



FRAGMENTOS PARA UMA HISTÓRIA DOS ENTEÓGENOS NAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS: OUTRAS PERSPECTIVAS

Fragments for a history of entheogens in religious experiences: others perspectives

Leila Marrach Basto de Albuquerque*
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

DOI: 10.29327/256659.16.2-3

RESUMO:

Este artigo trata da presença de substâncias psicoativas em diferentes cenários religiosos. Chamadas de enteogênicas, estas substâncias proporcionam experiências transcendentais na esfera do sagrado com registros desde a Pré-História até a Idade Média, em diversas culturas. Este estudo também aborda o uso de psicoativos em contextos profanos na modernidade, com destaque para o movimento da Contracultura dos anos de 1960.

Palavras-chave: Enteógenos; Experiências religiosas; Psicoativos; História.

PREÂMBULO

Antes de tratar propriamente do objeto deste texto, quero apresentar o contexto do artigo e a minha trajetória neste tema marcada pela leitura de alguns autores que me conduziram na compreensão do papel dos psicoativos nas experiências religiosas. Esta digressão também apresenta brevemente alguns aspectos da história dos psicoativos no século XX nas sociedades ocidentais. O meu primeiro contato com este assunto foi já em 1977, quando li os livros *As portas da percepção*, de Aldous Huxley (1965), e *A erva do diabo*, de Carlos Castañeda

* Mestre e Doutora em Sociologia pela PUC de São Paulo, professora aposentada da UNESP, campus de Rio Claro.
E-mail: leilamarrach@oul.com.br.

(s/d). O primeiro narrava as experiências do filósofo com LSD e, o segundo, o aprendizado do autor sobre o uso do *peyote*, conduzido pelo xamã Dom Juan, um índio yaqui de Sonora.

Ou seja, isso se deu no auge da proibição destas substâncias, seja para uso recreativo, ritual ou para pesquisa, e bem antes do renascimento psicodélico, o que tornou este tema tabu por um longo período. O movimento da Contracultura estava em plena efervescência naquela época e trazia como ingredientes a busca de estados alterados de consciência, a jornada para o Oriente, a valorização das culturas nativas, o ambientalismo, a vida em comunidades, as novas gestões do corpo e da saúde, entre muitas outras demandas. Este clima cultural foi muito importante para muitos da minha geração, e também para mim.

De lá pra cá, acompanhei as publicações sobre este tema nos campos da Sociologia e Antropologia das religiões, da Psicologia e também através de notícias e artigos tanto em periódicos como em jornais e revistas. Era pouca coisa. Nos anos 80 li *A Contracultura*, de Theodore Roszak (1972), que tratava das reivindicações da juventude americana nos anos 50 – 60. Sobre este mesmo movimento, mais tarde, o livro de Daniel Belgrad (1998), *The culture of spontaneity*, me apresentou outros aspectos das dimensões libertárias da Contracultura a saber, a importância da espontaneidade e do improvisado como base para um novo humanismo, alternativo ao modelo de progresso da civilização Ocidental calcado no privilegiamento da razão, e que influenciou fortemente as artes plásticas e a música na segunda metade do século XX.

Esta vanguarda artística, definida como Estética da Espontaneidade, está representada na poesia *beat* de Allen Ginsberg e Jack Kerouac, no jazz *bebop* de Miles Davis e Charlie Parker, no expressionismo abstrato de Jackson Pollock e Willem de Kooning, na dança moderna de Merce Cunningham e na arte libertária do *Living Theater* de Judith Malina e Julian Beck, entre outras expressões. Em 2001 encontrei o livro de Terence McKenna (1995), *O alimento dos deuses*, que, de certo modo veio ao encontro das minhas inquietações e me levou a considerar a importância do corpo e dos psicoativos nas experiências religiosas. Além disso, este autor oferece a hipótese ousada da relação entre os psicoativos e o *Homo Sapiens* na criação da cultura. Mais recentemente, li o livro de Allegro (2009), *The sacred mushroom and the cross*, que radicaliza a importância das substâncias psicoativas nas origens do judaísmo e do cristianismo e defende a Filologia em substituição à História como um novo caminho para interpretar os livros sagrados. Reli *As portas da percepção* de Huxley, agora numa perspectiva mais ampliada. Já os artigos de Shanon, *Entheogens: Reflections on Psychoactive Sacramentals*

