

# Socialismo psicodélico

Jeremy Gilbert<sup>1</sup>  
Matheus Borges<sup>2</sup>  
Fabrício Silveira<sup>3</sup>

## RESUMO:

Escrito como relato de bastidores e como contraponto ao inacabado *Comunismo Ácido*, de Mark Fisher, o texto de Jeremy Gilbert, aqui traduzido, discute a implementação de diversas tecnologias do não-eu e de práticas super-terapêuticas, bem como um retorno requalificado à contracultura do anos 1960, como forma de impôr um desafio político viável aos valores hegemônicos e aos modos de subjetivação vigentes numa sociedade neoliberal.

**Palavras-chave:** Comunismo ácido, realismo capitalista, psicodelia, Mark Fisher.

## ABSTRACT:

Written as a behind-the-scenes account and as a counterpoint to Mark Fisher's unfinished *Acid Communism*, Jeremy Gilbert's text, translated here, discusses the implementation of various non-self technologies and super-therapeutic practices, as well as a re-qualified return to the counterculture of the 1960s, as a way of imposing a viable political challenge to the hegemonic values and modes of subjectivity acting in a neoliberal society.

**Keywords:** Acid communism, capitalist realism, psychedelia, Mark Fisher.

---

<sup>1</sup>(Autor). Senior Lecturer em Estudos Culturais na Universidade de East London e co-autor de *Discographies: Dance Music, Culture and the Politics of Sound* e *Cultural Capitalism: Politics after New Labour*. Texto original, ver: <https://www.opendemocracy.net/en/psychedelic-socialism/>

<sup>2</sup> (Tradutor). Formado em Realização Audiovisual. Egresso da oficina de Criação Literária do escritor Luiz Antonio de Assis Brasil, teve histórias publicadas em revistas brasileiras (Subversa, Gueto, RelevO) e estrangeiras (Waccamaw, Fiction Internacional e Scoundrel Time), bem como em coletâneas e antologias diversas. Como roteirista, escreveu o longa-metragem *A Colmeia*, com estreia prevista para 2020.

<sup>3</sup> (Tradutor). Doutor em Ciências da Comunicação (Unisinus, RS). Pós-Doutor pela School of Arts and Media (Salford University, UK). Atualmente, realiza estágio pós-doutoral – bolsa PNPd Capes – junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFRGS. É autor, dentre outros, de *Mecanosfera / Monoambiente* (Ed. Zouk, 2020).

### Apresentação

Quando veio a falecer, em 13 de janeiro de 2017, o filósofo e crítico cultural inglês Mark Fisher trabalhava num livro que se chamaria *Comunismo Ácido: sobre o desejo pós-capitalista*. Esse livro iria avançar, de forma mais propositiva, em relação a uma série de questões que ele havia plantado em seu livro de estreia, publicado em 2009, o incisivo e surpreendentemente bem-sucedido *Realismo Capitalista (Capitalist Realism: is there no alternative?)*, Londres: Zero Books).

As trágicas condições da morte – Fisher tinha 48 anos e enfrentava uma grave crise depressiva –, somadas à repercussão inesgotada do primeiro livro, construíram em torno do conceito de “comunismo ácido” uma grande expectativa, projetaram-no como um sinal no horizonte, um fértil instrumento teórico, cuja potência, caso consumada, viria auxiliar na formulação de saídas para uma crise sócio-política sistêmica e sem precedentes.

Uma das últimas publicações de Fisher foi justamente a introdução ao livro no qual estava empenhado. Era um texto introdutório, com caráter de projeto, em tom de manifesto, que estava formulando, antes de tudo, para ele próprio, o desenho geral da ideia a ser desenvolvida.

“Socialismo psicodélico”, o texto que traduzimos aqui, na impossibilidade de reconstruir com fidelidade o que Fisher tinha em mente é uma porta de entrada ao pensamento do autor – é uma síntese abrangente de suas reflexões, seus interesses e perspectivas de trabalho (do ponto de vista teórico, temático e metodológico). Escrito por Jeremy Gilbert, seu amigo pessoal e companheiro de outras empreitadas políticas e intelectuais, o artigo é também uma reconstrução, tão aproximada quanto possível – como um balanço crítico, uma base para futuras especulações a respeito –, da noção mesma de “comunismo ácido”.

É a partir de uma proximidade afetiva que Gilbert nos fala, convertido num interlocutor direto, quase co-responsável pelo conceito em foco e/ou pelo processo reflexivo que o trouxe à tona. “Socialismo psicodélico” veio a público no jornal *OpenDemocracy*, em 22 de setembro de 2017. E é inegável que se apresenta também – muito mais do que uma peça de contextualizações e contrapontos necessários – como um relato de bastidores e um tributo à memória viva de Mark Fisher.

Matheus Borges  
Fabrício Silveira

### Comunismo ácido: as origens de uma ideia

Quando meu amigo Mark Fisher morreu, em janeiro [de 2017], estava trabalhando num livro com o título provisório de *Comunismo ácido: sobre o desejo pós-capitalista*. Ele havia discutido comigo a respeito desse livro, mas só vi o esboço da introdução quando um amigo em comum me enviou, após sua morte. Dias depois, alguns de seus alunos do Goldsmiths College me enviaram uma cópia do programa de sua disciplina de mestrado, a respeito do “desejo pós-capitalista”, perguntando se eu, junto com outros convidados, poderia contribuir com um encontro, a fim de que o curso se completasse.

Eu ainda não processei a melhor maneira de expressar o estranho complexo de sentimentos que tive ao ler esse material. Para ser franco, era como se Mark apresentasse um conjunto de argumentos e ideias que eu vinha desenvolvendo por muitos anos, em diferentes formas – e, não menos importante, em conversas diretas e discussões públicas com o próprio Mark –, e opiniões muito diferentes das que ele mantinha antes de começarmos a colaborar, alguns anos antes. Não havia referência direta ao meu trabalho em lugar algum, porém mais da metade das referências e da lista de leituras consistia de livros que eu havia sugerido a ele. Havia linhas na introdução ao livro que eram mais ou menos paráfrases diretas de comentários que fiz a Mark, ou argumentos apresentados em meus ensaios, artigos e livros publicados em anos recentes, que eu sabia muito bem que ele os havia lido.

É claro que os argumentos foram todos colocados na linguagem única e inimitável do Mark e havia diversas referências e conexões que eu não imaginava fazer. Ainda assim – foi uma experiência estranha e assim continua sendo. Me senti magoado? Lisonjeado? Zangado com a falta de reconhecimento? Feliz por nossa colaboração ter levado Mark a expressar posições com as quais eu concordava em absoluto? Invejoso por ele ter pensado em conexões que eu não tinha pensado? Tudo acima, suponho.

Levanto essas questões somente para explicar, tão honestamente quanto posso, que um relato meu do que Mark queria dizer por “comunismo ácido” não consegue evitar o fato de que eu próprio já tinha minha interpretação do que tal frase poderia significar, desde o momento que Mark a proferiu pela primeira vez. “Comunismo ácido” era o termo de Mark para uma posição política e analítica derivada por ele, mais do que um pouco, do meu trabalho e dos meus interesses, bem como de suas interações com o grupo radical Plan C, com o qual tinha afinidade, e com a

historiografia da década de 1970 no trabalho de John Medhurst e Andy Beckett. No entanto, seria totalmente contra o espírito de tais ideias e prioridades compartilhadas atribuir propriedade ou autoria de quaisquer ideias a qualquer um<sup>4</sup>.

