionais, empresas transnacionais, grandes ONGs ambientais com atuação internacional, a própria ONU, polos importantes e grandes centros da produção do conhecimento científico global, entre outros agentes políticos –, que põe em movimento/atuação um modelo ecológico global por ele denominado como *conservation from above*. A marca desse modelo ecológico global é a fundamentação absoluta em evidências científicas (Adams 2017, pp. 117-118), “an approach to science-based policy-making which copies the approach used in medicine”. (Adams 2017, p. 118)

No entanto, segundo Adams,

“Evidence-Based Conservation’s framing of conservation in the language of medicine reveals a simplistic understanding of policy, involving a linear pathway from evidence to decisions and an associated narrow understanding of conservation action as a series of discrete ‘interventions’. It privileges formal scientific evidence over other forms of knowledge, such as that of local people, who are not scientifically trained, and whose experience is not captured in formal literature. An ‘evidence-based’ approach strengthens the centralisation of power to make (and hence implement) plans in the hands of experts and those people working in formal conservation organisations. Even where the value of indigenous and local knowledge to inform conservation decisions is recognised (e.g. to extend short runs of formal scientific data), the emphasis is on testing and translation into a form that can be incorporated into scientific planning processes”. (Adams 2017, p. 118)

A antropóloga norueguesa Signe Howell (2017), por sua vez, desenvolve uma rica, sofisticada e muitíssimo pertinente e necessária argumentação em defesa da incorporação de conhecimentos, ideias, conceitos e interpretações advindos de culturas não-ocidentais, especialmente as culturas de sociedades humanas de pequena escala compostas por caçadores-coletores, pequenos agricultores, pastores, pescadores etc., de maneira a enriquecer o repertório cultural do nosso pensamento e das nossas práticas ecológico-sustentáveis – e buscamos aplicar adequadamente, conforme as especificidades socioculturais e ambientais/naturais de cada caso, esse renovado e enriquecido repertório cultural-ecológico em diferentes contextos

locais –, e também de maneira a ampliar os nossos horizontes compreensivos, epistemológicos, conceituais e filosóficos em relação aos temas da ecologia, do ambiente e do clima (Howell 2017, pp. 138-141). A presente dissertação, diga-se de passagem, busca, a seu modo, se somar a essa argumentação e contribuir significativamente para o desenvolvimento dessa linha reflexivo-argumentativa, amparando-se, nesse propósito, na perspectiva hermenêutica gadameriana e sua noção central de *fusão de horizontes* (Gadamer 2004).

Howell (2017, pp. 140-141), registre-se, elabora essa proposição sem jamais perder de vista as enormes dificuldades e desafios – ontológicos, epistemológicos, interpretativos etc. – nela implicados, ou por ela acarretados.

Conforme os termos estabelecidos pela própria autora,

“As regards applying local ideology and practices in establishing particular environmental projects locally, I would argue that such knowledge could and should be used. That this has hardly been successfully achieved does not mean that it is impossible.

Despite the recent claims of some, we do not live in radically incommensurable worlds.

But it requires genuine interest and sensitivity on part of the outsiders, as well as willingness to render complexity comprehensible on part of the anthropologists. Policy makers and implementers need to take on board the fact that ‘culture’ is not superficial. [...]

Animistic and totemic modes of thought [...] are grounded in their own realities. Despite the recent fashion for various post-humanist theoretical positions, to generalize from ontologies such as those of the Lio and Chewong [duas sociedades de pequena escala do sudeste asiático estudadas por Howell] is full of epistemological, not to mention methodological, challenges. As anthropologists, we can try to elicit the premises for alien metaphysics and render them probable. That is what we are good at. In itself, that is a political act as it questions our own assumptions [...] I fear that post-humanist approaches are not going to help, in the current ecological crisis. It remains an undisputed fact that human behavior is the major cause of global warming; not practices by trees, mushrooms, rivers or whatever. In light of this, it does not seem in any way useful to drop human exceptionalism, or insist on incommensurability of human worlds in the search for remedial practices for the survival of the globe.” (Howell 2017, pp. 140-141)

Por último, a fim de encerrar essa explicação sintética a respeito do paradigma ecológico da sustentabilidade, para que possamos apresentar as bases da nossa crítica filosófico-antropológica ao pensamento sustentável, parece-me útil e proveitoso colocar em evidência a reflexão desenvolvida pelos antropólogos Joshua Lockyer e James R. Veteto (2013) acerca do

caráter, em última análise, *utópico* do conceito de sustentabilidade (Lockyer et al. 2013, pp. 1-3).

De acordo com o pensamento desses autores, as imensas crises sociais e ecológico-ambientais que são a marca, o estigma do mundo contemporâneo, revestem, elas próprias, o momento histórico atual/presente com uma atmosfera intelectual e sensível da ordem do utópico (Lockyer et al. 2013, p. 1).

Pois essas crises de escala global – como, por exemplo, a assim chamada crise migratória, bem como a própria crise ambiental-climática –, com uma miríade de desdobramentos nos diferentes contextos locais, exigem de nós a formulação de respostas criativas e imaginativas, numa busca constante por alternativas viáveis ao nosso modo atual de existir social e ecologicamente. Busca na qual a antropologia pode desempenhar um papel relevante e produzir uma contribuição significativa, tanto pela via etnográfica quanto pela via teórica (Lockyer et al. 2013, p. 1), haja vista que “at its best, anthropology has always been about exploring real possibilities for a more just and sustainable world” (Lockyer et al. 2013, p. 1), e mais: “anthropology has a long and perhaps underutilized tradition in providing solutions to socioenvironmental problems.” (Lockyer et al. 2013, p. 2)

Para Lockyer e Veteto,

“The widely promoted concept of sustainability is ultimately utopian in nature; it is the good state that we must strive for but may not actually exist except in theory. Despite our best efforts, we do not know exactly what a sustainable society looks like. This has been the paradox of utopianism since Sir Thomas More [...] coined the term ‘utopia’ in 1516, and it is the paradox of sustainability today.” (Lockyer et al. 2013, p. 1)

Pois bem. Minha crítica ao paradigma ecológico da sustentabilidade se subdivide em duas frentes.

De um lado, critico o pensamento ecológico sustentável pela sua patente ineficácia/inadequação persuasiva para atuar, com efetividade social, política e cultural, no terreno mais amplo e geral da vida social/coletiva, é dizer, pela enorme dificuldade encontrada pelo pensamento sustentável, a despeito da sua cientificidade quase absoluta – e, em realidade, conforme argumento, em função mesmo dessa cientificidade e do *desencantamento do mundo* (cf. Weber 2011, pp. 12-36) por ela acarretado –, para operar, de maneira eficiente, como uma filosofia social da ecologia, de modo a convencer e persuadir – e, mais que isso, dadas a gravidade e a urgência das questões ambientais e climáticas contemporâneas, até mesmo

conquistar, atrair e seduzir – as pessoas e os cidadãos comuns, e também os diferentes grupos sociais e instituições governamentais, no sentido de se envolverem existencialmente e, como consequência, se engajarem social e politicamente no avanço das causas ecológicas e na construção de soluções viáveis para as questões e os desafios do ambiente e do clima.

Explico: embora tenha, desde o seu surgimento, provado ser altamente persuasivo nos termos e no campo propriamente (e especificamente) científicos, o pensamento sustentável vem arrostando enormes dificuldades, resistências e obstáculos para transitar, de modo fluido e eficiente, nos meios social e político, e aí se firmar/fixar como um discurso e uma prática ecológicas eficazes e partilhados, de maneira consistente, enraizada e autêntica, pela coletividade.

É que, a despeito de a sustentabilidade haver produzido, em escala global e nos diferentes contextos locais, conforme bem assinalado por Thiele (2016, p. 1), uma série de influências culturais que vão da engenharia à agricultura e das instituições educacionais às organizações da sociedade civil (Thiele 2016, p. 1), acontece, sustento, que o grau de envolvimento existencial gerado nos indivíduos pelo pensamento ecológico sustentável é, infelizmente, muito baixo e superficial, conduzindo outrossim a níveis igualmente baixos, superficiais e, à luz das questões ambientais e climáticas contemporâneas, níveis totalmente insuficientes de engajamento social e político nas causas e questões ecológicas, ambientais e climáticas. Realidade que, penso eu, está íntima e estreitamente relacionada com o caráter de *desencantamento do mundo* (cf. Weber 2011, pp. 12-36) da nossa visão ecológica sustentável-científica, e com a melancolia ambiental (Lertzman 2015), a alienação ecológica (Holland 2020, pp. 161-162) e os sentimentos negativos de pessimismo, ansiedade e medo em relação ao futuro ambiental-climático do planeta (cf. Ritchie 2024, p. 9) decorrentes dessa visão ecológica quase que absolutamente *desencantada* (cf. Weber 2011, pp. 12-36), assim como está íntima e estreitamente relacionada com os modos e vias pelos quais o pensamento sustentável se relaciona e interage não apenas com a *consciência ecológica* dos indivíduos, mas também com a *green mind/consciência verde*, com o *inconsciente ecológico* e com o *corpo ecológico* dos indivíduos.