(2002) e *Biblical Entheogens: a speculative hypothesis* (2008) me apresentaram outros autores, como Felice (2010), bem como confirmavam as hipóteses de Allegro e aproximavam suas conclusões às suas experiências com a ayuhasca.

Destaco, também, o livro de Giorgio Samorini (2002), *Animals and psychedelics*, que estende para o mundo natural a busca de estados alterados de consciência. E, finalmente, o livro de Pollan (2018), *Como mudar sua mente*, trouxe importantes informações históricas sobre o Renascimento Psicodélico que vivenciamos neste século. Além destes, muitos outros autores que constam nas referências, me indicaram caminhos ou me permitiram verificar minhas hipóteses sobre a importância dos psicodélicos na história do homem. Mas, pra mim, foi sempre uma trajetória solitária porque, como já afirmei, desde os anos 70 os psicoativos foram proibidos para uso e pesquisa, o tema foi descaracterizado como droga pela moral policial e sanitária e tornou-se tabu até nos meios acadêmicos.

Publiquei alguns artigos ao longo do tempo onde este assunto comparecia de modo discreto e sob outros pretextos. Em 2023 apresentei um *paper* (Albuquerque, 2023) sobre psicoativos e religião no grupo Drogas e Cultura em evento da Sociedade Brasileira de Sociologia e, em 2024, fiz um curso *on line* sobre este tema com o jornalista Bruno Torturra (2024). O que apresento aqui é a expansão daquele *paper* acrescido deste preâmbulo, de novas leituras que me trouxeram outras evidências, dos aprendizados do curso e de imagens significativas em espaços sagrados que aludem à presença de psicoativos em contextos religiosos, isto é, como enteógenos.

INTRODUÇÃO

Este estudo parte do pressuposto de que a busca por transcendência é o mais básico instinto humano (Shanon 2008; Felice, 2010). Dentre as muitas expressões de experiências transcendentais temos a dança, a música, as recitações, os sons de percussão, as meditações, as substâncias psicoativas, os jejuns, as experiências de exaustão etc., todas elas ligadas a contextos sagrados ou profanos. Quero destacar, aqui, as experiências transcendentais possibilitadas pelas substâncias psicoativas ligadas a cenários religiosos através de exemplos na Pré-História, na Antiguidade e na Idade Média, com vistas a resgatar a dignidade dos enteógenos na jornada da humanidade e na história das religiões. Ao final, espero abordar experiências que ocorrem em ambientes profanos e considerar a repercussão das desigualdades sociais nestas experiências. Trata-se de uma pesquisa descritiva, baseada em bibliografia voltada

para o tema presente nos campos da Sociologia, Etnologia, Psicologia, História, Arqueologia, Linguística, Botânica, Química e outras ciências subsidiárias.

Para o contexto religioso, me aproximo do termo enteógeno, expressão criada por Ruck et al (1992) e derivada do grego *entheos* que, literalmente, quer dizer “Deus dentro de nós” (Shanon, 2008; Ruck et al, 1992). Estas plantas são também chamadas de agentes psicoativos, psicodélicas, alucinógenas ou plantas de poder, e o seu uso respeitoso tem o sentido de um sacramento. Estas são, pois, as acepções dadas a estas plantas e às experiências que elas proporcionam, bem diferentes da expressão *droga*. Considero droga as substâncias entendidas fora do seu contexto. Além disso, os mecanismos envolvidos nestas experiências são muito complexos e são descaracterizados e estigmatizados pelas perspectivas apresentadas pelos policiais e profissionais da saúde que eu, enfaticamente, recuso neste texto.