Mark surgiu com a expressão “comunismo ácido” quando o material promocional de um filme sobre a vida do psicólogo radical escocês R. D. Laing, uma figura importante da contracultura britânica na década de 1960, o descrevia como “um marxista ácido”<sup>5</sup>. “Comunismo ácido” se tornou o termo de Mark para uma sensibilidade política compartilhada tanto pelos experimentalistas psicodélicos da contracultura quanto pelos radicais políticos das décadas de 1960 e 1970. Essa orientação utópica rejeitava tanto o conformismo quanto o autoritarismo, que caracterizavam muito da sociedade pós-guerra, e o individualismo grosseiro da sociedade de consumo. Buscava alterar e elevar a consciência do indivíduo e da sociedade como um todo, seja através do uso criativo de químicos psicodélicos, experimentos estéticos com música e outras artes, revolução social e política, ou de todas essas alternativas juntas.

Mark nunca teve nenhum interesse pessoal em psicodélicos ou cultura psicodélica (como no meu caso, seu interesse era estético, político, histórico e teórico), mas gostava da ideia de “ácido” enquanto adjetivo, descrevendo uma atitude de criatividade improvisadora e crença na possibilidade de se enxergar o mundo de um modo diferente, de modo a melhorá-lo, deliberadamente “expandindo” a consciência através de meios resolutamente materialistas. Na verdade, logo quando nos conhecemos, ele ainda se considerava um pós-punk que odiava hippies, desdenhoso totalmente dos legados do verão do amor e do radicalismo de “1968”<sup>6</sup>. Mas eu (e outros, imagino) o persuadi de que era um erro seguir as opiniões de figuras como Slavoj Žižek e

---

<sup>4</sup> Como Erik Davis me disse, o termo “comunismo ácido” pode ser interpretado como algo muito próximo do que Goffman e Joy chamam de “*freak left*”. Absolutamente correto, ainda que eu pense que Mark se referia a uma sensibilidade mais difusa: uma estrutura socialista psicodélica de sentir, uma aspiração generalizada, nas palavras de Mark, por “um mundo que seria livre”, compartilhada muito mais amplamente do que no específico meio social de grupos radicais que deram origem ao Weather Underground, etc. No entanto, essa “esquerda bizarra” de radicais militantes explicitamente pró-psicodélicos a que se referiam Goffman e Joy eram certamente, em algum aspecto, o derradeiro exemplo literal de comunismo ácido.

<sup>5</sup> O legado de Laing foi um tema que Mark e eu uma vez consideramos para organizar um evento, com Steve Goodman, mas nunca o fizemos. Laing é uma figura muito interessante, mas também problemática, na história radical britânica. Creio que, com atitudes abusivas com alguns pacientes, tenha sido pessoalmente responsável por arruinar a reputação do movimento antipsiquiatria no Reino Unido (e da terapia psicodélica), depois do qual não há equivalente real de trabalho clínico ou teórico feito por Guattari e seus colegas da clínica La Borde, na França, ou por praticantes de psicologia integral e interpessoal nos EUA.

<sup>6</sup> Ver: <http://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/M/bo3644914.html> e [https://www.academia.edu/5107975/After\\_68\\_Narratives\\_of\\_the\\_New\\_Capitalism](https://www.academia.edu/5107975/After_68_Narratives_of_the_New_Capitalism)

Adam Curtis, que simplesmente desconsideravam a contracultura e o radicalismo das décadas de 1960 e 1970. Esses comentadores tendem a focar em como o utopismo da contracultura parece ter levado diretamente ao individualismo banal do movimento New Age e ao consumismo narcisista do século XX tardio. Mas eu sempre argumentei que tais resultados foram distorções do potencial radical da contracultura, que teve de ser neutralizada e capturada por uma cultura capitalista que se via sob genuína ameaça de forças radicais em princípio dos anos 1970.

### Consciência superior e tecnologias do eu

A partir dessa perspectiva, técnicas de autotransformação como ioga e meditação (ou até psicodélicos, em teoria) podem conter algum tipo de potencial radical, se conectados a uma cultura mais ampla de questionar a cultura capitalista e organizar-se politicamente contra ela. Pela mesma razão, é claro, podem facilmente se transformar em distrações banais, maneiras de permitir aos indivíduos que lidem com níveis sempre ascendentes de exploração e alienação, sem nunca desafiar a origem desses problemas. Essas “tecnologias do eu”, para usar o termo de Michel Foucault, não têm um significado político inerente. A questão de uma perspectiva política é se e como podem ser usadas para provocar consciência política, desafiando suposições arraigadas da cultura capitalista, permitindo às pessoas que superem seus individualismos a fim de criar coletividades potentes e criativas.

Para o movimento feminino do princípio dos anos 1970, a mais importante “tecnologia do eu” era provavelmente o “grupo de elevação de consciência”: pequenos grupos de mulheres que se encontravam para discutir todo tipo de questão pessoal e social a partir de uma perspectiva feminista, buscando liberar a si próprias de suposições sexistas e patriarcais. Essa foi também a ocasião em que os movimentos Black Power e de Liberação Gay atingiram seus níveis mais intensos de politização e quando as políticas da “Nova Esquerda” se encontravam em seu momento de maior influência. O que unia todas essas posições políticas era uma rejeição tanto de hierarquias tradicionais quanto de qualquer individualismo simples. Esses movimentos foram libertários, promovendo um ideal de liberdade, mas compreendiam liberdade como algo que somente poderia ser alcançado ou vivenciado coletivamente.

Mark estava interessado em reviver a ideia de “elevação da consciência” e em teorizar sobre os efeitos da ideologia capitalista em termos de “esgotamento da consciência”. Esse é um jeito particular de pensar nos efeitos da ideologia em grupos e indivíduos. “Ideologia” é por vezes compreendida simplesmente como uma forma de propaganda, oferecendo-nos uma falsa impressão do mundo a fim de provar os interesses de uma poderosa elite. Certamente, quando observamos o tipo de flagrante deturpação do mundo com o qual se envolve a imprensa de extrema-direita, pode parecer que é exatamente isso o que acontece. Muitos pensadores, porém, também exploraram a ideia de que a ideologia e vários outros aparatos de poder (do estado à igreja) funcionam não somente por nos alimentar de mentiras, mas por nos afetar negativamente a fim de fazer com que nos sintamos menos capazes de agir no mundo, menos capazes de pensar criativa ou dinamicamente. A partir dessa perspectiva, “elevar” a consciência não é apenas uma questão de oferecer informações a respeito da origem de uma opressão, mas de possibilitar que se sinta pessoal e coletivamente forte o bastante para desafiá-la.

Há uma confluência fascinante entre as ideias de consciência “superior”, que surge em algumas das literaturas mística, iógue e filosófica do século XX, e de consciência politicamente “elevada”, tão central ao radicalismo setentista. Ambas essas ideias têm antecedentes mais velhos. A ideia de consciência política elevada tem raízes na noção marxista de “consciência de classe”, através da qual trabalhadores conseguem perceber que seus interesses compartilhados enquanto trabalhadores são mais importantes do que seus interesses privados enquanto indivíduos, ou do que as diferenças culturais que venham a ter com outros trabalhadores. A ideia mística de consciência “superior” (“elevada”, “universal” ou “cósmica”) se origina da ideia hindu e budista de que o eu individual é uma ilusão. A fuga dessa ilusão – a percepção de que o eu é somente um elemento incidental num cosmos muito maior – é por vezes chamada de “iluminação”, mas os termos originais, em sânscrito e pali, são melhor traduzidos como “despertar” (“*awoken*”). Talvez não seja um acidente que “desperto” (“*woke*”) tenha se transformado numa gíria radical popular para designar consciência política elevada.

