

## Os enteógenos, a ciência e a religião.

Leila Marrach Basto de Albuquerque<sup>1</sup>

*A serpente disse então à mulher: “Não, não morreréis. Mas Deus sabe que, no dia em que comerdes [do fruto da árvore], vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”.*  
(GENESIS, 3: 4 - 5)

*Para a nossa sociedade, os SP [sacramentos psicoativos] são, eu penso, um avanço educativo bem vindo<sup>2</sup>.*  
(SHANON, 2002, p. 93, tradução nossa)

Este texto é um ensaio que recupera brevemente a presença dos enteógenos em diferentes culturas e ao longo da história, com a intenção de refletir sobre os seus usos na sociedade ocidental moderna e encaminhar o esboço de uma perspectiva que resguarde a dignidade epistêmica das experiências com essas substâncias.

Os enteógenos, do grego *entheos*, agentes que despertam o deus interior, são também designados por outros nomes como substâncias psicoativas, psicodélicas e alucinógenas. Originalmente usadas como sacramentos em rituais religiosos desde a pré-história, estas substâncias ganham outros sentidos em sociedades secularizadas, ligados aos campos da psicologia, da psiquiatria e da química. Autores como Shanon (2002) enfatizam a distinção entre substâncias naturais, como flores, folhas, raízes etc. e as sintéticas, produzidas em laboratórios. Camargo explica que:

[...] conforme Joannathan Ott (1995) um grupo de etnólogos compreendido de Gordon Wasson, Karl Ruck e ele próprio, em 1978 propuseram o termo “enteógeno” (do grego *entheos* – deus dentro ou tornando deus interiormente), a fim de substituir as designações ligadas às psicopatologias, acrescentando não tratar de um termo teológico ou

---

<sup>1</sup>Graduada em Ciências Sociais, mestre em Sociologia da Religião e doutora em Sociologia da Ciência. Docente e pesquisadora do Departamento de Educação Física da UNESP - Rio Claro e líder do Grupo de Pesquisa “Corpo e Sociedade” (CNPq/UNESP). Email: [leilamarrach@uol.com.br](mailto:leilamarrach@uol.com.br).

<sup>2</sup> For our society, PS [psychoactive sacramentals] is, I find, a welcome educative step forward.

farmacológico, mas cultural, a fim de designar todos os inebriantes xamânicos. (OTT, 1995 apud CAMARGO, 2014, p. 24).

A ressalva, neste caso, talvez expresse a intenção desses autores de se afastar da ótica de algumas ciências da saúde em que o uso de substâncias psicoativas em contextos profanos derive para o desvio de comportamento e para patologias. Não é esta a perspectiva deste estudo bem como também não se fará distinção entre enteógenos e suas outras denominações antes mencionadas.

Além dessas designações acadêmicas, esses agentes recebem nomes significativos como *seres divinos*, *plantas-professoras*, *plantas-espíritos*, nos contextos em que são usados, ligados a diversos fins, como coesão social, produção simbólica, autoconhecimento, feitiçaria, divinação, transe etc. (SANTOS, [200-?]). Este autor destaca, também, que o uso dessas substâncias “sempre esteve cercado de ética, moral e regras de conduta ratificadas pelos valores culturais” e a sua patologização como *drogas*, como ocorre na nossa sociedade, é exceção e não a regra (p. 6 - 7).

Assim, o uso dessas substâncias ou agentes proporciona experiências de “[...] ruptura com a autoconsciência linear e corriqueira na perspectiva de um arrebatamento de si que eleva a mera autoconsciência individual a uma condição de reflexão momentânea sobre o seu próprio fundamento [...]”. (CARNEIRO, 2008, p. 70). São, portanto, agentes de expansão da consciência cuja experiência se dá em contextos sagrados ou profanos, coletivamente ou não. São experiências humanas também chamadas de transcendentais, cujo conceito tem origem religiosa na filosofia antiga (ABBAGNANO, 1998), e expressam um *excesso* e um *ir além* de si mesmo e da própria particularidade. Além disso, as substâncias psicoativas fazem parte da cultura material da humanidade e De Felice (1936/1975 apud SHANON, 2002) sugere que a busca de transcendência é o mais básico instinto humano. Também animais como mariposas, javalis, elefantes, primatas, pássaros, entre outros, usam substâncias psicoativas com a intenção de ficarem intoxicados (MCKENNA, 1995; SANTOS, [200-?]).