TRANSCENDÊNCIA ENTRE ANIMAIS HUMANOS E NÃO HUMANOS

Mas, as experiências transcendentais não se restringem apenas à espécie humana. Samorini (2002) oferece um vasto apanhado da busca intencional por estados alterados no mundo animal através do uso de sementes, raízes, folhas, fungos etc. portadores de componentes psicoativos. Vale à pena citar um dos seus vários exemplos:

durante o verão siberiano as renas se alimentam de uma variedade de cogumelos, entre outras coisas, mas a preferida é, de longe, *fly agaric* encontrada em florestas de bétula. Elas procuram, especificamente, pelo seu fungo vistoso, buscando a embriaguez que ele proporciona. Depois de comê-los, elas correm sem rumo, fazem ruídos estranhos, giram as cabeças e se isolam do resto do rebanho (Samorini, 2002, p. 39) [tradução própria].

Montgomery (in Samorini, 2002, p. ix) vê nisto um comportamento normativo e onipresente entre todas as classes de animais e, também, como uma quarta necessidade ao lado da fome, da sede e do sexo. Isso nos permite supor que existe um componente natural, compartilhado com os animais, no impulso para a busca de substâncias psicoativas pelos seres humanos. Tanto nos animais como nos humanos o uso de substâncias psicoativas causa uma despadronização do comportamento que desorganiza modelos consolidados. No caso dos humanos, este fenômeno tem a peculiaridade de ser de natureza antiverbal, isto é, em oposição à linguagem, cuja função é reforçar modelos existentes. Assim, trata-se, conforme De Bono (apud Samorini, 2002, p.85), “de um recurso que liberta a mente da rigidez das ideias, esquemas, divisões, categorias e classificações estabelecidas”. (tradução nossa). Samorini dá

um passo adiante e sugere a hipótese da importância deste processo de despadronização para a evolução das espécies, frente às contínuas mudanças do ambiente, favorecendo a adaptação e a mudança do comportamento em busca de novos caminhos. Isso nos permite lembrar que McKenna já apontara para a relação entre as experiências com substâncias psicoativas e o nosso processo de hominização, isto é, o aparecimento do *homo sapiens*, abordagem conhecida como “teoria do macaco chapado”.

Terence McKenna, etnobotânico especialista em xamanismo e etnomedicina, defendeu a importância crucial dos efeitos metabólicos de certas plantas na criação da cultura e da linguagem, no paleolítico. Ele diz:

nossos ancestrais remotos descobriram que certas plantas, quando auto-administradas, suprimem o apetite, diminuem a dor, proporcionam jorros de energia súbita, conferem imunidade contra patógenos e sinergizam atividades cognitivas. Essas descobertas levaram-nos à longa jornada para a auto-reflexão. [...] Essas mudanças imensas ocorreram em grande parte como resultado das sinergias entre os seres humanos e as várias plantas com as quais eles interagiram (McKenna, 1995, p.21-22).

Isto é, foi comendo cogumelos que nasciam nas fezes de bois, zebus etc. que o cérebro da espécie *Homo*, com córtex muito avantajado, com uma mente extremamente plástica (e poucos recursos biológicos), muito propícia a produzir linguagem simbólica, encontrou um aditivo que catalisou um tipo de evolução que não é meramente biológica, não é a seleção das espécies a que todas espécies e todos os animais estão sujeitos. Mas uma seleção mais acelerada, porque nos retiramos da seleção natural e criamos a linguagem verbal, a capacidade de se organizar, de enfrentar os outros elementos através da cultura, da espiritualidade, da arte, de uma linguagem simbólica que nos trouxe uma certa cegueira para o mundo natural. Em outras palavras, o humano se diferenciou superando a pressão por seleção natural pura, e se organizou em forma de civilização e de cultura. Existem registros fósseis desta teoria (Torturra, 2024).