### Corbynismo ácido

Muitos autores trabalhando em linhas similares argumentaram que a política radical pode encontrar força e inspiração em formas culturais que promovem o sentimento de alegria

coletiva (festivais, discotecas, etc.), superando o individualismo alienante da cultura capitalista. O interesse nisso, e em todas essas outras ideias de elevação de consciência e organização social radical, motivou alguns dos organizadores do *The World Transformed*, e o ativista trabalhista Matt Phull, a me abordarem com a possibilidade de criar um espaço para discussão no evento desse ano [em 2017]. Foi Matt, na verdade, quem surgiu com a expressão “corbynismo ácido”, durante uma de nossas primeiras conversas (na pista de dança da Lucky Cloud Loft Party), que rapidamente se mostrou o termo perfeito em que se apoiar uma discussão maior, porque a questão fundamental para nós era se poderíamos unir a política da atual esquerda do Partido Trabalhista com essa tradição de experimentalismo utópico.

Na verdade, ligações históricas já existem. Um aspecto crucial da política da Nova Esquerda foi sua crítica do autoritarismo burocrático. As imensas corporações do *boom* industrial do pós-guerra, o paternalista estado de bem-estar social de países como o Reino Unido, as instituições autoritárias do estado socialista soviético, eram todos considerados como necessitantes de uma reforma democrática radical ou derrubada revolucionária. Todos eram vistos como impositores de ordem e uniformidade em suas populações, persuadindo e constringendo cidadãos a aceitarem uma única visão de uma boa vida, seja o “sonho americano” do capitalismo consumista de subúrbio ou a visão soviética do socialismo de um país único. Não digo isso para negar as fantásticas conquistas da social-democracia durante o período, desde o “New Deal” americano até a fundação do Serviço Nacional de Saúde do Reino Unido. Essas instituições ofereceram segurança aos cidadãos de países industrializados, mas pouquíssima autonomia. Às mulheres, em particular, ofereceu-se papéis altamente limitados. Por exemplo, o sistema britânico de bem-estar foi organizado pela convicção de que cada unidade familiar seria encabeçada por um homem chefe de família, para o qual todos os benefícios suplementares seriam pagos, deixando mulheres casadas totalmente dependentes de seus maridos. Em resposta, os radicais da Nova Esquerda solicitaram a democratização de lares, ambientes de trabalho e instituições públicas, das escolas à BBC.

O recente manifesto do Partido Trabalhista para as Eleições Gerais fez poucas concessões a essa tradição, sendo quase totalmente uma lista de coisas que o governo central faria e regras que seriam impostas. Ano passado, porém, o Partido Trabalhista comissionou um estudo sobre a factibilidade de se implementar novas formas, cooperativas e radicalmente democráticas, de propriedade de empresas e serviços, lembrando-nos de que o chamado pelo controle da indústria

pelos trabalhadores era parte da tradição radical associada com Tony Benn e seus seguidores nos anos 1970 e 1980 (sendo o mais famoso desses seguidores o próprio Jeremy Corbyn). A política da Nova Esquerda informou diretamente a de Ken Livingstone no Grande Conselho de Londres da década de 1980, onde o ministro paralelo John McDonnell ganhou proeminência política (e McDonnell era um fã do primeiro livro de Mark, *Realismo Capitalista*, logo quando foi publicado). Ainda que críticos do Corbynismo o caracterizem como um culto de personalidade focado inteiramente em seu próprio líder, ativistas do Corbynismo encontraram a si mesmos como partes de um movimento amplamente autogerido, buscando aumentar a consciência pública e sua própria efetividade política, através do uso das tecnologias de comunicação mais recentes. Talvez sejam hoje os aplicativos de campanha e as plataformas de organização nossas tecnologias radicais do eu.

Se essas tendências podem ser transformadas num projeto desenvolvido de democratização das instituições britânicas (incluindo o Partido Trabalhista), ainda veremos. Mas a história sugere que a mudança política e social na escala que procuramos deve ser acompanhada de extensiva inovação cultural. Memes pró-Corbyn e cantos de torcida são um começo. Que novas formas de expressão podem emergir nos anos adiante, ninguém é capaz de prever. O que parece certo, entretanto, é que a luta contra o neoliberalismo e o conservadorismo autoritário necessitará de formas de organização cultural e política que são coletivistas sem ser conformistas, libertárias sem simplesmente quebrar os laços sociais. O que permanece menos certo, mas ainda assim, uma proposta tentadora, é que, de algum modo, técnicas de “expansão de consciência” derivadas de tradições místicas e psicodélicas possam ser colocadas a serviço de políticas progressistas e elevação radical de consciência.

### **Coprodução, elevação de consciência e democracia radical**

Quais podem ser algumas das implicações práticas e políticas desses sugestões especulativas? Ao nível de governo e de demandas que poderiam ser colocadas ao governo, uma implicação seria uma agenda democrática radical promovendo uma visão de socialismo para o século XXI baseada em princípios de cooperação, colaboração e experimentação. Um elemento fundamental da contracultura, da cultura psicodélica e da Nova Esquerda (dos Merry Pranksters ao SDS, dos Diggers ao The Loft, até várias manifestações do movimento de comunas) sempre foi a tentativa de encontrar novas formas de coletividade criativa, não-hierárquica e experimental. Não

há razão para que tais princípios não sejam aplicados ao planejamento e à implementação de serviços públicos<sup>7</sup>, conforme Mark e eu argumentamos num panfleto que escrevemos muitos anos atrás. Na verdade, algumas ideias bastante convencionais de política social foram desenvolvidas em torno da ideia de reconhecer os resultados do serviço social como “coproduzidas” por usuários e profissionais, em vez de considerá-las simplesmente serviços comerciais vendidos a clientes por “provedores”.

Ao mesmo tempo, os aspectos experimentalmente tecnofílicos de muito da contracultura e sua proximidade com a emergente cultura do vale do silício, foram muito bem documentados, enquanto o desejo de escapar do ciclo rotinizado de trabalho e consumo, instalado pelo capitalismo fordista, sempre foi sua força motriz. Hoje, esperanças utópicas de um futuro em que a tecnologia é socialmente implantada, a fim de reduzir vastamente o tempo que a maioria das pessoas perde no trabalho, em que a economia de compartilhamento poderia ser genuinamente compartilhada (através da propriedade coletiva de redes sociais e de plataformas como o Uber, por exemplo), têm sido amplamente revividas. A aspiração por uma sociedade em que a vida humana não ditada pelas demandas da labuta é certamente compartilhada por socialistas, artistas, boêmios e místicos. Em outro momento, discutirei mais especificamente algumas razões por que esse deveria ser o caso.

A ideia de que modos apropriados de organização deveriam ser informados por princípios similares de distribuição e igualdade já é bem estabelecida. O movimento pró-Corbyn no Reino Unido inclui muitos participantes que fizeram parte ou foram influenciados por movimentos tais como Occupy, Climate Camp ou a campanha de 2011 contra o aumento das tarifas universitárias. Em todos esses casos, práticas de democracia radical, herdadas do movimento antiglobalização e, em última instância, da Nova Esquerda das décadas de 1960 e 1970, tiveram um papel importante.

Entretanto, é preciso ser dito que, até agora, não foi nada do espírito e do humor predominantes desses movimentos que tiveram qualquer efeito real no Partido Trabalhista ou na organização pró-Corbyn, Momentum. Enquanto a inovação de aplicativos e plataformas permitiu diretamente a revolução em nível de base e a produção de mídia contra-hegemônica que caracterizou a campanha da Eleição Geral de 2017, práticas concretas de tomada de decisão dentro

---

<sup>7</sup> Ver meu livro *Common Ground* (2013) para um argumento mais elaborado a respeito disso.

do Partido Trabalhista não foram sujeitas a qualquer tipo de reforma, apesar de uma das primeiras promessas de Corbyn na liderança ter sido uma renovada democratização do partido. Ainda veremos se esforços sérios serão feitos para permitir que ocorra algo nessa linha.