Os estados alterados de consciência podem ser obtidos de muitas maneiras diferentes por meio da ingestão de frutas, seivas ou grãos

fermentados e também através de técnicas corporais, cujo conjunto forma o que Grof (2011) chama de *tecnologias do sagrado*: um amplo arsenal de recursos distribuídos nas diferentes formações culturais voltado para fins rituais e espirituais. É o que Mauss (1976, p. 233) designa de “meios biológicos de ‘entrar em comunicação com Deus’”, remetendo-se às técnicas da respiração do taoísmo e da ioga. Inspirada na intuição desse antropólogo eu, particularmente, identifico três grandes grupos de técnicas corporais como portas de entrada para os estados alterados de consciência próprios das experiências místicas: as técnicas centradas na respiração, nos movimentos e nos alimentos. Isoladamente ou combinados, esses grupos nos dão as iogas, as meditações, as peregrinações, as danças, os jejuns, a seleção de alimentos, a ingestão de ervas... E, ao lado destes, os nossos sentidos contribuem com a emissão e audição de sons, a inalação de aromas e o controle da visão. Remeto à técnica da respiração holotrópica desenvolvida Stanislav Grof (2011) para obter os mesmos efeitos do LSD, quando este foi proibido para pesquisa e terapia psiquiátrica nos Estados Unidos. Tudo isso mostra como somos, ao mesmo tempo, bioquímicos e simbólicos nos nossos esforços para alcançar a transcendência, seja nos espaços sagrados, seja nos profanos.

Os estudos sobre os enteógenos têm revelado sua presença no xamanismo antigo e contemporâneo e, também, em religiões da antiguidade como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã (SHANON, 2008), fazendo parte de tradições que lhes conferem um sentido legítimo. O Velho Testamento contém várias passagens sugestivas da presença de enteógenos nas religiões da tradição judaico-cristã, como a árvore do conhecimento, a maçã ingerida por Eva, o maná enviado por Deus ao povo de Israel no deserto. Do mesmo modo, o *soma* dos Vedas e o *homa* do zoroastrismo, louvados em hinos como mágicos, seriam agentes psicoativos (SHANON, 2002). E bem próximas de nós, temos as beberragens das religiões ayauasqueiras.

Uma apreciação da história do consumo das substâncias consideradas ilícitas mostra que sua proibição ou tolerância sempre dependeram de critérios culturais (ACSELRAD, 2011). Além do seu uso em rituais religiosos em diferentes culturas do passado e do presente, a ingestão de substâncias

está presente em contos infantis como poções mágicas transformadoras e redentoras. Os exemplos mais conhecidos são da Branca de Neve que come a maçã e dorme e de Alice no País das Maravilhas que come cogumelos e conversa com uma lagarta que fuma. Em outras fábulas, como em uma das versões do Asno de Ouro de Apuleio, conta Ribeiro (1995), um homem transformado em asno deve comer rosas para voltar à sua forma normal. E na nossa tradição literária infantil temos o pó de pirlimpimpim, criação Monteiro Lobato, que possibilitava à boneca Emília realizar seus desejos mais malucos. Enfim, histórias infantis de diferentes lugares do mundo mostram a presença da ingestão das plantas e substâncias para processos de encantamentos, desencantamentos e desenfeitiçamentos. E, com isso, tais narrativas apresentam às crianças de modo simbólico diferentes situações, transcendentais ou não, preparando-as para experiências que terão ao longo de suas vidas.

A valorização de estados alterados de consciência e a busca da expansão da consciência nos anos de 1950 e 60, como um dos pilares do movimento da Contracultura na sociedade ocidental, provocou uma série de restrições para o uso e a pesquisa com as substâncias psicoativas, resultando em sua proibição nos anos de 1970<sup>3</sup>. As experiências de transcendência, de ir além de si mesmo e de ruptura se davam em um contexto de mal estar do sujeito da modernidade e de desafio à ordem capitalista. Assim, reduzidas ao termo *drogas*, as substâncias psicotrópicas, como as denominou a Convenção da ONU de 1971 (GIL, 2008), são patologizadas e criminalizadas e geram políticas que as remetem ao campo da saúde, como vício, e do direito, como infração: cura e/ou punição.