Além disso, do outro lado, busco produzir uma contribuição própria no sentido de me somar, de certa maneira, à já estabelecida corrente de pensamento que, tanto na antropologia como em outras áreas do conhecimento, critica, por diferentes ângulos e abordagens, o excessivo peso e enfoque dado pela perspectiva ecológica sustentável à dimensão econômica da vida social, relegando a uma posição e a um valor secundários outras dimensões significativas/relevantes/influentes no que respeita às práticas, políticas e filosofias ecológicas, assim como no que respeita ao território mais amplo e geral das relações humanos-natureza, a

começar pelas dimensões existencial e cultural da vida socioambiental. Peso/enfoque excessivo dado à economia, que está presente tanto nos aspectos teórico, conceitual, epistemológico, investigativo, reflexivo e argumentativo do pensamento ecológico sustentável, como está presente, também, e de modo especial, nas ações e decisões ecológico-sustentáveis adotadas, em diferentes esferas sociais (da esfera político-institucional às esferas empresarial/negocial e educacional), como respostas práticas/materiais às questões e aos desafios contemporâneos da ecologia, do ambiente e do clima (cf. Cock 2011; Cock 2014; Holleman 2018; Brightman et al. 2017; Hayden 2014; Eriksen 2022).

Nos termos estabelecidos pela socióloga Jacklyn Cock,

“The sustainability discourse has been appropriated by neo-liberal capitalism. It is driving a key feature of capital’s response to the ecological crisis: the commodification of nature. This involves the transformation of nature and all social relations into economic relations, subordinated to the logic of the market and the imperatives of profit. The immediate outcome is the deepening of both social and environmental injustice.” (Cock 2011, p. 45)

E mais: “The current emphasis [do paradigma ecológico da sustentabilidade e do pensamento ecológico sustentável] is on how sustainability can increase profitability or, in the sanitized language of capital, ‘can add value to a company’.” (Cock 2011, p. 46)

É a essa mesma realidade econômico-ecológica que se refere o cientista político Anders Hayden (2014), com uma outra abordagem teórica e conceitual, quando este descreve e caracteriza o que ele próprio define como *o paradigma da modernização ecológica* (Hayden 2014, pp. 4-5) – uma noção, registre-se, em larga medida equivalente/coincidente com o que aqui, nesta dissertação, denomino como *o paradigma ecológico da sustentabilidade*.

Conforme a visão de Hayden,

“As a political project, EM [ecological modernization] aims to decouple economic growth from resource ‘throughput’ (material and energy inputs and pollution outputs). It relies primarily on improved eco-efficiency and lower-impact technologies, most often backed by market-oriented policies. Rejecting a growth-versus-environment conflict, EM [ecological modernization] emphasizes ‘win-win’ opportunity. It sees investment in low-carbon energy as a source of GDP [Gross Domestic Product] growth, profits, and jobs [...] Strong climate action is also perceived as a source of competitive advantage, as those who move first to develop low-carbon technology can capture the expanding global market for

emissions-reducing solutions. [...] As the world faced its worst economic crisis since the 1930s and concern grew that climate tipping points were near, EM [ecological modernization] talk of a ‘Green New Deal’ spread. [...] Meanwhile, ‘green growth’ was the core concept behind the Rio+20 Conference on Sustainable Development in 2012.

Ecological modernization [EM] is a reform project that aims to reconcile ecological concern with faith in economic growth. [...] Given the centrality of growth to the worldview of modern societies, not to mention the workings of capitalism (or at least any variation of capitalism known so far), it is no surprise that government, business, and other mainstream actors favour pro-growth, EM [ecological modernization] responses to climate change [...]” (Hayden 2014, pp. 4-5)

E o antropólogo Thomas Hylland Eriksen, por sua vez, ressalta:

“The global problems of ecological sustainability are directly linked to modernity, capitalism, industrialism and the ideology of growth and progress. Nonmodern societies were not necessarily ecologically sustainable, and they often transformed local ecologies to their own benefit, but they did not undermine the conditions for human life in ways even remotely resembling the scale and velocity witnessed today. People whose lives are not dominated by state and market forces even today represent alternatives to the ideologies and practices of global capitalism.” (Eriksen 2022, p. 4)

Pois bem. No que diz respeito especificamente à ineficácia persuasiva do pensamento ecológico sustentável no terreno social geral, e à sua inadequação para operar, efetivamente, como uma filosofia social da ecologia, cumpre pôr em destaque, antes de mais nada, aquele que, na visão de Ritchie (2024) – visão à qual aqui me associo –, talvez seja o principal problema e o principal erro/equívoco sociocultural dessa forma histórica de pensamento ecológico, a saber: o seu caráter eminentemente ou intensivamente – para não falar radicalmente ou tragicamente – pessimista (Ritchie 2024, pp. 9-18).

Um pessimismo que não se restringe às vias e formas pelas quais os discursos ecológico-sustentáveis (discursos políticos, jornalísticos/midiáticos, econômicos, acadêmicos, educacionais etc.) atingem e afetam o público geral das pessoas e cidadãos comuns – uma afetação existencial, intelectual e sensível-emocional, mas também sociocultural, ética e política, e que se dá, sustento, especial e marcadamente, nos âmbitos da *green mind/consciência verde*, do *inconsciente ecológico* e do *corpo ecológico* dos indivíduos –, mas antes, e bem ao contrário, um pessimismo que se origina no seio da própria comunidade internacional de

cientistas e especialistas, pela própria maneira como as abordagens científicas e especializadas – abordagens, conforme aqui argumento, extremamente *desencantadas* (cf. Weber 2011, pp. 12-36) – geralmente tratam as intrincadas questões ecológicas e os complexos desafios ambientais e climáticos que caracterizam o mundo contemporâneo (Ritchie 2024, pp. 9-18).

Nesse sentido, valioso e esclarecedor o relato pessoal-biográfico empreendido pela própria Ritchie, uma cientista de dados, resalte-se, especializada em ecologia e meio ambiente, e reconhecida internacionalmente:

“I spend most of my time thinking about the world’s environmental problems. It’s my job and my passion, but I nearly gave up on it.

In 2010 I started my degree in Environmental Geoscience at the University of Edinburgh. I showed up as a fresh-faced 16-year-old, ready to learn how we were going to fix some of the world’s biggest challenges. Four years later, I left with no solutions. Instead, I felt the deadweight of endless unsolvable problems. Each day at Edinburgh was a constant reminder of how humanity was ravaging the planet. Global warming, sea level rise, ocean acidification, dead coral reefs, starving polar bears, deforestation, acid rain, air pollution, overfishing, oil spills and the annihilation of the world’s ecosystems. I don’t remember hearing about a single positive trend.

During my time at university, I made a conscious effort to keep up with the news. I needed to be informed about the state of the world. Everywhere were images of natural disasters, droughts and hungry faces. More people seemed to be dying than ever before, more were living in poverty, and more children were starving than at any time in history. I believed I was living through humanity’s most tragic period.

[...] all of these assumptions were wrong. In fact, in nearly every case the world was moving in the opposite direction. You might think such basic misconceptions would be squashed during a four-year stint at a world-leading university. They weren’t. If anything, they became even more ingrained, the shame of our ecological sins getting heavier with every lecture.

Those years made me feel helpless. Despite working relentlessly to get my degree, I was ready to turn my back on my obsession and find a new career path. I started applying for jobs far away from environmental science.” (Ritchie 2024, pp. 10-12)

Considero que esse relato/depoimento rico e detalhado de Ritchie (2024, pp. 10-12), sem perder de vista a gravidade e a urgência que de fato marcam e atravessam as questões ambientais e climáticas contemporâneas, entretanto transmite bem, é dizer, nos dá uma boa ideia e dimensão da atmosfera e do tom ecologicamente pessimistas que infelizmente predominam,

contemporaneamente, mesmo nos ambientes mais científicos e especializados do paradigma ecológico sustentável, assim como nos dá uma boa ideia e dimensão das imensas consequências e desdobramentos negativos – existenciais, sociais e políticos – que daí decorrem, afetando tanto o meio científico em particular quanto o meio social amplo e geral, especialmente nos termos de um baixo, superficial e muitíssimo insuficiente envolvimento/engajamento das pessoas e cidadãos comuns, dos diferentes grupos sociais e das próprias instituições políticas e governamentais, no sentido de fazer avançarem concretamente as causas ecológicas globais e locais, e de atuar/agir/trabalhar, efetivamente, na construção coletiva, compartilhada e coordenada de alternativas socioecológicas consistentes – isto é, de novos modelos, práticas e modos de vida/existência socioecológicos exequíveis e eficazes –, e de respostas/soluções materiais viáveis para as questões do ambiente e do clima.

Em resposta a esse estado contemporâneo de pessimismo científico-ecológico (Ritchie 2024, pp. 9-18) – que, conforme argumento, está intimamente relacionado, está diretamente conectado com a melancolia ambiental (Lertzman 2015) e a alienação ecológica (Holland 2020, pp. 161-162) que marcam a contemporaneidade, assim como está relacionado com o processo histórico-cultural de progressivo *desencantamento do mundo* (cf. Weber 2011, pp. 12-36) desencadeado pelas vias e modos/formas da produção e reprodução do conhecimento científico –, enfim, em resposta a todo esse estado de coisas ecológico-contemporâneo, Ritchie propõe – proposição para a qual, com o presente trabalho, tenho a intenção de apresentar uma contribuição antropológica e hermenêutica – a necessidade de adotarmos todos (cientistas, cidadãos, líderes sociais, políticos e governamentais etc.) uma espécie de *otimismo ecológico urgente* (Ritchie 2024, pp. 16-18).