### **Elevando a consciência**

O último elemento de práxis a se considerar aqui somente podemos discutir de modo especulativo, mas possui implicações de potencial enorme para o futuro da esquerda política. O interesse de Mark na ideia de uma política de consciência foi diretamente inspirada por sua interação com o Plan C. Em particular, o Plan C vinha experimentando em anos recentes com a ideia de grupos de elevação de consciência como forma útil de política radical. Historicamente, dentro do movimento feminista e de segmentos da liberação gay e black power, tais grupos serviram a vários propósitos. Primeiramente, serviram como veículos para formas coletivas de educação, teorização e análise políticas, geralmente elevando os níveis de compreensão das relações de poder e de gênero, dentro do movimento e além. Ao mesmo tempo, exerceram um tipo de função terapêutica e algo que podemos chamar de função “super-terapêutica”, permitindo aos participantes tanto superar os sentidos de alienação e privação sociais quanto se sentirem cada vez mais empoderados para se relacionar com uma sociedade patriarcal em seus próprios termos; pelos quais quero dizer termos ditados pelo movimento e suas demandas, não simplesmente os “termos” pessoais de cada mulher individual.

Esse último elemento é crucial e indica algo que deveria estar envolvido em qualquer forma atual de “elevação de consciência” progressista. Elevação de consciência sempre significou chegar a uma compreensão de que os problemas “pessoais” de alguém não são, sob qualquer circunstância, elementos individuais, discretos, privados da experiência, mas efeitos de processos sociais e históricos de larga escala; e de que a solução para esses problemas não pode ser alcançada por ações individuais de qualquer tipo, mas somente através de solidariedade e colaboração criativa com outros com quem se compartilha interesses materiais. Em algum nível, são sempre os efeitos do individualismo que a elevação de consciência busca superar. Por “individualismo” não me refiro somente a egoísmo casual, mas a uma completa ideologia e visão de mundo que assumem a experiência como fundamentalmente individual por natureza: privada antes de ser pública, pessoal

antes de ser social. Como já argumentei em outras ocasiões, essa é uma convicção comprovadamente enganosa, ainda que seja fundamental à cultura capitalista anglo-saxã.

A contradição em que a maioria de nós se encontra vivendo, no mundo superdesenvolvido do capitalismo, no princípio do século XX, é esta. Por um lado, muitos de nós estamos cientes de que a clássica noção liberal burguesa de “sujeito individual” não faz sentido. Sabemos que somos todos produtos de relações sociais, que ninguém vem ao mundo sozinho, que somos dependentes de uma vasta rede de relações sociais para atender cada uma de nossas necessidades materiais; que nossos corpos fervilham como simbioses; que nossos cérebros não são computadores individuais, isolados atrás do *firewall* de nossos crânios, mas galáxias de neurônios em rede, dependentes o tempo inteiro de interações com o resto dos ecossistemas que habitamos, a fim de que funcionem; que nem nossos sonhos são meramente nossos.

Mas, ao mesmo tempo, habitamos uma cultura cujas instituições, leis, economias e práticas sociais têm, por séculos, sido organizadas pela ideia oposta, atribuindo responsabilidade individual a cada ação, tratando propriedade privada como a fundação em que é construída a sociedade, ensinando-nos que a emoção privada é a base da experiência autêntica. Sob tais circunstâncias, aprender a operar de um jeito em que o conhecimento de que ninguém é *in-dividual* (isto é, indivisível, independente de relações sociais) se torna mais do que simplesmente uma teoria abstrata, é imensamente desafiador. Uma coisa é saber de tudo isso em teoria. Outra é desfazer todo o nosso condicionamento individualista e negociar com um grupo de instituições inteiramente individualistas, sem nos encontrarmos forçados a nos comportar como individualistas competitivos, apesar de nós mesmos, ou, simplesmente, sem enlouquecer. Em última instância, se a elevação de consciência tem um propósito, que seja nos auxiliar com esse trabalho, tanto em nível de subjetividades singulares quanto em grupos de todos os tamanhos.

### Tecnologias do não-eu

E é aqui que toda a panóplia contracultural de raves, drogas, ioga, chi-kung, zen, etc., pode voltar ao cenário. Porque, na verdade, é precisamente o que a maior parte dessas coleções de técnicas foram projetadas para fazer. As antigas escrituras do cânone budista são muito claras – o “grilhão” fundamental do qual a prática da meditação deve nos libertar é a “visão do eu”: a crença

enganosa na permanência e consistência de nossos eus individuais. O ioga moderno deriva de práticas tântricas buscando unidade com o divino (como todos os misticismos teístas), o que é diferente do Nirvana budista da não-existência, mas que, de qualquer forma, envolve uma abolição equivalente da individualidade do sujeito individual. Se a descoberta de drogas psicodélicas – que, aliás, são capazes de induzir experiências comparáveis a clássicas experiências místicas, regular e repetidamente – fez uma grande contribuição ao pensamento científico, é o de demonstrar conclusivamente que tais experiências não são sobrenaturais ou fictícias, mas inerentemente corpóreas, materiais e físicas. Na verdade, se as palavras “ácido” ou “psicodélico” designam algo em expressões como “comunismo ácido” ou “socialismo psicodélico” (ou simplesmente “cultura psicodélica”), poder-se-ia tomá-las como referência a um conjunto de práticas e ideias que são ao mesmo tempo místicas e materialistas – um misticismo materialista que reconhece as complexas potencialidades da experiência corporificada humana, sem testar esse reconhecimento contra qualquer conjunto de crenças sobrenatural ou teísta. Esse misticismo materialista deveria tratar a investigação de tecnologias do não-eu como uma de suas prioridades fundamentais.

### Prática super-terapêutica

Poderiam tais tecnologias do não-eu ser colocadas a serviço da política coletivista radical? Essa não é uma pergunta nova, ou uma ideia nova, ainda que exemplos da concretização de tais fins em anos recentes – fora de projetos isolados na América do Norte – sejam difíceis de encontrar. O que se poderia imaginar que envolva projetos desse tipo? Aqui talvez precisemos distinguir entre usos terapêuticos e super-terapêuticos dessas práticas. Por “super-terapêutico” me refiro a algo mais do que simplesmente consertar pessoas, reparar alguns dos danos provocados pelo dia-a-dia no capitalismo avançado, para que sigam em frente com suas vidas. Refiro-me a algo que poderia ter esses efeitos, mas também ir além deles, permitindo a alguém que se torne extremamente empoderado precisamente por aprimorar sua capacidade de relacionamentos produtivos com outros (essa capacidade é precisamente o que John Potevi chama, seguindo Deleuze e Spinoza, de “afeto jubiloso”).

Podemos apontar incontáveis exemplos de aulas de ioga e meditação sendo oferecidas a preço baixo em instalações comunitárias, frequentadas por esforçados cidadãos e ativistas que teriam dificuldades em funcionar produtivamente sem elas. Em geral, no entanto, a expectativa

normal é a de que os efeitos de tais práticas raramente excedam os meramente terapêuticos – exceto no caso muito raro de praticantes que podem se dedicar em tempo integral. E tal devoção em tempo integral é suscetível a privá-los de qualquer envolvimento sério com lutas maiores, trabalho político ou inovação social.

É claro que não devemos desconsiderar o valor de se ter formas de terapia que não sejam mais prejudiciais do que os problemas cujos efeitos buscam remediar (como certamente são muitos tipos de terapia, especialmente as que se baseiam muito intensamente em medicamentos antidepressivos). Se as pessoas podem usar ioga ou o que seja para se sentir melhor sem se viciar em tranquilizantes, então isso é algo bom. Mas é também um desperdício de uma tecnologia tão poderosa quanto o ioga ser usada de maneira apenas corretiva, quando seu suposto objetivo é uma completa reengenharia do sistema psicofísico que é uma pessoa e seu corpo/mente/psique/espírito/etc.