Recentemente, a pesquisa com LSD e outras substâncias tem sido retomada com rigor e não sem dificuldades, e uma das suas facetas é o potencial terapêutico dos estados alterados de consciência, especialmente como parte dos cuidados paliativos a pacientes com doenças graves e

---

<sup>3</sup> Nesta mesma época são inventados os antidepressivos que melhoram o humor, a psicomotricidade, combatem a depressão, a insônia e inúmeras outras queixas vagas de infelicidade, mas que têm, entre seus efeitos colaterais, a dependência, constituindo-se um vasto complexo industrial médico-farmacêutico com seu mercado (CARNEIRO, 2008). A propósito, o aparecimento desses fármacos coincide com a proibição da lobotomia nos Estados Unidos e no Brasil.

terminais, com vistas a lhes proporcionar outra perspectiva diante da dor e da morte. Além disso, esses estudos têm se voltado também para a observação dos efeitos de substâncias psicoativas em outras populações, como religiosos, praticantes de meditação e o seu abuso na sociedade ocidental (POLLAN, 2015; SHANON, 2002).

Se pudermos tirar uma lição a respeito dos muitos estudos nos campos da saúde e das humanidades, é que as sociedades tradicionais infundem nos seus membros usos responsáveis de substâncias psicoativas, usos estes que são realizados individualmente ou em grupo e cercados de sansões e rituais socioculturais significativos. As abordagens policial e médica dos usuários de substâncias psicoativas na sociedade contemporânea desconsideram os resultados, hipóteses e conclusões desses estudos, sobretudo no campo das ciências humanas, adotando leis proibicionistas e políticas higienistas restritas, com consequências para a perda de liberdade de todos. São políticas voltadas para a erradicação do uso dessas substâncias que, nestas circunstâncias, são ditas *drogas* e consideradas problema.

Por não ter um lugar autorizado e legítimo na sociedade, seja religioso, seja secular, as experiências com estados alterados de consciência não encontram amparo na cultura moderna com sua ênfase na razão, na consciência desperta, na lógica instrumental. Esse modelo não oferece espaço para outras racionalidades, outros modos de adquirir conhecimento, como a magia, o sonho, o êxtase, a contemplação mística, que se lhe venham apresentar alternativas e apontar os limites dos seus horizontes. A transcendência e a sensação de plenitude que tais substâncias proporcionam relativizam nossas instituições, revelam o caráter convencional da nossa cultura, afastam o medo do desconhecido e seriam um desafio para a ordem.

Aliás, a nossa ciência, que perdeu a coragem e o heroísmo dos seus tempos primordiais, preza a disciplina e tem medo da transcendência. A sua epistemologia obriga a rupturas, a exclusões, de modo a selecionar aspectos do mundo e a operar no observador uma suspensão de si, compatíveis com os cânones do seu método: sujeito e objeto isentos de particularidades,

portadores apenas das qualidades primárias definidas por Galileu<sup>4</sup> (ALBUQUERQUE, 2003). Trata-se de uma epistemologia que descarta o vivente e edita a realidade. Dito de outro modo, a ciência acaba sendo tautológica e resistente a experiências indisciplinadas.

Porém, é possível existir vida na atividade científica: chamo a atenção para o fato de que muitos dos que estudam as substâncias psicoativas nos campos das humanas e psi, como os antigos xamãs, tiveram experiências com elas, sejam plantas psicotrópicas, sejam substâncias sintéticas. Como afirma Shanon (2008, p. 70, tradução nossa): “Antes de tudo, poder-se-ia conceber alguém escrever sobre música sem nunca ele ou ela próprio ter já ouvido música?”<sup>5</sup>. Uma das consequências disto tem sido descobrir os limites do jogo de luz e sombra da ciência moderna. Quando de sua experiência com mescalina, Aldous Huxley (1971, p. 14) afirma:

Poder-se-ia dizer que, para a Onisciência, os chamados caracteres secundários das coisas seriam os principais. Contrariamente a Locke, ela consideraria as cores dos objetos como mais importantes e, pois, merecedoras de maior atenção que suas massas, a posições e dimensões.