Destaco que, ao lado do despertar da consciência reflexiva, tais plantas poderiam ser tanto medicamento, como veneno ou sacramento. Mas a acepção enteogênica, isto é a relação entre o despertar dos estados alterados de consciência e as experiências religiosas é crucial para compreender a emergência da religião na origem da história humana, de acordo com muitos autores. Em outras palavras, remete à ancestralidade da nossa relação com os psicoativos.

PSICOATIVOS E RELIGIÃO AO LONGO DA HISTÓRIA HUMANA

Winkelman (2020) Allegro (2009) e Shanon (2008) consideram o uso de substâncias psicoativas na pré-história diretamente ligado ao aparecimento da religião. Essa experiência original teria se dado nas sociedades de caçadores/coletores favorecendo o despertar da espiritualidade. “O recurso às plantas e preparações de psicoativos poderosos para estabelecer contato com os mais altos reinos da espiritualidade tem estado no centro das práticas xamânica ao redor do mundo” diz Shanon (2008, p. 52) [tradução própria].

Mas essas experiências não ficam restritas às sociedades tribais e permaneceram ao longo de outros períodos da história. Este autor aponta evidências do consumo destas plantas na origem do Judaísmo. Uma exploração dos textos do Velho Testamento, especialmente aqueles que tratam da vida de Moisés, mostra a presença de enteógenos na religião israelita. Shanon identifica a presença de duas plantas alucinógenas na península do Sinai e ao sul de Israel: espécies da árvore acácia e o arbusto *Peganun harmala*. Uma sub espécie de Acácia que crescia na região contém DMT (**dimetiltriptamina**), substância psicoativa, e é mencionada em textos do Talmud ligada a um poema que a exalta:

Cante. Oh, cante árvore da Acácia/ Ascenda em toda sua graciosidade/ Com ondas de ouro eles cobrem a árvore/ O palácio do *devir* (santo interior; o sagrado dos sagrados do templo Judaico) ouve o louvor/ Com diversas joias tu és adornada (Shanon, 2008) [tradução própria].

A acácia é também citada no Êxodo (25:10). Lembremos, ainda, o Maná que cai do céu durante o tempo em que o povo de Israel vagava pelo deserto. Conforme Merkur (1985, 2001; apud Shanon, 2008) representaria um enteógeno. No Egito antigo a acácia era considerada sagrada, ligada ao mito da morte e renascimento e usada, também, para a construção de sarcófagos, além de ser um medicamento (Shanon, 2008). E, lembro, Moisés veio do Egito. Assim, esta planta está fortemente presente na tradição judaico-cristã. Ramos de acácia estão ligados à construção do Templo de Jerusalém e a coroa de espinhos de Jesus teria sido trançada com ramos de acácia.

Shanon (2008) se vale, também, de suas experiências com a bebida amazônica ayahuasca. Ele vê padrões típicos de experiências psicodélicas em episódios na vida de Moisés e os compara com as dos seguidores do Daime amazônico, pois as moléculas daqueles vegetais estão presentes também na infusão alucinógena amazônica da ayahuasca, chamada “vinho

dos espíritos”. Ao identificar a similaridade das suas visões com as dos ameríndios, conclui que tais visões não são fantasias da mente primitiva, como afirmam alguns antropólogos, mas “um sintoma do funcionamento da mente humana, a mente do *Homo Sapiens* em geral” (p. 55). (tradução nossa). As equivalências entre episódios da Bíblia e relatos de ayahuasqueiros levam Shanon a atribuir um caráter universal às poderosas experiências enteogênicas. Isto é, estão ligadas a como o homem concebeu as várias faces de Deus.

É interessante trazer aqui o teólogo, pastor protestante e professor na Universidade de Paris, Philippe de Felice (1880 - 1964). Ele identifica uma íntima semelhança entre a embriaguez alcoólica e o êxtase místico. “De fato, as perturbações de ordem psicológica e fisiológica que precedem e acompanham os êxtases místicos não deixam de ter analogias com as que provocam o abuso de bebidas alcoólicas” (Felice, 2010, p. 22). De início, este autor identifica o uso do álcool como um substituto da religião. Dedicase, então, a realizar um amplo levantamento de religiões que fazem uso de substâncias psicoativas em diferentes contextos e períodos históricos.