Não um otimismo ingênuo, cego e estático/passivo, é bom que se esclareça, mas antes um otimismo informado, crítico e dinâmico/ativo, necessário, por incrível ou estranho que possa parecer, para que consigamos levar a efeito um enfrentamento dos nossos enormes desafios ambientais-climáticos contemporâneos que seja mais sério, responsável, consciente, consequente, realista e adequado às circunstâncias naturais e históricas atravessadas, globalmente, pela humanidade, na atualidade (Ritchie 2024, pp. 16-18). Ideia, aliás, para a qual penso que as noções ecológicas, psicotrópicas/psicodélicas e antropológicas aqui elaboradas e desenvolvidas – *o flow ecológico e as experiências ecológicas autotélicas, as relações ético-ecológicas, as aprendizagens psicotrópicas, o exotismo das semelhanças, o corpo ecológico, o inconsciente ecológico, a amorosidade ecológica etc.* – podem concorrer e contribuir significativamente.

Ritchie (2024, pp. 9-12), ademais, chama ainda a atenção, fundamentando-se em pesquisas recentes, para os expressivos índices que, em muitos e variados países ao redor do mundo, denotam uma presença existencial-cultural bastante significativa, especialmente entre as pessoas mais jovens, desse pessimismo científico-ecológico que vai sempre embutido no paradigma ecológico da sustentabilidade e no pensamento ecológico sustentável. Números socialmente relevantes referentes, por exemplo, à percepção das pessoas em relação a temas como a extinção física/material da humanidade, o fim da espécie humana, e o futuro ambiental-climático do planeta como uma realidade provavelmente assustadora, amedrontadora, aterradora (cf. Hickman et al. 2021), e também números significativos referentes à grande hesitação disseminada entre as pessoas no que diz respeito a ter filhos, à luz da situação ambiental-climática global (cf. Lockwood et al. 2022).

Outro elemento cultural que considero esteja relacionado e articulado com essa ineficácia social-persuasiva do paradigma ecológico da sustentabilidade, e com esse pessimismo científico-ecológico que caracteriza o pensamento e o discurso sustentáveis, reside no fato de, no interior dos marcos culturais, da racionalidade, da lógica e dos termos propriamente ou especificamente ocidentais/ocidentalizados (ou seja, sustentáveis), as práticas, condutas/comportamentos e relações ecológicas reservadas para a esmagadora maioria das pessoas e cidadãos comuns – coleta seletiva do lixo produzido socialmente (especialmente para fins de reciclagem de diferentes materiais), uso racionado de recursos como a água, consumo de bens/produtos/mercadorias ambientalmente corretos etc. – não se constituírem como nenhuma espécie de *flow ecológico* e de *experiências ecológicas autotélicas/autorreferentes/autorreferenciadas*.

É dizer, as formas ocidentais/sustentáveis das práticas, condutas e relações ecológicas, e do trato e do cuidado com a natureza, não se constituem como práticas, condutas e relações ecológicas *fruitivas* e *prazerosas*, não são nunca uma finalidade e um valor ético-ecológicos que se esgotam em si mesmas, no presente mais imediato, no aqui e no agora, mas, pelo contrário, estão sempre voltadas para a consecução de um conjunto de motivos futuros, exteriores/extrínsecos e predominantemente econômicos, de modo que não se apresentam aos indivíduos como socioculturalmente atrativas, sedutoras, persuasivas, e não concorrem para um envolvimento existencial autêntico, genuíno, das pessoas com a realidade da natureza, contribuindo antes, isto sim, para uma alienação existencial (que é também social e política) cada vez maior dos seres humanos em relação ao universo natural, assim como para o aprofundamento dos sentimentos negativos de medo, pessimismo e ansiedade ecológica que atravessam a vida social das pessoas na contemporaneidade.

E o cerne do problema, do equívoco, não está tanto nas nossas práticas ecológicas ocidentais propriamente ditas, como está, isto sim, na perspectiva ecológica existencial-cultural que fazemos recair sobre essas práticas, influenciando-as de maneira negativa e rebaixando significativamente a sua efetividade material – uma perspectiva científica, tecnológica, desencantada, pessimista e econômica, que é por mim denominada como *o paradigma ecológico da sustentabilidade*.

Quer dizer, embora considere, realmente, um problema o fato de o nosso repertório de práticas ecológicas sociais/gerais – coleta seletiva de lixo, consumo de produtos ambientalmente corretos, substituição das sacolas plásticas por outras formas, ambientalmente corretas, de embrulho e transporte de bens e mercadorias etc. – ser um repertório tão encurtado quantitativamente e limitado qualitativamente – quando o que de fato precisamos é de um conjunto robusto e crescente de novas práticas ecológicas criativas, autênticas, envolventes/atraentes/persuasivas, prazerosas, fruitivas, conscientes e socialmente enraizadas/partilhadas, a começar, proponho, pela necessária elaboração social de novas formas, mais eficazes e persuasivas, de replantio e regeneração/recuperação das diferentes vegetações nativas devastadas por nós, ao longo dos anos, ao redor do globo –, penso, no entanto, que o verdadeiro *x* da questão não esteja exatamente aí, haja vista que, a despeito das significativas dificuldades, resistências e obstáculos socioculturais encontrados por essas práticas sustentáveis nos seus termos atuais, elas são, ao fim e ao cabo, teórica, racional e cientificamente corretas, devendo mesmo ser mais e mais (*e melhor, de maneira mais persuasiva*, importante ressaltar) encorajadas e estimuladas entre os indivíduos, os diversos grupos sociais e os líderes políticos e instituições governamentais.

O verdadeiro *x* da questão está portanto, argumento, não apenas na consideração específica das práticas ecológicas ocidentais-sustentáveis concretamente ou potencialmente existentes (i.e. *o que efetivamente fazemos*), mas está também – *e principalmente* – na apreciação dos meios e formas pelos quais a perspectiva ecológica ocidental-sustentável, com a sua cientificidade, seu desencantamento, seu pessimismo e sua economicidade, enviesa a eficácia dessas práticas ecológicas sustentáveis num sentido social e ecologicamente negativo, superficial e insuficiente (i.e. *o modo como fazemos o que fazemos*).

É que, rememorando as ideias de Csikszentmihalyi (2020, p. 70), uma das principais características das experiências autotélicas, ou *flow*, é o seu caráter autorreferenciado ou autorreferente, de maneira que, quando uma determinada atividade ou prática se dá em termos autotélicos, o foco de atenção do agente está concentrado na pura realização presente da atividade em si, ao passo que, quando a mesma atividade se dá em termos não-autotélicos, o

foco de atenção do agente se volta para o campo futuro das possíveis consequências, resultados e expectativas decorrentes da efetivação da atividade. Mesmo que o que transpareça exterior e aparentemente nos dois casos seja similar ou mesmo idêntico, há no fundo uma enorme diferença qualitativa no modo como a atividade se realiza, bem como na perspectiva que o agente faz recair sobre o exercício da atividade, com repercussões decisivas no que diz respeito à efetividade material dessa prática ou atividade (Csikszentmihalyi 2020, p. 70).

Ademais, cumpre ainda pôr em evidência o diálogo potencialmente rico e fecundo estabelecido pelas ideias desenvolvidas nesta dissertação com o pensamento do filósofo Martin Heidegger (1954a; 1954b), particularmente naquilo que diz respeito à sua visão da *habitação do mundo (dwelling)* como o modo humano por excelência de ser/existir no mundo (Heidegger 1954a, pp. 143-159; Heidegger 1954b, pp. 211-227).

Segundo Heidegger,

“Mortals [i.e. os seres humanos] dwell in that they save the earth [...] Saving does not only snatch something from a danger. To save really means to set something free into its own presencing. To save the earth is more than to exploit it or even wear it out. Saving the earth does not master the earth and does not subjugate it, which is merely one step from spoliation.” (Heidegger 1954a, p. 148)

E mais: somente “When the poetic [no sentido heideggeriano] appropriately comes to light, then man dwells humanly on this earth, and then – as Hölderlin says in his last poem – ‘the life of man’ is a ‘dwelling life’”. (Heidegger 1954b, p. 227)

Por último, a fim de concluir minha crítica ao paradigma ecológico da sustentabilidade, retomo ainda uma vez, brevemente, o tema do peso/valor/enfoque excessivo dado à economia pelo pensamento sustentável.

Na lógica da sustentabilidade, cuidar da natureza não é nunca um fim em si mesmo, mas sim, no fundo, um meio para conseguirmos manter e otimizar – isto é, tornar *minimamente* sustentáveis – as nossas relações econômicas atuais/contemporâneas – relações econômicas que se dão, usualmente, num quadro de intensa e excessiva *exploração* dos recursos naturais, beirando não poucas vezes as raias do ecologicamente ininteligível, irracional, insano e insustentável –, assim como um meio para conseguirmos manter e otimizar o nosso estilo de vida, e a plena operação dos nossos sistemas econômicos globais e locais.

Na lógica da sustentabilidade, o bom funcionamento da economia global e das economias locais vem sempre em primeiro lugar. *A natureza vem somente em segundo lugar.*

É dizer, o paradigma ecológico da sustentabilidade segue, de maneiras ora mais veladas ora mais explícitas, focado em encontrar formas (sustentáveis) de colocar a natureza a serviço da economia e do nosso estilo de vida contemporâneo, e ademais, no interior dos parâmetros do pensamento sustentável, sempre que surge um conflito de valores e/ou interesses que contrapõe natureza e economia, o conflito é fatalmente resolvido em favor da economia e em detrimento ou em prejuízo da natureza – quando o que de fato necessitamos, sustento, à luz da urgência e da gravidade das questões ecológicas atuais, é justamente o contrário, a saber: um paradigma ecológico que, lastreado numa amorosidade existencial autêntica/genuína em relação à natureza, assim como na constituição de um repertório de relações substantivamente ético-ecológicas, priorize, sempre e sempre, a ecologia, o ambiente e o clima, e não os sacrifique assim tão facilmente em favor da manutenção e do funcionamento de quaisquer sistemas ou relações econômicas, sejam eles globais ou locais.