Mas é pela ciência que as sociedades modernas organizam sua experiência no mundo. Recorro, então, ao perspectivismo de Viveiros de Castro, inspirado na antropologia simétrica de Latour (1994), que inverte a lente do microscópio com que olhamos o outro e o dirige para a nossa sociedade. Essa revolução copernicana tira o ocidente do centro do mundo e coloca o seu aparato epistemológico ao lado do de outras culturas. Diz ele:

Então, o equivalente do xamanismo ameríndio não é o neo-xamanismo californiano, ou mesmo o candomblé baiano. O equivalente funcional do xamanismo indigenista é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 489).

---

<sup>4</sup> A doutrina das qualidades primárias e secundárias de Galileu e Kepler distingue no mundo o que é absoluto, objetivo, imutável e matemático, do que é relativo, flutuante, subjetivo e sensorial e, portanto, ilusório. No primeiro caso, são privilegiados número, figura, posição e movimento e, no segundo, cores, sabores, odores. (BURTT, 1983).

<sup>5</sup>After all, would one ever conceive writing about music without ever having heard music him/herself?

Nesse processo, as outras culturas, os xamanismos, as transcendências e os diferentes caminhos para obtê-las são outros tantos modos legítimos e particulares de organizar e conferir sentido à realidade. A perda do estatuto epistemológico especial da ciência e da sua função de tribunal de todos os saberes e, conseqüentemente, dos saberes que estão à sua margem, confere dignidade epistemológica a estes últimos. Não há mais margem, não há mais centro. Assim, as experiências como o transe, a “viagem”, o êxtase, proporcionadas por substâncias psicoativas e portadoras de qualidades primárias podem vir a ser merecedoras de respeito. Posição bem diferente das rotineiras abordagens clínica e policial, preocupadas com a vigência burocrática da ordem social em que as contribuições das ciências humanas e do campo psi são ignoradas, bem como o princípio de autonomia e liberdade das pessoas. Carneiro (2008, p. 80) chama a atenção para esta questão, recomendando uma gestão cuidadosa das substâncias psicoativas:

Há milhares de moléculas psicoativas já sintetizadas ou ainda por se inventar. Esse repertório deve ser tratado como o das substâncias de origem vegetal, mineral ou animal: preciosos tesouros que podem alimentar, curar, levar ao êxtase ou matar. Gerir o seu uso não pode ser atributo exclusivo de especialistas, mas devem ser facultadas a consumidores responsáveis e bem informados.

Nesse sentido, argumento que o próprio *conteúdo* das experiências que ocorrem com a ingestão dessas substâncias nas sociedades ocidentais, seja no caso de uso ritual, recreativo, mas, sobretudo, os seus abusos, deveria ser considerado objeto de atenção, atribuindo-se a eles dignidade epistemológica. Claro que essa abordagem exige o abandono do preconceito na escolha dos objetos de estudo, sem abandonar, contudo, o rigor da pesquisa científica. Falo aqui da própria *viagem*, das visões, das sensações de morte ou de plenitude, do êxtase, de suas conseqüências existenciais, do lugar que ocupa (ou não) na cultura e na sociedade que, a partir de uma antropologia simétrica, possam a ser entendidas como conhecimento a exigir atenção, em um quadro de referência outro que o da criminalidade e da patologia.

Não sou ingênua de pensar que uma virada teórica possa produzir uma revolução deste porte, mas considero que ela própria já é sintoma de

transformações que ocorrem desde os anos de 1950, de alguma coisa na base da sociedade que indica outros modos de considerar os usos, os abusos e as consequências da experiência com as substâncias psicoativas. Ao se distanciar dos estigmas que rondam as *drogas*, como a desagregação da família, a violência, o vício, o tráfico, que são frequentemente tratados com sensacionalismo pelos meios de comunicação e sem qualquer referência ao contexto onde ocorrem, é possível recuperar as suas dimensões terapêuticas e de autoconhecimento e, também, começar a traçar um caminho para compreender os seus abusos.

Certamente esses passos exigem medidas que envolvem não só a descriminalização das *drogas* mas a sua legalização e, conseqüentemente, garantias da qualidade da sua produção. Ao lado disso, a introdução das substâncias psicoativas nas disciplinas escolares, do ponto de vista cultural, geográfico e medicinal, como defende Acselrad (2011), contribuiria com uma educação baseada na autonomia para o uso ou não uso responsáveis. Enfim, os exemplos oferecidos pelas ciências humanas e o avanço das pesquisas rigorosas no campo psi e medicinal são muitos e ricos de nuances, como apresentados anteriormente, de modo a fornecer recursos para um tratamento dos agentes psicoativos como veículos legítimos para adquirir conhecimentos na gestão do prazer e da dor na nossa sociedade.