Aqui, um problema mundano e material é o do tempo. Numa sociedade capitalista, a maioria sobrevive de vender seu tempo em troca de dinheiro com o qual pode permutar por bens de consumo. Essa é uma das observações mais básicas e perspicazes feitas por Marx. E Marx é específico: não é o nosso trabalho que vendemos, mas nossa capacidade de trabalho, o que ele chama de “força de trabalho”, em outras palavras, especificamente, nosso tempo. (Por isso é sempre um problema para os capitalistas descobrir como extrair o máximo possível de trabalho concreto da força de trabalho adquirida por eles – você açoita os trabalhadores no pelourinho ou os deixa jogar videogames até que tenham vontade de escrever umas linhas de código? No fim das contas, essas são duas respostas à mesma questão que a musa capitalista pergunta a si mesma – “como eu extraio trabalho concreto da força de trabalho que eu comprei?”). Contanto que muitos tenham que vender tanto de sua força de trabalho por tão pouco dinheiro, simplesmente a fim de sobreviver, então passarão tempo demais no trabalho. Sob essas circunstâncias, apenas profissionais especializados encontrarão tempo para uma prática verdadeiramente transformativa.

Ao mesmo tempo, uma importante questão relacionada é a de que tipos de práticas, que tipo de configurações, instituições ou rotinas, sociais ou políticas, podem facilitar que essas tecnologias do não-eu se tornem forças progressistas em vez de regressistas. Essa é uma questão fundamental. Como qualquer tecnologia, essas práticas podem conter certas propriedades tendenciais, baseadas em seus reais efeitos físicos mensuráveis nos corpos. Qual, no entanto, poderá

ser a maior importância social ou cultural desses efeitos depende inteiramente das maneiras que sejam usadas, por quem, para que fins, em que contextos. Isso se aplica do mesmo modo, nem mais, nem menos, se falássemos, digamos, do sistema operacional Linux, ou mesalina, ou *mindfulness* de respiração. Todos podem ser usados em diferentes maneiras dependendo do contexto e da intenção.

### Políticas do *mindfulness*

O último desses exemplos é algo interessante de se pensar. O status social da prática de “*mindfulness*” tem sido um dos tópicos mais controversos a surgir da popularização de certas técnicas de meditação em anos recentes. Em resumo, o que aconteceu foi que um conjunto de técnicas de meditação praticadas há milhares de anos por monges budistas em tempo integral foram gradualmente adaptadas à prática leiga durante as últimas décadas do século XX, e em anos recentes essas técnicas foram cada vez mais redirecionadas em contextos sociais de pouca conexão com a tradição budista ou redes estabelecidas e institucionalizadas de comunidades monásticas e seus apoiadores leigos (a “sanga”, como é chamada uma comunidade religiosa nas tradições hindu e budista). Muitos desses contextos são explicitamente terapêuticos, com formas de terapia cognitiva baseadas na meditação *mindfulness* alegando resultados extraordinários no tratamento da depressão, por exemplo. No mais distante do budismo tradicional, esses contextos incluem sessões de treinamento corporativo em que, aos participantes, são ensinados curtos exercícios de meditação cuja intenção é meramente reduzir os níveis de estresse e aumentar a capacidade de concentração, habilitando-os a praticar regularmente em curtos períodos, a fim de fazê-los maximizadores de lucro, mais eficientes para seus empregadores.

Muito da controvérsia pública a respeito desse assunto parece ter focado na questão de se essas formas mais recentes da prática de *mindfulness* são ou não de algum modo “autênticas” e de que modo podem ou devem reivindicar qualquer afiliação doutrinal específica com o budismo tradicional. Da perspectiva que aqui proponho, esse é, no melhor dos casos, um conjunto incidental de problemas. As questões desse ponto de vista seriam, em algum sentido, muito simples – não “isso é realmente budismo?”, mas simplesmente “o que isso está fazendo?”. E, mais especificamente, “isso ajuda ou atrapalha a luta política contra o neoliberalismo?”.

Sim, eu sei que a resposta para essa pergunta pode ser “nem ajuda, nem atrapalha”. Nesse caso, a prática em questão não seria particularmente relevante para essa discussão em particular.

Mas numa instância como a do debate a respeito do *mindfulness*, a relação entre a questão de “autenticidade” e a questão política que acabei de levantar pode ser muito complicada. Isso porque não sabemos de verdade que tipo de efeitos esses novos contextos sociais e institucionais podem ter na prática sem saber quais eram os supostos efeitos em contextos anteriores. No caso da meditação *mindfulness*, é algo particularmente crucial a se saber. Porque você não descobriria, por quase qualquer literatura, instituições ou professores ocupados em promover o *mindfulness* hoje em dia, que o objetivo dessa prática em seu contexto monástico original é a completa e total abolição da subjetividade individual de quem a pratica. Não deveria ser um remédio para uma alma perturbada, reconciliando-a a um mundo complexo. Deveria somente fazer com que você se sinta melhor a respeito de si próprio na medida em que deve aniquilar sua ligação a qualquer tipo de eu. Deve ser uma prática com a qual se envolve os que já renunciaram a todas as posses materiais, toda pretensão em qualquer forma de individualidade significativa, fora da especificidade de sua própria prática meditativa (que, de acordo com as regras e regulamentos do seu monastério, compartilharão com outros 90% do tempo) e seu objetivo é alcançar aquele estado de iluminação dentro do qual a não-existência substancial do eu individual é plenamente conquistada e aceita.

Não estou dizendo que essa tradição monástica é algo que deva ser venerado por mérito próprio (talvez seja, mas não é essa a questão). É, certamente, problemática em muitas maneiras (o lugar das mulheres na tradição ortodoxa budista é, para dizer o mínimo, controverso, por exemplo). É algo que pode ter tido algum tipo de valência política em certos momentos da história, mas sobretudo é uma tradição informada pelo ideal de renúncia em vez de compromisso social ou político. E, ainda assim, uma coisa que podemos dizer, em caráter definitivo, a respeito da tradição monástica budista e de suas modalidades vivas é isso: todo o complexo de monastérios e suas regras basicamente se somam num grande mecanismo projetado para assegurar uma coisa acima de tudo. Projetado para assegurar que a prática da meditação não conduza a qualquer forma de solipsismo individualista, ou mera defesa do sentido existente de eu e de identidade de um praticante singular. E é nisso, basicamente, que qualquer forma de prática meditativa corre o risco de se transformar, se

não tivermos os mecanismos garantidos de prevenir que algo assim aconteça. E o resultado político disso é que, se você quiser abstrair um conjunto de técnicas meditativas de tal contexto, e então disseminá-las numa cultura dentro da qual a hegemonia neoliberal fez da privatização da experiência pessoal uma norma irreduzível da cultura do dia-a-dia, então pode ter certeza de que um meio para se defender os egos privatizados individuais de um problemático mundo social é exatamente no que se transformará essa técnica, a não ser que sejam colocadas práticas específicas a fim de prevenir que assim seja.