O máximo de economia com o mínimo de ecologia – essa é a síntese do pensamento ecológico sustentável, enquanto filosofia socioecológica.

Penso que deveríamos, isto sim, começar urgentemente a nos preocupar em desenvolver formas criativas e inventivas de *maximizar* o alcance, a efetividade e a persuasão sociocultural do nosso pensamento e das nossas práticas ecológicas. E nos lembrar, conforme o alerta feito por Krenak (2020, pp. 6-15), que não é possível comer dinheiro.

3.2. O Paradigma Ecológico da Amorosidade

“‘This is how one ought to see,’ I kept saying as I looked down at my trousers, or glanced at the jewelled books in the shelves, at the legs of my infinitely more than Van-Goghian chair. ‘This is how one ought to see, how things really are.’” (Huxley 1954, p. 30)

“When I first felt the mescaline come on, I was sitting outside on the deck reading while keeping an eye on two bright yellow heads slicing through the rippling water – a pair of strong swimmers. I had glanced up from my book when I suddenly felt a wave of revulsion, almost a nausea, for print. *Why would anyone ever want to read? Work to tease meaning from all these ugly black marks?* Suddenly the whole enterprise seemed absurd. No, what I wanted and needed to do now was not to read but to *look* – at the dark blue water, at the yellow heads carving lines through it, at the grain and the stains in the cedar boards cladding the house. It was incredible how much there was to see! The pelicans lumbering over the water before slowly climbing into the sky. The diamond reflections of sunlight glancing off the ripples in the bay. The crazy shade of chartreuse in Judith’s socks.

I was captivated by it all, and could not imagine ever wanting to do anything but devour with my eyes all that there was to see.

I tried, recalling Huxley, to invest a few minutes studying the creases in my pants, but they weren't the least bit interesting. (Maybe because I was wearing shorts?) Yet I did recognize the quality of total absorption in the material world that Huxley had described. Any desire to get up and move was gone; there was too much to examine right here. I wrote: 'There is enough here. To see, to understand, to experience.' And then: 'A sufficiency of reality.'

The word 'sufficiency' appears in my notes several times that day and it holds a key, I think, to what was distinctive about the experience. To say mescaline immersed me in the present moment doesn't quite do it. No, I was a helpless captive of the present moment, my mind having completely lost its ability to go where it normally goes, which is either back in time, following threads of memory and association to past moments, or forward, into the anxious country of anticipation. I was firmly planted on the frontier of the present and, though this would soon change, there was nowhere else I wanted to be, or anything else I needed from life in order to be content. Whatever was in my field of awareness – this sumptuous feast of reality! – was sufficient.” (Pollan 2021, pp. 160-161 – itálicos do autor)

É a partir – e sob a influência – das ideias, impressões e sugestões contidas nestes dois relatos pessoais acerca de experiências humanas com a substância psicodélica mescalina – o relato canônico do célebre escritor Aldous Huxley (1954), em seu *The doors of perception*, e o moderno e recentíssimo relato do jornalista e escritor Michael Pollan (2021), no seu *This is your mind on plants* –, que quero desenvolver e expor minha proposta, ou esboço, de um paradigma ecológico alternativo.

Paradigma ecológico alternativo que considero mais abrangente, completo e adequado às complexas e desafiadoras circunstâncias históricas e naturais vivenciadas e enfrentadas pela humanidade, global e localmente, na contemporaneidade – porque potencialmente mais persuasivo, em termos socioculturais, do que o paradigma ecológico da sustentabilidade, e mais eficaz/eficiente como filosofia social da ecologia, de maneira a oportunizar um envolvimento existencial e, conseqüentemente, um engajamento social e político mais amplos, consistentes, enraizados/compartilhados e profundos, entre os indivíduos, grupos sociais e instâncias governamentais –, e que denomino como *o paradigma ecológico da amorosidade*.

Elaboro essa proposta/esboço de um novo paradigma ecológico, que sirva como alternativa – uma alternativa *antropológico-filosófica, existencial-cultural e ético-ecológica*, e não uma alternativa *científico-tecnológica*, cumpre reafirmar ainda uma vez – em relação ao paradigma

sustentável atualmente vigente/dominante nas discussões internacionais sobre ecologia, meio ambiente e clima/mudanças climáticas, a partir da noção hermenêutica gadameriana (Gadamer 2004) de *fusão de horizontes (fusion of horizons)*, num procedimento interpretativo que denomino como *fusão de horizontes psicotrópicos*, partindo das ideias, interpretações e *insights* psicodélicos/psicotrópicos, ecológicos e antropológicos provenientes da moderna ciência psicodélica ocidental, do pensamento e das filosofias ameríndias, e do xamanismo onírico-psicodélico yanomami, em busca de uma outra, renovada e aprofundada compreensão a respeito das questões e desafios ecológicos, ambientais e climáticos que atravessam, marcam e complexificam, tanto no nível global quanto nos diversos níveis locais, a existência humana e não-humana, no mundo contemporâneo.

Essa outra, renovada e aprofundada compreensão ecológica, penso eu, sendo a resultante de um esforço coletivo e compartilhado – que envolva não somente os indivíduos, mas também as diferentes organizações da sociedade civil, os movimentos sociais, a comunidade científica, os jornalistas e a imprensa, as instituições educacionais, o próprio Estado e suas instituições governamentais, os fóruns de discussão e decisão da Organização das Nações Unidas (ONU) etc. – no sentido de uma possível superação sociocultural da melancolia ambiental (Lertzman 2015), da alienação ecológica (Holland 2020, pp. 161-162), do desencantamento do mundo (cf. Weber 2011, pp. 12-36) decorrente de uma visão ecológica ocidental/ocidentalizada quase que absolutamente científica e tecnológica, do pessimismo científico-ecológico (Ritchie 2024, pp. 9-18) e dos sentimentos negativos de medo ecológico e ansiedade ecológica que marcam a existência humana na contemporaneidade global (cf. Ritchie 2024, p. 9), e também um esforço coletivo e compartilhado no sentido da criação social/coletiva de novas formas e vias de um novo pensamento social ecológico que, em lugar de ser, como o é o pensamento ecológico sustentável, puramente científico, técnico e tecnológico, além de predominantemente informado por motivos, valores e objetivos de ordem econômica, seja, isto sim, e bem ao contrário, um pensamento social ecológico preponderantemente filosófico, existencial, poético, onírico, psicodélico. Claro, sem jamais desprezar ou ignorar, evidentemente, mas antes de maneira mesmo a prestigiar e mobilizar os importantíssimos esclarecimentos e conhecimentos ecológicos conquistados racional, teórica e experimentalmente pela moderna ciência ocidental, e inclusive conferir-lhes uma maior capacidade persuasiva sociocultural, em termos de efetivo envolvimento/engajamento das pessoas e coletividades nas causas ecológicas, ambientais e climáticas, e de uma eficácia material ampliada, intensificada e aprofundada das nossas práticas e relações ecológicas concretas.

Enfim, penso que toda essa nova compreensão ecológica pode contribuir significativamente para que alcancemos níveis sociais mais adequados e aprofundados de envolvimento/engajamento ecológico-ambiental-climático, e para que constituamos um enfrentamento social e político das questões do ambiente e do clima, que seja mais sério, responsável, consciente e adequado aos enormes desafios ambientais e climáticos que qualificam a realidade global contemporânea, com numerosas, graves e por vezes dramáticas consequências para a continuidade da vida humana e não-humana no planeta, atingindo e afetando negativamente, de variadas maneiras, muitos e diversificados contextos locais.

Dito de outro modo: considero que essa nova compreensão ecológica e esse novo paradigma ecológico da amorosidade, entendidos igualmente como uma espécie de aperfeiçoamento ou sofisticação filosófica do paradigma ecológico sustentável, podem – partindo de uma *fusão (hermenêutica) de horizontes psicotrópicos* entre as ideias, noções e interpretações desenvolvidas nesta dissertação, com base na ciência psicodélica, no pensamento ameríndio e no xamanismo yanomami, marcadamente *os fatores ecológicos inconscientes e o inconsciente ecológico, a green mind/consciência verde, o corpo ecológico, o flow ecológico e as experiências ecológicas autotélicas, o exotismo das semelhanças/familiaridade das diferenças, as aprendizagens psicotrópicas, as notas existenciais oníricas e psicodélicas, assim como as noções de natureza vivida e de natureza sonhada, as relações humanos-natureza e as relações humanos-supranatureza, o ângulo cultural de visão, pensamento e imaginação sobre as relações humanos-natureza, as relações ético-ecológicas e a amorosidade ecológica* –, considero que essa nova compreensão ecológica e esse novo paradigma ecológico da amorosidade podem concorrer e contribuir, de modo relevante, para que emergja do tecido social um conjunto/repertório de novas práticas e relações ecológicas, criativas e autênticas/genuínas, que observem e respeitem as diferenças culturais e a diversidade humana e não-humana existente, e não se deem, como ocorre no paradigma ecológico da sustentabilidade, numa lógica e em termos eminentemente universalizantes, e também práticas e relações ecológicas que sejam mais efetivas materialmente e mais socialmente persuasivas/atrativas, além de mais prazerosas, mais conscientes e mais fruitivas.