As religiões ayauasqueiras nos ensinam que a ingestão das suas bebidas é acompanhada de rituais e assistida por pessoas do grupo, atentas aos efeitos do seu uso nos frequentadores. Também as pesquisas e os experimentos no campo psi são realizados com o atendimento de tutores, em ambiente especialmente preparado para este fim. Benjamin (1983, p. 76) fala em *êxtase materialista* no contexto da experiência profana:

Mas realmente não reside nos estupefacientes a qualidade de superar a inspiração religiosa de forma real e criadora. Reside, isso sim, numa *revelação profana*, numa inspiração materialista, antropológica, para a qual o haxixe, o ópio e outras coisas mais podem constituir o estágio preparatório.

Ou seja, a atribuição de respeito às experiências com estes agentes envolve levá-las a sério e transferir para os diferentes ambientes da sociedade ocidental, ambientes sagrados ou profanos, os recursos da nossa

ciência e a atenção cuidadosa de tutores. Porém, uma ciência menos preocupada com a ordem e o ego, que enfrente o mistério e ofereça recursos para fazer leituras outras do êxtase, da *viagem*, da transcendência não só nos templos, nas salas de meditação, nos pacientes terminais, mas, também, nos redutos onde o abuso só é visto como doença e crime, para preservar os tesouros que se poderão encontrar.

### Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ACSERALD, Gilberta. A construção social do “problema” das drogas. **Diário Liberdade**. Brasília, DF. 30 abr. 2011. Seção Mundo. Documento não paginado. Disponível em: <<http://www.diarioliberalidade.org/mundo/consumo-e-meio-natural/15088-a-construcao-social-do-problema-das-drogas.html>>. Acesso em : 15 jul. 2015.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. **Sujeito e realidade na ciência moderna**. São Paulo: Annablume, 2003.

BENJAMIN, Walter. O surrealismo. In: CIVITA, Victor (Ed.). **Textos escolhidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, (Os pensadores).

BURTT, Edwin Arthur. **As bases metafísicas da ciência moderna**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

CAMARGO, Maria Thereza L. Arruda Camargo. **As plantas medicinais e o sagrado**. São Paulo: ÍCONE, 2014.

CARNEIRO, Henrique. Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al. (Org.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GENESIS. Português. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2004, p. 33 - 103.

GIL, Gilberto. A cultura, o Estado e os diversos usos das “drogas”. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al. (Org.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GROF, Stanislav. **Respiração holotrópica: uma nova abordagem da autoexploração e terapia**. Rio de Janeiro: Capivara, 2011.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção. O céu e o inferno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: 34, 1994.

MAUSS, Marcel. Técnicas corporais. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974, p. 209 - 233. v. 2

MCKENNA, Terence. **O alimento dos deuses**. Rio de Janeiro: Record, 1995.

POLLAN, Michael. Doce remédio. **Revista Piauí**. São Paulo, Abril. 105. jun. 2015. Disponível em: <<http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao-105/anais-da-medicina/doce-remedio>>. Acesso em: 12 jul. 2015.

RIBEIRO, Maria Cristina Duarte. A corporalidade nos contos de fada. In: LEAL, Ondina Fachel (Org.). **Corpo e significado: ensaios de antropologia social**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1995, p.105 - 124.

SANTOS, Rafael G. dos. **Aspectos culturais e simbólicos do uso de enteógenos**. [200-?]. Disponível em: <[http://www.neip.info/downloads/t\\_rafa\\_san2.pdf](http://www.neip.info/downloads/t_rafa_san2.pdf)>. Acesso em: 12 set. 2015

SHANON, Benny. Entheogens: Reflections on 'Psychoactive Sacramentals'. **Journal of Consciousness Studies**, [s. l.], 9, n. 4, p.85 - 94, 2002. Disponível em: <<http://www.imprint.co.uk/pdf/Roberts.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2015.

SHANON, Benny. Biblical entheogens: a speculative hypothesis. **The journal of Archaeology Consciousness and Culture**, [s. l.], n. 1, p. 51 - 74, Mar. 2008. Disponível em: <<http://agrobuti.net/allegati/BennyShanon.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2015.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.