É claro que não estou dizendo que somente monges deveriam meditar. Estou dizendo que deveríamos aspirar a uma sociedade em que qualquer um tenha tempo livre o suficiente para ser capaz de praticar sua meditação em níveis quase monásticos, se essa é sua vontade (o que também se aplica a golfe, apicultura, física teórica e o estudo de teoria cultural). Mais imediatamente, entretanto, digo, quase certamente, que há uma necessidade por formas de prática social e cultura institucional que possam replicar alguns dos papéis tradicionais da Sanga para os praticantes, enquanto se mantém um sentido de explícita vocação crítica e política nesses grupos organizados, e solidariedade com forças políticas progressistas, e explícita hostilidade às regressistas, se queremos mesmo evitar situações como a meditação *mindfulness* sendo transformada em somente um mecanismo avançado de desenvolvimento e defesa da subjetividade neoliberal altamente individualizada e funcional. Essa não é uma ideia nova e, nos EUA em particular, já existem exemplos do desenvolvimento de comunidades budistas que explicitamente colocam um projeto político radical no centro de sua compreensão da prática e de sua função social. Em menor grau, há comunidades similares praticando ioga, tantra, taoísmo, etc.

### **Mude o mundo e mude a si próprio**

Mesmo em tais contextos, no entanto, muitas vezes encontramos a convicção de que, de algum modo, envolver-se em vários tipos de trabalho físico e psicológico pode ser considerada uma prática inerentemente progressista. O slogan que sintetiza essa suposição é “mude a si próprio para mudar o mundo” (ou alguma variação disso). Impossível enfatizar o suficiente o quanto é enganosa essa ideia, e como fundamentalmente reproduz as suposições básicas de um individualismo neoliberal a que qualquer política radical deve se opor. Não quer dizer que não se deve querer mudar a si próprio. Acontece que se você não reconhece que *só se pode mudar a si próprio*

*mudando o mundo ao seu redor*, então o nível de sua consciência política ainda se encontra próximo de zero. E da perspectiva psicodélico-socialista, ácido-comunista, que tento delinear aqui, isso significa também que seu avanço espiritual não foi tão longe. Porque a ideia de mudar a si próprio a fim de mudar o mundo parte do princípio de que “si próprio” é algo que realmente existe. Não existe. É apenas uma parte do mundo e um produto dele.

Então isso não significa que se pode *começar* com uma parte do mundo que por acaso se chama “si próprio” e, a partir de mudá-la, você já tenha começado a mudar uma parte do mundo?

Bem, sim, é isso mesmo até certo ponto, mas somente se a “mudança” que você pretende fazer é diretamente orientada pela percepção completa do fato de que esse “eu” existe só e inteiramente enquanto efeito de um conjunto infinitamente complexo de relações constantemente mutáveis que o constituem<sup>8</sup>. E sob as atuais circunstâncias históricas, sugiro que isso será muito difícil fora de um esforço organizado e politizado para resistir aos efeitos da ideologia neoliberal e suas instituições. Porque a ideologia neoliberal e suas instituições trabalham constantemente para forçar ou persuadir a nos comportarmos como indivíduos alienados, competitivos e narcisistas. Sob tais condições, sua tentativa de “começar” com “si próprio” *levará* “você” a se tornar uma armadilha da qual não consegue escapar, a menos que você tenha um plano muito definido para assegurar que isso não ocorra, e tal plano não poderá ser efetivo sem uma dimensão política.

E o que deveria envolver um plano desses? Não sei – talvez se juntar a um grupo de elevação de consciência?

### **Conecte, sintonize, deixe levar?<sup>9</sup>**

Isso tudo significa que é simplesmente impossível para algumas pessoas viver uma vida quieta, extraíndo-se tanto quanto seja possível da lógica do capitalismo sem se integrar a qualquer contestação organizada, de maneira classicamente taoísta? Cultivar comida orgânica, trabalhar por fora da corrida de ratos, manter-se longe de tudo? Deixar levar, como Timothy Leary recomendou

---

<sup>8</sup> De novo, falo bastante disso e da ideia de “relacionalidade infinita” em *Common Ground*.

<sup>9</sup> No original, “Turn on, tune in, drop out?”, em referência a um slogan contracultural popularizado por Timothy Leary para se referir aos três estágios da experiência psicodélica [N. T.].

certa vez?<sup>10</sup> Não tenho certeza. Tenho bons amigos que não se interessam por política, mas tentam viver dessa maneira e a mim parece que geralmente fazem do mundo um lugar melhor de qualquer jeito, e que estariam do lado certo se nos encontrássemos num período de grande confrontação entre forças capitalistas e social-democráticas. O que percebo, no entanto, é que estão quase sempre engajados em algum tipo de prática social, coletiva ou comunitária de algum tipo, e que a escolha de estilo de vida os impede de algum dia acumular riquezas. O que não estão fazendo é trabalhar para um gigante do Vale do Silício enquanto praticam *mindfulness* para se sentirem melhor. Acredito que as alegações de estarem por fora da política e contra o capitalismo de algum modo se justificam.

O que não se pode racionalmente conceber é a alegação de que esse tipo de comportamento constitui um tipo mais radical de política do que a organização política radical propriamente dita: é a falácia da “política folk”. Mas a política folk (a alegação de que primitivismo e localismo são inerentemente radicais) não é o mesmo que conscientemente escolher o quietismo antipolítico como opção. Honestamente, não acredito que alguém possa observar o estado do mundo e dizer que o quietismo antipolítico seja uma escolha irracional de se fazer. Não é minha escolha, nem a endosso, mas acredito que precisamos ser compreensivos.

Mas nada disso é muito relevante para essa nossa discussão. O propósito disso é descobrir o que podemos fazer se estamos interessados em unir atividade contracultural e política radical propriamente dita.

### Socialismo psicodélico

Algo que muito raramente ocorre, mesmo quando existem esforços para colocar tecnologias do não-eu em contato direto com política radical explícita, é qualquer tentativa real de considerar de que maneira conhecimentos teóricos de um domínio podem informar o outro. Há exemplos isolados, porém muito interessantes, de tentativas de trazer, digamos, teoria feminista e pós-colonial para, digamos, a prática do ioga. Mas poderíamos imaginar uma situação em que um relato materialista, feminista e histórico, de exploração e alienação coincida com, digamos, uma compreensão tântrica dos fluxos energéticos no corpo sutil, a fim de desenvolver novas formas de

---

<sup>10</sup> Leary recomendou muitas coisas. Esse não era o Leary ácido-comunista. O Leary ácido-comunista foi o que disse que a luz clara de Buda era o lampejo da arma de um revolucionário.

prática física e/ou política? Essa é mesmo uma perspectiva mais improvável do que os vários casamentos aos quais se vem tentando forçar o marxismo e a psicanálise ao longo do último século? Um exemplo muito isolado, porém interessante, é o livro de Ann Weinstone, *Avatar Bodies: a tantra for posthumanism* (2004) – desde então, Weinstone mudou de nome e se tornou devota de Andamayí Ma –, ainda que, no fim das contas, esse livro seja uma apologia do tantra empregando alguns elementos da teoria crítica contemporânea (em especial, Deleuze e Derrida), em vez de uma efetiva síntese das duas coisas.

O argumento básico de Weinstone é como o tantra abrange anti-individualismo radical, materialismo corpóreo / não-dualismo (isto é, a crença de que corpo e espírito são, em algum nível, senão em todos, a mesma coisa) e os efeitos positivos do prazer e do desejo como vetores potenciais de liberação, todos têm uma forte afinidade com algumas ramificações do pós-humanismo, da política radical e da teoria crítica. Tudo isso é preciso, na medida do possível.

Uma direção que se pode tomar a partir dessa reflexão é a de usar ideias como as de Weinstone como meios de iluminar as possibilidades que existiriam de se imaginar quão boa pode ser a vida humana e em que termos. E se a liberação dos sistemas humanos corpo-cérebro-mente da prisão do individualismo liberal fosse um objetivo orientador de possibilidade econômica e social? Mesmo que isso soe um tanto exótico para ganhar o apoio das tropas agrupadas do Partido Trabalhista, levanta uma questão muito importante. Margaret Thatcher tinha uma visão notoriamente clara de que tipo de gente sua legislatura deveria produzir (e que tipo deveria castigar). “A economia é um método: o objetivo é mudar o coração e a mente”, ela declarou. Seu objetivo, ao privatizar serviços públicos, cortar gastos públicos, reduzir os impostos dos mais ricos e enfraquecer os sindicatos, era produzir uma nação de empreendedores protestantes esforçados e de grandes aspirações, ainda que sóbrios e autodisciplinados.