Pois bem. No que diz respeito especificamente à noção hermenêutica de *fusão de horizontes (fusion of horizons)*, Gadamer nos esclarece:

“In fact the horizon of the present is continually in the process of being formed because we are continually having to test all our prejudices. An important part of this testing occurs in encountering the past and in understanding the tradition from which we come. Hence the

horizon of the present cannot be formed without the past. There is no more an isolated horizon of the present in itself than there are historical horizons which have to be acquired. *Rather, understanding is always the fusion of these horizons supposedly existing by themselves.* We are familiar with the power of this kind of fusion chiefly from earlier times and their naivete about themselves and their heritage. In a tradition this process of fusion is continually going on, for there old and new are always combining into something of living value, without either being explicitly foregrounded from the other.

If, however, there is no such thing as these distinct horizons, why do we speak of the fusion of horizons and not simply of the formation of the one horizon, whose bounds are set in the depths of tradition? To ask the question means that we are recognizing that understanding becomes a scholarly task only under special circumstances and that it is necessary to work out these circumstances as a hermeneutical situation. Every encounter with tradition that takes place within historical consciousness involves the experience of a tension between the text and the present. The hermeneutic task consists in not covering up this tension by attempting a naive assimilation of the two but in consciously bringing it out. This is why it is part of the hermeneutic approach to project a historical horizon that is different from the horizon of the present. Historical consciousness is aware of its own otherness and hence foregrounds the horizon of the past from its own. On the other hand, it is itself, as we are trying to show, only something superimposed upon continuing tradition, and hence it immediately recombines with what it has foregrounded itself from in order to become one with itself again in the unity of the historical horizon that it thus acquires.

Projecting a historical horizon, then, is only one phase in the process of understanding; it does not become solidified into the self-alienation of a past consciousness, but is overtaken by our own present horizon of understanding. In the process of understanding, a real fusing of horizons occurs – which means that as the historical horizon is projected, it is simultaneously superseded. To bring about this fusion in a regulated way is the task of what we called historically effected consciousness. Although this task was obscured by aesthetic-historical positivism following on the heels of romantic hermeneutics, it is, in fact, the central problem of hermeneutics. It is the problem of *application*, which is to be found in all understanding.” (Gadamer 2004, pp. 305-306 – itálicos do autor)

E mais: “Part of real understanding [...] is that we regain the concepts of a historical past in such a way that they also include our own comprehension of them. Above I called this ‘the fusion of horizons.’” (Gadamer 2004, p. 367)

Mais ainda, nos termos estabelecidos por Verde,

“A metáfora central do pensamento de Gadamer [...] é a ideia de ‘fusão de horizontes’, que pode ser apresentada em termos eles próprios metafóricos. A situação de compreensão pode ser vista como o horizonte de observação disponível a partir de um determinado lugar. O campo do visível correspondente ao nosso horizonte não equivale porém à totalidade dos elementos que nele podemos reconhecer. O facto de um pintor ter observado cem, mil vezes a paisagem de que fez uma cuidadosa representação, não impede que alguém que olha essa mesma paisagem lhe indique nela algo em que ele não havia reparado. Do mesmo modo, nada impede que no regresso ao seu atelier o pintor observe o quadro e repare que o elemento que lhe apontaram está nele representado. Preocupado com outros aspectos, com o alinhamento e proporcionalidade de um conjunto de elementos no quadro geral da pintura, o pintor não consciencializou nem no objecto da sua representação nem nesta mesma, a singularidade e significação de um particular presente em ambos e que, eventualmente, uma vez reconhecido, pode alterar em algo a sua percepção (compreensão) de uma e outra. Por referência a um aspecto determinado e preciso da realidade, a uma paisagem e à sua representação, o pintor, através do encontro com um outro intérprete da mesma paisagem, através do contacto com outro horizonte de compreensão da mesma, toma assim consciência de si como intérprete, do lugar do outro como intérprete do mesmo, e do conhecimento como o resultado do deslocar por esse encontro dos limites recíprocos de um e outro desses horizontes. Numa perspectiva hermenêutica, o conhecimento e a relação de compreensão põem em contacto dois pontos de observação por referência a um mesmo objecto, a um mesmo tema ou conjunto de temas, e o diálogo estabelecido entre um e outro não é sobre um ou sobre o outro mas sobre o tema ou assunto que assim os une.

Quem perante o quadro quiser ver nele o que o pintor nele viu no acto da sua criação, não verá o que se podendo ver nele não foi pelo seu autor visto, porque a fixação na reconstrução da representação do pintor é o abandono da possibilidade de ver, com o pintor, para além da pintura, e através dela, a própria paisagem – Gadamer diria, a verdade da pintura como representação da verdade nela representada. Conhecer um elemento histórica ou culturalmente distante, supõe partir da situação e do lugar do intérprete em direcção à distância de uma expressão humana significativa, aos elementos contextuais da sua produção e existência, e à historicidade das suas interpretações, num esforço de mediação de sentido que pode ser descrito como uma integração e assimilação compreensiva de vários olhares. Dessa integração e assimilação desses olhares sobre um mesmo objecto resulta uma nova compreensão deste, que não é certamente fiel às intenções e sentidos originais, mas que, por isso mesmo, pode conduzir à fusão e alargamento dos horizontes do visível e do compreensível.” (Verde 2009, pp. 85-87)

É nesse sentido que aqui proponho uma *fusão de horizontes psicotrópicos* entre as ideias, conhecimentos, interpretações e *insights* – de ordem psicotrópica/psicodélica, ecológica e antropológica – oriundos da ciência psicodélica, do pensamento ameríndio e do xamanismo yanomami.

Entendidos, cada um desses três marcos culturais específicos, como horizontes de compreensão autônomos e distintos (mas não, sustento, com base em toda a argumentação desenvolvida na presente dissertação, horizontes de compreensão total e absolutamente incomensuráveis entre si), a respeito das temáticas das drogas/psicotrópicos/psicodélicos, da ecologia/meio ambiente/clima e dos possíveis sentidos ou significados da própria condição de ser-se humano, absurda, inexplicável e fatalmente lançado neste mundo para ser, (co)existir, (con)viver.

Fusão de horizontes psicotrópicos que aqui proponho, a fim de configurar, ou esboçar, todo um novo e alternativo paradigma ecológico, fundado centralmente numa noção de *amorosidade*, em lugar da mera *sustentabilidade*, nas práticas e relações entre os seres humanos e o restante da natureza.

Uma *fusão de horizontes psicotrópicos* que, conforme salienta o filósofo canadense Charles Taylor (2021, pp. 171-172), partindo de uma *abertura (openness)* autêntica para um diálogo verdadeiro com e entre as diferenças, seja capaz de criar, a partir dos horizontes compreensivos iniciais (ciência psicodélica, pensamento ameríndio e xamanismo yanomami), uma nova *linguagem (language)*, que alargue, estenda, amplie os horizontes da nossa compreensão e da nossa percepção ecológica, psicotrópica/psicodélica e antropológica.

E, ademais – na esteira da argumentação desenvolvida pela filósofa norte-americana Georgia Warnke (1987, pp. 68-69) a respeito da visão hermenêutica gadameriana da *compreensão* como uma forma de *participação* –, uma *fusão de horizontes psicotrópicos* que, ao operar como uma mediação de sentidos, significados, percepções e interpretações entre as três perspectivas culturais inicialmente envolvidas (ciência psicodélica, pensamento ameríndio e xamanismo yanomami), seja guiada e orientada por critérios de *relevância*, por referência às questões e temáticas interrogadas – especialmente as questões e temáticas da ecologia e das substâncias psicotrópicas e psicodélicas.

Conclusões

Para além dos quatro momentos teóricos da história da antropologia das drogas, descritos no capítulo 1, sugiro a possibilidade de um quinto momento, que explore etnograficamente e teoricamente as interseções entre as temáticas das drogas e da ecologia, no contexto das aprendizagens psicotrópicas, do exotismo das semelhanças e da fusão de horizontes psicotrópicos, visando produzir uma contribuição da antropologia para a resolução das questões ambientais e climáticas contemporâneas, e possivelmente engendrar novas formas de pensar o direito e a legislação sobre drogas e sobre meio ambiente, tanto na esfera dos ordenamentos jurídicos nacionais ou internos dos países quanto na esfera do direito internacional.

As perspectivas e relações ecológicas ameríndias – baseadas em noções nativas de encantamento, magia, metafísica, prazer, sensualidade, erotismo e amorosidade – podem contribuir para um reencantamento da nossa visão ecológica desencantada (porque científica), que nos ajude a superar a melancolia ambiental e a alienação ecológica em que vivemos. Como demonstra o caso dos índios Achuar (Descola 1986, p. 222), é importante estabelecermos relações com a natureza sempre pautadas por objetivos ecológicos claros e razoáveis, não apenas como uma forma de sustentabilidade econômico-ecológica, mas sim como algo mais profundo, como uma forma amorosa e consciente de *flow* ecológico.