Felice trata do ópio na China e sua afinidade com o Taoísmo, do papel sagrado da coca no Peru. Aborda, também, as experiências místicas contemporâneas ligadas à toxicomania. Das sociedades e culturas tribais ele destaca a beberragem *kava* entre os povos da Oceania, a ayahuasca nas populações da região amazônica, o tabaco no Novo Mundo, o uso do cânhamo no Islão e em algumas sociedades africanas, e do *katt* na Etiópia. Trás, também, o consumo do *peyote* entre os índios mexicanos e norte-americanos. Aborda, ainda, as beberregens produzidas pela ibogaína, pela mandioca, pelo milho e outros vegetais em populações da África e da América do Sul, respectivamente. O autor também se dedica a refletir sobre o uso de drogas em doentes mentais e sugere analogias entre a experiência artística e o êxtase religioso.

Felice não esquece as religiões dos povos indo-europeus e das suas substâncias: o *Soma* no Hinduísmo e o *Haoma* no Zoroastrianismo. Observa: “Não se bebia o *Soma* ou o *Haoma* sem haver-se preparado com mortificações que poderiam favorecer a ação psíquica ou fisiológica da droga” (p. 213). (tradução nossa). Identifica o mesmo procedimento entre os que ele chama de “primitivos” contemporâneos, quando tomam seus estupefacientes. Segue avaliando o êxtase religioso nas civilizações grega, romana, celta e alemã. Enfim, afirma:

de fato, não creio que possamos limitar-nos a registrar o papel capital que os tóxicos têm desempenhado em diversos rituais. Convém reconhecer igualmente a influência considerável que têm exercido na elaboração dos mitos. Quem sabe se o mundo inco-

erente e fantástico a que nos conduzem, e que se pretende explicar pelo caráter pré-lógico da mentalidade primitiva, não deve sua existência, em grande medida, às perturbações que a embriaguez provoca em nossa vida psíquica [...] é incontestável que o emprego e os efeitos dos tóxicos sagrados subjazem em certas tradições mitológicas (p. 283 – 284) [tradução própria].

Enfim, Felice, em suas conclusões, condena o uso do álcool e das substâncias estupefacientes e defende a busca de experiências místicas e qualquer tipo de transcendência no interior da espiritualidade cristã.

Retomo aqui as religiões dos povos indo-europeus que faziam uso do “néctar da imortalidade”, trazido provavelmente pela invasão ariana vinda da Ásia Central por volta de 1.600 a.C. Esta prática era comum no tanto no Bramanismo como no Zoroastrianismo. Ambas as religiões apresentam termos comuns nos seus livros sagrados, os Vedas e o Avesta, praticam o culto do fogo sagrado e faziam uso de um suco extraído de uma ou mais plantas. No Bramanismo, o ritual mais importante era o do preparo e ingestão do *soma*. O Avesta descreve a consagração do suco *haoma* e as oferendas às divindades acompanhadas de cantos, hinos e mantras. Como é prática comum nas experiências enteogênicas, a ingestão desses sucos é precedida de cuidados com o corpo que envolvem jejum e celibato.

“Nos Vedas e no Avesta *soma/haoma* são descritos como uma planta, o extrato de uma planta e também como uma divindade” (Clark, 2019, p. 106). Ainda segundo este autor, efedrina, *fly agaric* e arruda síria são apresentados como os candidatos mais prováveis a compor *soma/haoma*, mas não há um consenso entre os estudiosos sobre a composição destas substâncias. John M. Allegro (2009) foi um arqueólogo e estudioso dos Manuscritos do Mar Morto que encontra evidências de cultos baseados em cogumelos na tradição judaica e cristã. Seu mais famoso e controverso livro, “The sacred mushroom and the cross: a study of the nature and origins of Christianity within the fertility cults of the ancient Near East”, escrito em 1970, foi duramente criticado pelas instituições religiosas cristãs, pois a obra desafia as visões convencionais de religião.