Que tipo de gente poderia querer produzir o corbynismo, ou qualquer socialismo contemporâneo? Não seriam pessoas capazes de garantir a si próprias “toda a extensão de sua complexidade” (como disse, certa vez, David Toop a respeito do músico Arthur Russell), capazes de aproveitar e se regozijar no fato de sua “infinita relacionalidade” (para usar uma frase minha) junto ao resto da população humana e ao cosmos? Não seria esse um princípio orientador melhor para, digamos, políticas de educação e saúde, melhor que a incansável perseguição do Produto Interno Bruto? Ou, mais precisamente, não seria bom orientar debates sobre se, quando e como

perseguir aumentos de recessão do PIB (ou qualquer outro objetivo em matéria de política pública)? E o fato de eu parecer um hippie louco ao falar desse jeito não é meramente um sintoma do sucesso político de Thatcher e sua turma? Derrubar o legado dela não significa, em parte, readmitir tais ideias e preocupações no debate público?

### Contra a hippiefobia

Foi exatamente esse o argumento que apresentei a Mark, anos atrás, quando sugeri a ele que sua “hippiefobia” era apenas um sintoma do “realismo capitalista” (termo dele para a crença de que o capitalismo neoliberal nunca poderia ser verdadeiramente superado ou derrotado). A hippiefobia tem sido um forte elemento do discurso da esquerda desde o século XIX. Há uma porção de boas razões para isso. A quantidade de besteira associada a qualquer tradição espiritual e meditativa, sem falar na cultura psicodélica, é mais do que suficiente para dissuadir qualquer intelectual radical e alerta que se dê ao respeito. O mesmo, no entanto, poderia ser dito do marxismo, francamente, se você respondesse somente ao pior que já foi escrito, dito e feito dentro dessa tradição. O medo do exotismo racista deveria informar todo possível encontro entre ocidentais brancos e ideias de outros lugares. Mas a noção de que esse modo deva impedir qualquer forma de interação intensa é, em si própria, equivalente a uma espécie de purismo étnico. No fim das contas, a hippiefobia não passa de um hábito preguiçoso, demonstrando em nada a objetividade crítica que superficialmente alega defender.

É bem claro, em 2017, que simplesmente dispensar a possibilidade de que práticas como o ioga e a meditação tenham efeitos genuinamente transformativos, tanto em pessoas singulares quanto em grupos maiores, é por si só um gesto preguiçoso sem qualquer base empírica. Também é claro que não sabemos muito o quanto essas tecnologias funcionam de verdade – têm seus modelos próprios de explicar sua eficácia, baseados em coisas como o modelo indiano / chinês de correntes de energia interna em corpos físicos ou “sutis”, mas isso não mapeia muita coisa além do que a biofísica contemporânea é capaz de identificar, verificar ou quantificar. O evidente é que essas coleções de técnicas físicas e psicológicas têm uma certa potência, cujos efeitos sociais dependem de específicos modos de usá-las. De uma perspectiva político-radical, poderíamos muito bem tentar entender o que fazer com elas. Se nada mais, como já foi mencionado, oferecem técnicas úteis de tratar os debilitantes efeitos psicofísicos do capitalismo (alienação, depressão, ansiedade,

etc.) sem recorrer a medicações perigosas ou formas de psicoterapia mais entrelaçadas com a ideologia burguesa liberal (terapia cognitivo-comportamental, psicanálise tradicional, etc.). No melhor dos casos, podem se mostrar genuinamente úteis na criação e cultivo de formas politicamente efetivas de comportamento de grupo, o que gosto de chamar de “coletividade potente”.

### Afropsicodelia e política identitária

Parte dessa reflexão pode oferecer uma perspectiva interessante a um assunto importante nos debates da esquerda contemporânea, o da “política identitária”. A maneira com que esse debate normalmente se apresenta é, mais ou menos, como se segue. Por um lado, há o tradicional aspecto da “política de classe” da esquerda, que foca inteiramente em questões de poder econômico e distribuição de riquezas, que enxerga fenômenos como racismo e misoginia largamente como efeitos colaterais do capitalismo, ou ferramentas ideológicas empregadas pela classe capitalista para semear divisões entre a classe trabalhadora. Por outro lado, a “política identitária” reconhece racismo, sexismo e heteronormatividade como formas específicas de opressão que afetam pessoas com base em seu pertencimento a determinados grupos identitários, e que enxerga qualquer tentativa de unificar essas pessoas, distribuídas entre esses diversos grupos, como equivalentes à intensificação do processo de opressão, na medida que há uma tentativa de marginalizar a importância de suas experiências específicas em nome da ideia de luta unificada de classe. Na verdade, é bem difícil encontrar alguém que já tenha advogado por versões tão simplistas dessas duas posições.

Um dos muitos problemas com esse debate é a tendência a se emaranhar na discussão imaginária de classe, raça ou gênero como uma categoria mais importante que a outra, ao mesmo tempo que nunca foca na questão verdadeira em que a crítica identitária primeiro tentou se engajar dos anos 1980 em diante. O assunto nunca foi meramente classe contra outras categorias. Era, mais importantemente, diferentes *maneiras* de se dirigir a formas de opressão sistemática de raça, gênero, entre outros eixos. A maneira com que essas questões foram tratadas pelos movimentos radicais dos anos 1960 e 1970 foi enxergá-las como problemas coletivos a serem superados através de uma luta coletiva.

Um modo alternativo de se abordar esses assuntos, cada vez mais prevalentes nos anos 1980 e 1990, foi tratá-los como primariamente afetando indivíduos e enxergando qualquer tentativa de se gerar soluções coletivas como potencial ou inerentemente opressiva a esses indivíduos. Isso é essencialmente uma forma de liberalismo radical, que enxerga o racismo, o sexismo e a heteronormatividade como problemáticos não pela maneira que oprimem sistematicamente grupos particulares, mas pelas maneiras como limitam indivíduos particulares de participar plenamente e sem preconceitos na vida de uma sociedade de consumo competitiva e orientada pelo mercado. O problema é que isso acaba por tratar tanto a opressão quanto o empoderamento essencialmente como coisas que acontecem a indivíduos. Dessa perspectiva, a identidade pessoal se torna algo a ser defendido como a propriedade privada, enquanto o racismo, entre outros, são tratados mais ou menos como intrusões nessa propriedade – para ser objeto de legislação contrária em vários níveis institucionais –, em vez de problemas sociais cujas soluções são a criação de mais oportunidades de debate público e a construção de formas compartilhadas de poder social.

A antítese dessa forma de política identitária, privatizada e liberal-individualista, não seria um tipo simplista de “política de classe” (e não, não estou dizendo que classe não é central em matéria de política – é tão universalmente importante para toda política que a própria noção de “política de classe” é simplesmente um paradoxo. Toda política envolve questões de classe e conflitos entre interesses de classes que competem, mas isso não quer dizer que a noção de luta de classes cubra ou esgote todas as questões de política). A antítese desse individualismo liberal seria uma política que busca tanto democratizar todas as relações sociais quanto tornar invisível, maleável e questionável a natureza social e provisória de todas as supostas “identidades”.