O repertório ameríndio de conhecimentos ecológicos, botânicos e psicotrópicos – como, por exemplo, os conhecimentos do xamanismo yanomami – pode contribuir na solução das questões ecológicas contemporâneas. As drogas, especialmente as psicodélicas, podem atuar como potentes produtoras de significados na consciência humana, com capacidade para alterar positivamente as perspectivas, práticas e relações ecológicas das pessoas.

As notas oníricas e psicodélicas, a natureza vivida e a natureza sonhada dos Yanomami, assim como a sua lógica espacial floresta/roça/aldeia, podem, numa fusão de horizontes psicotrópicos, nos ensinar novas formas de pensar e viver os espaços urbanos, como parte integrante da natureza, e não como algo separado dela, eventualmente reposicionando nossos limites culturais tão rígidos entre a natureza e a cultura.

Precisamos desenvolver uma educação ambiental que dê conta do corpo ecológico dos seres humanos como partes imersas, implicadas ou conjugadas de um mundo natural mais amplo, para garantir que as gerações futuras sejam mais envolvidas e engajadas com o ambiente do que temos sido até agora. É a dimensão corporal da amorosidade ecológica. Para tanto, é importante garantir que as crianças e jovens tenham experiências diretas e imediatas com a

natureza, conjugadas com as experiências mentais/sensoriais da meditação, das artes e dos sonhos – estes últimos, explorados através de diários de sonhos ou sonhários –, alternativas em tudo comparáveis às viagens psicodélicas, que merecem ser exploradas na educação ecológica. No caso dos adultos, as experiências propriamente psicodélicas apresentam-se como mais uma possibilidade de superação da melancolia ambiental e da alienação ecológica da contemporaneidade.

A consciência ecológica forjada em termos sustentáveis é inautêntica (não é autotélica). Já a consciência ecológica em termos amorosos/fruitivos é autêntica (porque autotélica). Sua preocupação com a natureza é genuína, e não utilitária. É necessário mudar nossa visão de pessoa e humanidade, enriquecê-la com as ideias do pensamento ameríndio, do xamanismo yanomami e da ciência psicodélica, valorizando as dimensões do corpo ecológico e do inconsciente ecológico, a fim de desenvolvermos uma amorosidade autêntica em relação à natureza.

Em termos científicos e tecnológicos, o paradigma ecológico da sustentabilidade trouxe imensas contribuições para a compreensão e o enfrentamento dos desafios ambientais e ecológicos do mundo contemporâneo. No entanto, esse paradigma tem encontrado limitações e resistências para ser eficaz como uma filosofia social da ecologia. O que proponho é um aperfeiçoamento filosófico da sustentabilidade – o que chamo de paradigma ecológico da amorosidade –, no sentido de superar as limitações e resistências filosófico-sociais do paradigma sustentável. Uma filosofia social da ecologia mais eficaz, que apele mais diretamente e de maneira mais sedutora para o imaginário das pessoas, favorecendo um maior envolvimento existencial e um maior engajamento social/coletivo nas causas ambientais e climáticas.

Referências Bibliográficas

- ADAMS, William M. (2017) – “Conservation from above: Globalising care for nature”. In: BRIGHTMAN, Marc et al. (eds.) (2017) – *The anthropology of sustainability: Beyond development and progress*. New York: Palgrave Macmillan. ISBN 978-1-137-56636-2.
- ALBERT, Bruce (1990) – “A fumaça do metal: História e representações do contato entre os Yanomami”. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés. In: *Anuário antropológico* 14 (1): 151-189.
- ALBERT, Bruce et al. (2010) – *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés. ISBN 978-85-5451-448-8.
- ALBERT, Bruce et al. (2022) – *O espírito da floresta: A luta pelo nosso futuro*. São Paulo: Companhia das Letras. Trad.: Rosa Freire d’Aguilar. ISBN 978-65-5921-498-3.
- AGAR, Michael (1973) – *Ripping and running: A formal ethnography of urban heroin addicts*. New York, London: Seminar Press. ISBN 0-12-802150-0.
- ALLEN, Catherine J. (1988) – *The hold life has: Coca and cultural identity in an andean community*. Washington, London: Smithsonian Institution Press. ISBN 0-87474-256-0.
- ANDERSON, David et al. (2007) – *The khat controversy: Stimulating the debate on drugs*. Oxford, New York: Berg. ISBN
- BACHELARD, Gaston (1942) – *A água e os sonhos: Ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. Trad.: Antonio de Pádua Danesi. ISBN 978-85-469-0204-0.
- BECKERLEG, Susan (1995) – “‘Brown sugar’ or friday prayers: Youth choices and community building in coastal Kenya”. In: *African affairs* 94 (374): 23–38.
- BECKERLEG, Susan (2010) – “‘Idle and disorderly’ khat users in western Uganda”. In: *Drugs: Education, Prevention and Policy* 17: 303–314.
- BOAS, Franz (1904) – “The folk-lore of the Eskimo”. In: *The journal of american folklore* 17(64): 1-13.
- BOAS, Franz (1914) – “Mythology and folk-tales of the north american indians”. In: *The journal of american folklore* 27(106): 374-410.
- BOAS, Franz (1923) – “Notes on the Tillamook”. In: *University of California publications in american archaeology and ethnology* 20: 3-16.
- BOAS, Franz (1925) – *Contributions to the ethnology of the Kwakiutl*. New York: Columbia University Press.
- BOAS, Franz (1927) – *Primitive art*. New York: Dover Publications, Inc.
- BOAS, Franz et al. (1916) – “Tsimshian mythology”. In: *Thirty-first annual report of the bureau of american ethnology to the secretary of the Smithsonian Institution: 1909-1910*. Washington: Government Printing Office.
- BOGORAS, Waldemar (1904) – *The Chukchee*, Memoir of the American Museum of Natural History, vol. 7, The Jesup North Pacific Expedition, ed. Franz Boas. Leiden, New York: AMS Press, Inc. ISBN 0-404-58107-2.
- BOURGOIS, Philippe (1996) – *In search of respect: Selling crack in El Barrio*. New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-81562-8.
- BOURGOIS, Philippe et al. (2009) – *Righteous dopefiend*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. ISBN 978-0-520-23088-0.

- BRIGHTMAN, Marc et al. (2017) – “Introduction: The anthropology of sustainability: Beyond development and progress”. In: BRIGHTMAN, Marc et al. (eds.) (2017) – *The anthropology of sustainability: Beyond development and progress*. New York: Palgrave Macmillan. ISBN 978-1-137-56636-2.
- BRISTOL, Melvin L. (1966) – “The psychotropic Banisteriopsis among the Sibundoy of Colombia”. In: *Botanical Museum leaflets, Harvard University* 21(5): 113-140.
- BRUNTON, Ron (1989) – *The abandoned narcotic: Kava and cultural instability in Melanesia*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press. ISBN 0 521 37375 1.
- CARNEIRO, Henrique S. (2022) – “Plant drugs and shamanism in the Americas”. In: GOOTENBERG, Paul (ed.) (2022) – *The Oxford handbook of global drug history*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-084264-2.
- CARRIER, Neil (2007) – *Kenyan khat: The social life of a stimulant*. Leiden: Brill. ISBN 90 04 15659 3.
- CARRIER, Neil et al. (2023) – *The anthropology of drugs*. New York: Routledge. ISBN 9781003109549
- CLARK, Gillian (2017) – “Philosophers’ pets: Porphyry’s partridge and Augustine’s dog”. In: FÖGEN, Thorsten et al. (eds.) (2017) – *Interactions between animals and humans in graeco-roman antiquity*. Berlin, Boston: De Gruyter. ISBN 978-3-11-054451-0.
- CLIFFORD, James et al. (eds.) (1986) – *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. ISBN 0-520-05729-5.
- COCK, Jacklyn (2011) – “Green capitalism or environmental justice?: A critique of the sustainability discourse”. In: *Focus* 63: 45-51.
- COCK, Jacklyn (2014) – “The ‘green economy’: A just and sustainable development path or a ‘wolf in sheep’s clothing’?”. In: *Global Labour Journal* 5(1): 23-44.
- COELHO, Vera Penteadó (org.) (1976) – *Os alucinógenos e o mundo simbólico: O uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo: EPU; Ed. da Universidade de São Paulo.
- COUTINHO, Tiago (2008) – “O uso do corpo nos festivais de música eletrônica”. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al. (orgs.) (2008) – *Drogas e cultura: Novas perspectivas*. Salvador: Edufba. ISBN 978-85-232-0504-1.
- CRUTZEN, P. J. (2002) – “The ‘anthropocene’”. In: *Journal de Physique IV* 12(10): 1-5.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly (2020) – *Flow: A psicologia do alto desempenho e da felicidade*. Rio de Janeiro: Objetiva. Trad.: Cássio de Arantes Leite. ISBN 978-65-5782-048-3.
- DAMÁSIO, António R. (1994) – *O erro de Descartes: Emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras. Trad.: Dora Vicente e Georgina Segurado. ISBN 978-85-8086-505-9.
- DARWIN, Charles (1871) – *The descent of man, and selection in relation to sex*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 0-691-08278-2.
- DE MASI, Domenico et al. (1995) – *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sextante. Trad.: Léa Manzi.
- DESCOLA, Philippe (1986) – *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad.: Nora Scott. ISBN 0 521 41103 3.
- DESCOLA, Philippe (2010) – *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34. Trad.: Cecília Ciscato. ISBN 978-85-7326-643-6.
- DESCOLA, Philippe (2013) – *The ecology of others*. Chicago: Prickly Paradigm Press. Trad.: Geneviève Godbout e Benjamin P. Luley. ISBN 9780984201020.