Allegro reuniu ciências como História, Arqueologia, Linguística, Bioquímica para construir uma abordagem filológica e propõe deixar de lado a historicidade dos fatos para se concentrar nas palavras. São elas que conduzem sua investigação. Ele diz: [...] estamos mais interessados nas palavras do que nos eventos que elas parecem registrar; mais interessados no sentido do nome Moisés do que seu suposto papel como primeiro líder político de Israel (p. xxvi). Sua tese é a de que havia muitos cultos iniciáticos baseados em cogumelos que circulavam secretamente no Oriente Médio, nas origens do Judaísmo e do Cristianismo. Ele afirma:

“Acima de tudo, o homem aprenderia os segredos do universo não aos poucos, dolorosamente por acerto e erro, mas por uma súbita e maravilhosa iluminação interna” (xx). Esta fugaz visão celeste tinha suas ervas mais adequadas, selecionadas através de um conhecimento do seu cultivo e uso acumulado por séculos de observação e experimentação. Ele explica que, ao longo do tempo, o homem desenvolveu um corpo de rituais e recitações, principalmente imitativos da natureza para influenciar as divindades da fertilidade. Mas eram cultos iniciáticos, secretos, transmitidos do sacerdote ao neófito, baseados na oralidade e para poucos favorecidos.

Somente em circunstâncias muito dramáticas como dispersão da comunidade, guerras e perseguições, o nome das ervas e o modo de prepará-las eram registrados por escrito, mas de um modo metafórico, esotérico, compreensível apenas pelos iniciados. Diante disso, Allegro completa sua proposta afirmando que os Evangelhos conteriam histórias alegóricas e inócuas, permitindo circular, disfarçados secretamente, os cultos iniciáticos baseados em cogumelos.

Os nomes das plantas foram trocados para fazer a base de histórias com os quais criaturas fantásticas eram identificadas, vestidas e feitas para serem representadas. Aí, então, estava o recurso literário para espalhar o conhecimento oculto para os fiéis. Para contar a história do rabino chamado Jesus, e investi-lo com o poder e nomes da droga mágica (xxii) (tradução própria).

A colheita da Planta Sagrada era cercada de perigos, pois envolveria forças poderosas (e essa questão do perigo será retomada ao tratar de rituais). Havia o tempo certo, palavras certas a serem pronunciadas e invocações. Mas esta colheita também era vista como um roubo dos filhos da terra que deveria ser compensada, de algum modo, como forma de expiação, através de um sacrifício. “Para redimir o Filho, o Pai tem de fornecer até mesmo ‘o preço da redenção’” (xxiii) (tradução nossa), continua Allegro. Assim, a passagem para a narrativa escrita dos cultos iniciáticos do cogumelo se faz pela criação de personagens investidos de poderes da planta mágica. Nesse sentido, Jesus não seria uma figura histórica, mas um símbolo ou mesmo uma metáfora para o cogumelo. Além disso, Allegro explica:

o melhor exemplo da relação entre a serpente e o cogumelo está, evidentemente, na história do Jardim do Eden do Velho Testamento. O réptil artiloso insiste para que Eva e seu marido comam da planta cujo fruto ‘os torna deuses conhecedores do bem e do mal’ (Gen. 3:4). Toda história do Eden é uma mitologia baseada no cogumelo, não apenas na identidade da ‘árvore’ [...] (p. 80) [tradução nossa].

Esta experiência religiosa primordial sobrevive através da arte europeia cristã e

reafirma os argumentos de Allegro. A Capela de São João de Plaincourault, no Parque Natural de Brenne localizado na região central da França, exibe um afresco datado do século XII voltado ao culto herético do cogumelo que persistiu até a Renascença.