Não estou levantando uma proposição meramente hipotética. Um ótimo exemplo desse tipo de política são as posições tomadas pelo Gay Liberation Front britânico em princípios dos anos 1970. Essa pioneira organização militante *rejeitou* o relatório do governo do Reino Unido (o relatório Wolfenden) que recomendava a descriminalização de atos homossexuais consentidos entre homens, precisamente porque predicava em seus argumentos que sexo era uma questão privada. Pegando a deixa da asserção feminista de que “o pessoal é político”, o GLF defendia uma posição que buscava tornar gênero e sexualidade, bem como as relações de poder em que estão implicados, assuntos de um debate público aberto e de questionamentos, não apenas matérias de privacidade individual.

A mim parece que essa é uma atitude que compartilha muito da histórica suspeição budista de *toda* forma de identidade pessoal e do desejo psicodélico de explorar sensações e percepções além dos limites de um eu individualizado. Também a considero uma sensibilidade coletivista, radical e experimental, que tem expressão na produção cultural mais interessante e duradoura do fim dos anos 1960 e princípio dos 1970. A intersecção de políticas de liberação negra e anticolonial com a psicodelia contracultural deu origem a uma série de extraordinários experimentos sonoros nas obras de Miles Davis, Jimi Hendrix, Cymande, Herbie Hancock, Santana, Alice Coltrane, Parliament / Funkadelic, etc., e a emergência de uma estética afropsicodélica que persiste até hoje no trabalho de produtores de *deep house*, como Joe Claussell. Toda essa música é notável pelo modo como usa improvisação, técnicas experimentais de gravação em estúdio e uma gama de outros efeitos sonoros para produzir trabalhos que soam ao mesmo tempo incrivelmente livres e incrivelmente coletivos. Raramente soa como apenas um solista e sua banda de apoio e, mesmo se comparada ao jazz da década de 1960, é muitas vezes caracterizada por uma verdadeira democratização dos diferentes elementos de um grupo (*On the Corner*, de Miles Davis, permanece talvez como a mais perfeita expressão dessa tendência – o trompete de Miles quase desaparece no miasma multitudinário em que a banda se transforma, e o efeito é impressionante).

Essa “afropsicodelia” raramente é mencionada nas histórias oficiais da contracultura e de seu legado, parcialmente porque tendem tanto a se fixar na Califórnia (onde nenhum dos citados residia, até que Alice Coltrane se mudasse para uma ashram em 1972) e parcialmente porque a “psicodelia” que caracteriza essa tradição sempre foi menos explicitamente interessada no uso de drogas – portanto, menos fácil de sensacionalizar – do que seus equivalentes “brancos” (Grateful Dead e seus seguidores, por exemplo). Certamente, dentro dessa tradição, substâncias como o LSD desempenharam um papel importante (ácido era popular entre os jazzistas nova-iorquinos na década de 1960, por exemplo), mas sempre foram uma entre outras tecnologias, com técnicas como o ioga e, acima de tudo, várias formas de se fazer e gravar música, desempenhando papéis mais significativos. Essa é uma fonte muito interessante de inspiração potencial, acredito, para qualquer socialismo psicodélico. Assim como Mark intuiu, “psicodelia” ou “ácido” ou “comunismo ácido” não precisam designar um interesse particular em drogas. Podem simplesmente se referir a uma disposição geral de empregar tecnologias materiais do não-eu a fim de explorar formas de consciência e coletividade potencial não limitadas pelas formas ideológicas do individualismo liberal.

### A liberdade é uma reunião infinita

Finalmente, o que estaria em jogo na ideia de um socialismo psicodélico seria uma concepção radicalmente diferente de liberdade da que herdamos da tradição liberal burguesa. Dentro dessa tradição, liberdade é basicamente o mesmo que a capacidade de possuir e se livrar de propriedade privada. Liberdade é uma propriedade dos indivíduos e é indissociável da propriedade individual. O que é público e coletivo é inerentemente opressivo – um grilhão na liberdade do indivíduo. Socialismo psicodélico seria uma manifestação de uma tradição contrária, que compreende liberdade e agência enquanto coisas que só podem ser exercidas relacionadamente, nos espaços entre corpos, enquanto modos de interação. Seria a criação, constituição e cultivo de espaços de criatividade coletiva (sejam escolas, laboratórios, pistas de dança, ashrams, oficinas ou ginásios), objetos dessa busca, reconhecendo como o capitalismo sempre os hostilizou.

É claro que “socialismo psicodélico” ou “comunismo ácido” não seriam os únicos nomes para esse tipo de política. Poderíamos chamá-lo também de “democracia radical” ou “comunismo libertário”, “socialismo liberado”<sup>11</sup> ou somente “socialismo do século XXI”. Independente de como queiramos chamá-lo, suspeito que o legado da contracultura, e as várias tecnologias do não-eu que ajudou a popularizar no ocidente, desempenharão papel significativo nesse processo, se algum dia se tornar um projeto político viável no século XXI.

### Ioga e casas noturnas para todos<sup>12</sup>

Por fim, algumas considerações sobre o que se pode e não se pode tirar disso tudo. Não, não estou dizendo que todo mundo deveria tomar drogas psicodélicas (ilegais na maior parte dos países) ou praticar ioga ou qualquer coisa em particular.

Não, não estou romantizando a contracultura dos anos 1960 – mas creio que seus “problemas” e “fracassos” se tornaram tão conhecidos e documentados que é fácil esquecer que existem importantes efeitos positivos e que suas falhas não eram intrínsecas, mas resultado de uma derrota política imposta por parte da Nova Direita e de seus aliados.

---

<sup>11</sup> Sugerido a mim por Jo Littler.

<sup>12</sup> Agradecimentos a Holly Rigby pelo slogan.

Acredito mesmo que as lições dessa história e de suas consequências deveriam ser estudadas por qualquer um que deseje ver uma contracultura revivida e próspera, ou de uma próspera esquerda democrática. Porque a experiência sugere que, sem uma esquerda política forte, vibrante, popular e estrategicamente exitosa, então qualquer espécie de contracultura acaba por ser capturada pelo capitalismo. Ao mesmo tempo, considero simplesmente impossível imaginar um desafio político bem-sucedido ao neoliberalismo que não esteja, de algum modo, aliado a uma ampla produção cultural que rejeite, de modo geral, valores neoliberais e burgueses, e se isso não se parece com a contracultura dos anos 1970, então não sei como isso se parecerá (a revolução cultural de Mao?). Claro que se pode dizer que isso se assemelharia à grande onda de experimentação estética dos anos 1920, de onde a própria contracultura tirou sua inspiração – mas aí seria um outro ensaio.

Por enquanto, digamos que tudo o que defendo é que ioga e casas noturnas poderiam ser úteis enquanto tecnologias radicais, se usadas corretamente. E eu não sei exatamente o que “corretamente” poderia significar – mas convido a todos para tentar descobrir. E o propósito de qualquer socialismo do século XXI, de qualquer Comunismo Ácido, deveria ser ioga e casas noturnas para todos (para todos que os queiram, de qualquer forma).

### REFERÊNCIAS:

FISHER, Mark. **Capitalist Realism. Is there no alternative?** Winchester – UK; Washington – EUA: Zero Books, 2009.

FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (eds.). **K-Punk: the collected and unpublished writings of Mark Fisher (2004-2016)**. Londres: Repeater, 2018.

GILBERT, Jeremy. **Common Ground: Democracy and Collectivity in an Age of Individualism**. London: Pluto Press, 2013.

GILBERT, Jeremy; PEARSON, Ewan. **Discographies: Dance Music, Culture and the Politics of Sound**. London: Routledge, 1999.

GILBERT, Jeremy; BEWES, Jeremy. **Cultural Capitalism: Politics after New Labour**. London: Lawrence And Wishart Ltd, 2001.

WEINSTONE, Ann. **Avatar Bodies: a Tantra for Posthumanism**. University of Minnesota Press: Minneapolis, London, 2004.