- DOBKIN DE RIOS, Marlene (1972) – *Visionary vine: Hallucinogenic healing in the peruvian Amazon*. Prospect Heights: Waveland Press, Inc. ISBN 0-88133-093-0.
- DOUGLAS, Mary (ed.) (1987) – *Constructive drinking: Perspectives on drink from anthropology*. London, New York: Routledge. ISBN 978-1-134-55771-4.
- DUBOIS, Thomas A. (2009) – *An introduction to shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DURKHEIM, Émile (1912) – *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. Trad.: Paulo Neves. ISBN 85-336-0515-3.
- ELIADE, Mircea (1951) – *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Princeton: Princeton University Press. Trad.: Willard R. Trask. ISBN 0-691-11942-2.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2022) – “The sustainability of an anthropology of the anthropocene”. In: *Sustainability* 14(6): 1-11.
- FORSTMANN, Matthias et al. (2017) – “Lifetime experience with (classic) psychedelics predicts pro-environmental behavior through an increase in nature relatedness”. In: *Journal of psychopharmacology* 31(8): 975-988.
- FRANCO, Cristiana (2017) – “Greek and latin words for human-animal bonds: Metaphors and taboos”. In: FÖGEN, Thorsten et al. (eds.) (2017) – *Interactions between animals and humans in graeco-roman antiquity*. Berlin, Boston: De Gruyter. ISBN 978-3-11-054451-0.
- FURST, Peter T. (ed.) (1972) – *Flesh of the gods: The ritual use of hallucinogens*. Long Grove: Waveland Press, Inc. ISBN 0-88133-477-4.
- GADAMER, Hans-Georg (2004) – *Truth and method*. London, New York: Sheed & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group. Trad.: Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. ISBN 08264 7697X.
- GEERTZ, Clifford (1973) – *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books. ISBN 465-03425-X.
- GEZON, Lisa L. (2012) – *Drug effects: Khat in biocultural and socioeconomic perspective*. London, New York: Routledge. ISBN 978-1-59874-490-3.
- GHIABI, Maziyar (2019) – *Drugs politics: Managing disorder in the Islamic Republic of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-1-108-47545-7.
- GILMAN, Sander L. et al. (eds.) (2004) – *Smoke: A global history of smoking*. London: Reaktion Books. ISBN 1 86189 200 4.
- GOODMAN, Jordan (1993) – *Tobacco in history: The cultures of dependence*. London, New York: Routledge. ISBN 0-415-04963-6.
- GOW, Peter (1996) – “River people: Shamanism and history in western Amazonia”. In: THOMAS, Nicholas et al. (1996) – *Shamanism, history, and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. ISBN 0-472-08401-1.
- GRISAFFI, Thomas (2019) – *Coca yes, cocaine no: how Bolivia’s coca growers reshaped democracy*. Durham: Duke University Press. ISBN 9781478004332.
- HANSEN, Peter (2013) – “Khat, governance and political identity among diaspora returnees to Somaliland”. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (1): 143–159.

- HARNER, Michael J. (1968) – “The sound of rushing water”. In: HARNER, Michael J. (ed.) (1973) – *Hallucinogens and shamanism*. London, Oxford, New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-501649-9.
- HARNER, Michael J. (1980) – *The way of the shaman: A guide to power and healing*. Toronto, New York, London, Sydney: Bantam Books. ISBN 0-553-20693-1.
- HAYDEN, Anders (2014) – *When green growth is not enough: Climate change, ecological modernization, and sufficiency*. Montreal, Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen’s University Press. ISBN 978-0-7735-9633-7.
- HEIDEGGER, Martin (1954a) – “Building dwelling thinking”. In: HEIDEGGER, Martin (2001) – *Poetry, language, thought*. New York: Perennial Classics. Trad.: Albert Hofstadter. ISBN 0-06-093728-9.
- HEIDEGGER, Martin (1954b) – “...Poetically man dwells...”. In: HEIDEGGER, Martin (2001) – *Poetry, language, thought*. New York: Perennial Classics. Trad.: Albert Hofstadter. ISBN 0-06-093728-9.
- HICKMAN, Caroline et al. (2021) – “Climate anxiety in children and young people and their beliefs about government responses to climate change: A global survey”. In: *Lancet planet health* 5: e863-e873.
- HJORT, Anders (1974) – “Trading miraa: From school-leaver to shop-owner in Kenya”. In: *Ethnos* 39 (1-4): 27-43.
- HOLLAND, Julie (2020) – *Good chemistry: The science of connection, from soul to psychedelics*. New York: HarperCollins Publishers. ISBN 978-0-06-286290-7.
- HOLLEMAN, Hannah (2018) – *Dust bowls of empire: Imperialism, environmental politics, and the injustice of “green” capitalism*. New Haven, London: Yale University Press. ISBN 978-0-300-23020-8.
- HORTON, Donald (1943) – “The functions of alcohol in primitive societies: A cross-cultural study”. In: *Quarterly journal of studies on alcohol* 4(2): 199–320.
- HOWELL, Signe (2017) – “Different knowledge regimes and some consequences for ‘sustainability’”. In: BRIGHTMAN, Marc et al. (eds.) (2017) – *The anthropology of sustainability: Beyond development and progress*. New York: Palgrave Macmillan. ISBN 978-1-137-56636-2.
- HUXLEY, Aldous (1954) – *The doors of perception*. London: Vintage. ISBN 9780099458203.
- INGOLD, Tim (2004) – “Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world”. In: *Social anthropology* 12(2): 209-221.
- JAMES, William (1902) – *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- KARAM, Maria Lucia (2008) – “A lei 11.343/06 e os repetidos danos do proibicionismo”. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al. (orgs.) (2008) – *Drogas e cultura: Novas perspectivas*. Salvador: Edufba. ISBN 978-85-232-0504-1.
- KENNEDY, John G. (1987) – *The flower of paradise: The institutionalized use of the drug qat in north Yemen*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. ISBN 978-94-015-6876-0.
- KETTNER, Hannes et al. (2019) – “From egoism to ecoism: Psychedelics increase nature relatedness in a state-mediated and context-dependent manner”. In: *International journal of environmental research and public health* 16(24): 5147.
- KRENAK, Ailton (2019) – *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-5451-420-4.

- KRENAK, Ailton (2020) – *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-5451-795-3.
- KRENAK, Ailton (2022) – *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-65-5921-154-8.
- LA BARRE, Weston (1938) – *The peyote cult*. Norman: University of Oklahoma Press. ISBN 0-8061-2214-5.
- LA BARRE, Weston (1972) – “Hallucinogens and the shamanic origins of religion”. In: FURST, Peter T. (ed.) (1972) – *Flesh of the gods: The ritual use of hallucinogens*. Long Grove: Waveland Press, Inc. ISBN 0-88133-477-4.
- LABATE, Beatriz Caiuby et al. (orgs.) (2002) – *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras; Fapesp. ISBN 85 85725-91-5.
- LABATE, Beatriz Caiuby et al. (eds.) (2018) – *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration and legislation*. London, New York: Routledge. ISBN 978-1-315-22795-5.
- LANGDON, Esther Jean (1979) – “Yagé among the Siona: Cultural patterns in visions”. In: BROWMAN, David L. et al. (eds.) (1979) – *Spirits, shamans, and stars: Perspectives from South America*. The Hague: Mouton Publishers. ISBN 90-279-7890-5.
- LANGDON, Esther Jean (org.) (1996) – *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC. ISBN 85-328-0038-6.
- LANGDON, Esther Jean (2017) – *Cosmopolitics among the Siona: Shamanism, medicine and Family on the Putumayo River*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. ISBN 978-958-732-246-0.
- LEROI-GOURHAN, André (1993) – *Gesture and speech*. Cambridge, London: The MIT Press. Trad.: Anna Bostock Berger. ISBN 0-262-12173-5.
- LERTZMAN, Renee (2015) – *Environmental melancholia: Psychoanalytic dimensions of engagement*. London, New York: Routledge. ISBN 978-1-315-85185-3.
- LEWIN, Louis (1924) – *Phantastica: Die betäubenden und erregenden Genussmittel für Ärzte und Nichtärzte*. Berlin: Georg Stilke.
- LEWIS, I. M. (1971) – *Ecstatic religion: A study of shamanism and spirit possession*. London, New York: Routledge. ISBN 0-415-00799-2.
- LEWIS, Sian (2017) – “A lifetime together? Temporal perspectives on animal-human interactions”. In: FÖGEN, Thorsten et al. (eds.) (2017) – *Interactions between animals and humans in graeco-roman antiquity*. Berlin, Boston: De Gruyter. ISBN 978-3-11-054451-0.
- LEWIS, Simon L. et al. (2015) – “Defining the Anthropocene”. In: *Nature* 519(7542): 171-180.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958) – *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés. ISBN 978-85-4050-845-3.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962a) – *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus. Trad.: Tânia Pellegrini. ISBN 85-308-0083-4.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962b) – *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes. Trad.: Malcolm Bruce Corrie.
- LIMA, Tânia Stolze (2005) – *Um peixe olhou para mim: O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Unesp; ISA; NuTI. ISBN 85-7139-622-1.
- LIMULJA, Hanna (2022) – *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu Editora. ISBN 978 65 86497 91 5.
- LOCKWOOD, Ben et al. (2022) – “Are environmental concerns deterring people from having children?”. In: IZA Institute of Labor Economics DP n. 15620: 1-36.

- LOCKYER, Joshua et al. (2013) – “Environmental anthropology engaging ecotopia: An introduction”. In: LOCKYER, Joshua et al. (eds.) (2013) – *Environmental anthropology engaging ecotopia: Bioregionalism, permaculture, and ecovillages*. New York, Oxford: Berghahn Books. ISBN 978-0-85745-879-7.
- LORENZ, Konrad (1949) – *Man meets dog*. London, New York: Routledge. Trad.: Marjorie Kerr Wilson. ISBN 0-203-16608-6.
- LYNAS, Mark (2020) – *Our final warning: Six degrees of climate emergency*. London: 4th Estate. ISBN 978-0-00-830856-8.
- MACRAE, Edward (1992) – *Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense. ISBN 85-11-07035-4.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor (2014) – “O circuito: proposta de delimitação da categoria”. In: *Ponto urbe* 15.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1922) – *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of melanesian New Guinea*. London, New York: Routledge. ISBN 978-1-315-77215-8.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1935) – *Coral gardens and their magic*. Vols. 1 e 2. London: George Allen & Unwin Ltd.
- MARSHALL, Mac (ed.) (1979) – *Beliefs, behaviors, and alcoholic beverages: A cross-cultural survey*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. ISBN 0-472-08580-8.
- MASER, Chris (2015) – *Interactions of land, ocean and humans: A global perspective*. Boca Raton: CRC Press. ISBN 978-1-4822-2640-9.
- MAUSS, Marcel et al. (1902-1903) – “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: MAUSS, Marcel (1950) – *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. Trad.: Paulo Neves. ISBN 978-85-7503-229-9.
- MÉTRAUX, Alfred (1942) – *The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso*. Washington: Government Printing Office.
- MÉTRAUX, Alfred (1943) – “The social organization and religion of the Mojo and Manasi”. In: *Primitive man* 16: 1-30.
- MÉTRAUX, Alfred (1947) – “Social organization of the Kaingang and Aweikóma according to C. Nimuendajú’s unpublished data”. In: *American anthropologist* 49(1): 148-151.
- MÉTRAUX, Alfred (1948) – “The Guaraní”. In: STEWARD, Julian H. (ed.) (1948) – *Handbook of south american indians*, vol. 3, *The tropical forest tribes*. New York: Cooper Square Publishers, Inc.
- MÉTRAUX, Alfred (1949) – “Religion and shamanism”. In: STEWARD, Julian H. (ed.) (1949) – *Handbook of south american indians*, vol. 5, *The comparative ethnology of american indians*. New York: Cooper Square Publishers, Inc.
- NARBY, Jeremy et al. (eds.) (2001) – *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. New York: Penguin Putnam Inc. ISBN 1-58542-091-3.
- NICHOLS, Wallace J. (2014) – *Blue mind: The surprising science that shows how being near, in, on, or under water can make you happier, healthier, more connected, and better at what you do*. New York: Little, Brown Spark. ISBN 978-0-316-25208-9.

- OTTENBERG, Simon (1990) – “Thirty years of fieldnotes: Changing relationships to the text”. In: SANJEK, Roger (ed.) (1990) – *Fieldnotes: The makings of anthropology*. Ithaca, London: Cornell University Press. ISBN 978-0-8014-9726-1.
- PAGE, J. Bryan et al. (2010) – *Comprehending drug use: Ethnographic research at the social margins*. New Brunswick, London: Rutgers University Press. ISBN 978-0-8135-4804-3.
- PAZ, Octavio (1956) – *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify. Trad.: Ari Roitman e Paulina Wacht. ISBN 978-85-405-0255-0.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (2003) – *O desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Universidade de São Paulo e Editora 34. ISBN 978-85-7326-278-0.
- POLLAN, Michael (2018) – *How to change your mind: What the new science of psychedelics teaches us about consciousness, dying, addiction, depression, and transcendence*. New York: Penguin Press. ISBN 9780525558941.
- POLLAN, Michael (2021) – *This is your mind on plants*. New York: Penguin Press. ISBN 9780593296912.
- PORTNEY, Kent E. (2015) – *Sustainability*. Cambridge, London: The MIT Press. ISBN 978-0-262-52850-4.
- PREBLE, Edward et al. (1969) – “Taking care of business – The heroin user’s life on the street”. In: *International journal of the addictions* 4: 1-24.
- RAMOS, Alcida Rita (1990) – *Memórias sanumá: Espaço e tempo em uma sociedade yanomami*. São Paulo: Editora Marco Zero, Editora Universidade de Brasília. ISBN 85-279-0118-8.
- RAMOS, Alcida Rita (2008) – “O paraíso ameaçado: Sabedoria yanomami versus insensatez predatória”. In: *Antípoda. Revista de antropología y arqueología* 7: 101-117.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1969) – “O contexto cultural de um alucinógeno aborígine – *Banisteriopsis Caapi*”. Trad.: Maria Helena Villas Boas. In: COELHO, Vera Penteadó (org.) (1976) – *Os alucinógenos e o mundo simbólico: O uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo: EPU; Ed. da Universidade de São Paulo.
- REINARMAN, Craig et al. (1997) – “Crack in context: America’s latest demon drug”. In: REINARMAN, Craig et al. (eds.) (1997) – *Crack in America: Demon drugs and social justice*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. ISBN 0-520-20241-4.
- RICHARDS, Audrey I. (1939) – *Land, labour and diet in northern Rhodesia: An economic study of the Bemba tribe*. London: Oxford University Press.
- RITCHIE, Hannah (2024) – *Not the end of the world: How we can be the first generation to build a sustainable planet*. New York, Boston, London: Little, Brown Spark. ISBN 9780316536950.
- RUDDIMAN, William F. (2013) – “The Anthropocene”. In: *Annual review of Earth and planetary sciences* 41(1): 45-68.
- SCHULTES, Richard Evans et al. (1979) – *Plants of the gods: Origins of hallucinogenic use*. New York: Alfred van der Marck Editions. ISBN 0-912383-37-2.
- SHERRATT, Andrew (1995) – “Introduction: Peculiar Substances”. In: GOODMAN, Jordan et al. (eds.) (1995) – *Consuming habits: Drugs in history and anthropology*. London, New York: Routledge. ISBN 0-415-09039-3.
- SHIROKOGOROFF, S. M. (1935) – *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.

- SISKIND, Janet (1973) – “Visions and cures among the Sharanahua”. In: HARNER, Michael J. (ed.) (1973) – *Hallucinogens and shamanism*. London, Oxford, New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-501649-9.
- SMOLE, William J. (1976) – *The Yanoama indians: A cultural geography*. Austin, London: University of Texas Press. ISBN 0-292-71019-4.
- TAYLOR, Charles (2021) – “Gadamer on the human sciences”. In: DOSTAL, Robert J. (ed.) (2021) – *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. ISBN 9781108907385.
- THIELE, Leslie Paul (2016) – *Sustainability*. Cambridge, Malden: Polity Press. ISBN 9781509511068.
- THOMAS, Nicholas et al. (1996) – *Shamanism, history, and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. ISBN 0-472-08401-1.
- TOLSTOY, Leo (2009) – *My religion: What I believe*. Guildford: White Crow Books. Trad.: Huntington Smith. ISBN 978-1-907355-70-7.
- VAN GENNEP, Arnold (1903) – “De l’emploi du mot ‘chamanisme’”. In: *Revue de l’histoire des religions* 47: 51-57.
- VASCONCELOS, Luís Almeida (2003) – “Heroína e agência: Itinerários de uso da droga na Lisboa dos anos 90”. In: *Etnográfica* 7(2): 369-401.
- VASCONCELOS, Luís Almeida (2008) – “Festas *trance*: Evento, ordem sensorial, mobilidades”. In: *VI Congresso Português de Sociologia*: 1-10.
- VERDE, Filipe (2009) – *Explicação e hermenêutica*. Coimbra: Editora Angelus Novus. ISBN 978-972-8827-68-7.
- VIDAL, Fernando et al. (2016) – “Introduction: The endangerment sensibility”. In: VIDAL, Fernando et al. (eds.) (2016) – *Endangerment, biodiversity and culture*. London, New York: Routledge. ISBN 978-1-315-72682-3.
- VIGH, Henrik (2019) – “Life in the ant trails: Cocaine and caustic circuits in Bissau”. In: *Focaal* 85: 15–25.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009) – *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. ISBN 978-85-66943-17-7.
- WARNKE, Georgia (1987) – *Gadamer: Hermeneutics, tradition and reason*. Cambridge: Polity Press. ISBN 0-7456-0240-1.
- WASSON, R. Gordon (1980) – *The wondrous mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. New York, St. Louis, San Francisco: McGraw-Hill Book Company. ISBN 0-07-068443-X.
- WEBER, Max (2011) – *Ciência e política: Duas vocações*. São Paulo: Cultrix. Trad.: Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. ISBN 978-85-316-1174-2.
- WEPPNER, Robert S. (ed.) (1977) – *Street ethnography: Selected studies of crime and drug use in natural settings*. Beverly Hills, London: Sage Publications. ISBN 0-8039-0808-3.
- WILBERT, Johannes (1987) – *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven: Yale University Press. ISBN 0-300-03879-8.
- WYNNE, Clive D. L. (2019) – *Dog is love: Why and how your dog loves you*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt. ISBN 9781328543981.