Figura 1: Capela de Plaincourault, Meringny, França.



Fonte: Alamy Stock Photo *apud* Betuel (2021)

O casal Jerry e Julie Brown (2016) percorreu a Europa e registrou, além de Plaincourault, outros doze lugares com a presença de imagens de cogumelos em espaços sagrados e profanos. São eles: Capela de Rosslyn na Escócia; Catedral de Canterbury na Inglaterra; Catedral de Chartres, Abadia de Saint-Savin e Igreja de Saint Martin na França; Igreja de Saint Michael na Alemanha; Basílica de Aquileia e Museus do Vaticano na Itália; Santuário de Eleusis na Grécia; Dark Church e Vale de Ihlara na Turquia. Apresento, a seguir, algumas imagens que mostram a força das experiências enteogênicas no Cristianismo e no Budismo.

Figura 2: Adão e Eva no Jardim do Éden, decoração da Igreja Al Stavkirke, Noruega séc. 12.



Fonte: De Agostini *apud* Betuel (2021). Atualmente está no History Museum, Oslo, Noruega.

Figura 3: Livro dos Salmos da Catedral de Canterbury, Inglaterra, século



Fonte: Brown e Brown (2016)

Figura 4: antigas cavernas budistas, escavadas na rocha, Karli, Índia, século 2 a.C.



Fonte: Borchi (2018)

Indo mais longe no tempo, Samorini (1992) considera o consumo de alucinógenos na pré-história como fonte de inspiração para a arte rupestre. Seu artigo apresenta inúmeras evidências de representações de cogumelos nestas pinturas em diversos lugares do mundo. Especificamente, sua análise se concentra em um grupo pinturas rupestres em Tassili n'Ajjer no Saara argelino, produzidos entre 7.000 e 9.000 anos atrás. Ele identifica cogumelos *amanita muscaria*, pessoas com máscaras, figuras antropomórficas, seres humanos e animais enormes, cenas de rituais coletivos e danças sob efeito de alucinógenos. Além disso, a disposição de algumas figuras, como a de cogumelos posicionados atrás de uma figura antropomórfica e, considerando que alguns cogumelos alucinógenos crescem no estrume de alguns bovinos, cervídeos e equinos, Samorini (1992, p. 4) destaca a relação místico-religiosa entre o cogumelo alucinógeno e estes animais e nos lembra do caráter sagrado do cervo nas culturas da América Central e da vaca no Hinduísmo

Enfim, após descrever uma cena de arte rupestre de dançarinos portando cogumelos, com desenhos sugestivos de experiências alucinógenas, Samorini (1992, p. 5) nos brinda com essa reflexão poética:

Toda a cena está embebida de um profundo sentido simbólico e é uma representação de um evento cultural que realmente aconteceu, o qual era periodicamente repetido. Talvez nós estejamos testemunhando um dos mais importantes momentos na vida social, religiosa e emocional dessas pessoas. (tradução nossa).

Outro pesquisador de destaque no campo dos psicoativos foi Wasson (1992), um banqueiro e etnobotânico amador que, junto com sua esposa, pesquisou o papel sagrado dos cogumelos em diferentes contextos: nos cultos de Eleusis, na Grécia antiga, na cerimônia do Soma do Rig Veda e em sessões xamânicas em comunidades indígenas do México. O seu encontro com Maria Sabina, uma curandeira e xamã Mazateca que nos seus rituais fazia uso de cogumelos alucinógenos, o levou a estabelecer equivalências com o rito eleusiano. Ele e sua esposa Valentina foram recebidos por ela que lhes ensinou sobre o uso de cogumelos, lhes deu algumas amostras do fungo e ambos participaram de cerimônias. Wasson divulgou essa sua experiência na Revista Life em 1957, e esta publicidade atraiu pessoas de fora da comunidade nativa para aventuras psicodélicas. Maria Sabina foi procurada por Bob Dylan, Keith Richards, John Lennon, Mick Jagger e muitas outras celebridades. Era a época do movimento Hippie. Com toda essa divulgação, as dimensões espirituais da cultura mazateca foram profanadas, Maria Sabina teve muitos problemas com a polícia e inclusive com

membros da sua comunidade, mas o casal Wasson garantiu notoriedade para si e, também, para suas pesquisas. Ela lastima:

Esses jovens, loiros e de pele escura, não respeitaram nossos costumes. Nunca, desde que eu me lembre, as santas crianças foram comidas com tal falta de respeito. Para mim, não é divertido fazer vigílias. Quem faz isso apenas para sentir os efeitos pode enlouquecer e permanecer nesse estado temporariamente. Nossos ancestrais sempre tomaram as santas crianças em uma vigília presidida por um Sábio... O uso impróprio que os jovens fizeram dessas coisas delicadas foi escandaloso [...] (Brown e Brown, 2016, p. 73 – 74). (tradução nossa).

Brown e Brown (2016, p. 33) avaliam as repercussões dos achados de Wasson para as novas gerações de antropólogos. Eles afirmam:

Agora, liberados das algemas intelectuais dos valores micofóbicos Anglo-Saxões para as “drogas,” o que eles encontraram foi surpreendente. Mais de quatrocentas culturas ao redor do mundo tiveram práticas religiosas que induziram a um estado alterado de consciência. Em muitas delas, enteógenos abriram o portal para o mundo sobrenatural dos ancestrais e dos deuses. (tradução nossa).

É também no âmbito do universo religioso que as substâncias psicoativas se transformavam em venenos e armas de guerra no mundo antigo. Tsoucalas et all. (2023) mostram isso no episódio da guerra entre Atenas e Eritreia, colônia de Creta, ocorrido no século XI a.C. Seguindo a orientação do seu oráculo, o rei ateniense Codrus procurou Chrysame, sacerdotisa do Templo de Hecade que possuía grande habilidade com ervas para planejar sua expedição. Ela escolheu o mais belo touro, que foi preparado para um ritual, e lhe administrou uma solução de ervas que causou no animal uma loucura selvagem. Seguindo sempre sua orientação, os atenienses construíram um altar e soltaram o touro sagrado. Os eritreanos o capturaram e o ofereceram em sacrifício, o que envolvia uma grande festa e a ingestão de um pedaço da carne do touro. Quando o exército ateniense entrou no campo inimigo, os eritreanos apresentavam os mesmos sintomas de loucura do animal, incapazes de resistirem e se defenderem, e Codrus tornou-se senhor da Eritreia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Afinal, o que são essas experiências com psicoativos? Como já mencionei antes, não são da ordem da linguagem, são inefáveis, inexpressáveis, situam-se no âmbito das dimensões sutis das experiências humanas e, além disso, são subjetivas e culturais ao mesmo tempo. Na maioria das vezes se apresentam através de imagens que, conforme Jung (2010), é o modo

como o inconsciente se expressa. Além disso, a sensação de plenitude que essas substâncias proporcionam relativizam nossas instituições, revelam o caráter convencional da nossa cultura, afastam o medo do desconhecido; assim, seriam um desafio à ordem estabelecida. Isto é, como já afirmou Samorini (2002), despadronizam. Colocá-las em palavras talvez fosse um tipo de violência. Nem todas as linguagens são adequadas para estas experiências. Além disso, por serem inefáveis e inelutavelmente subjetivas, também são difíceis de serem capturadas pelo rigor do método científico pautado pela objetividade.

Ao longo do texto mencionei mitos, ritos, artes, dança... Tudo isso é cultura e indica que o uso dessas plantas, dessas substâncias, se faz dentro de uma ordem social. As experiências tradicionais de cura ou enteogênicas, inclusive na pré-história como aparecem nas pinturas rupestres, são comandadas por um responsável, curandeiro ou xamã, ou outra figura autorizada pela comunidade que passou pelo processo de aprendizagem do uso e da preparação dessas substâncias.

Nas culturas iletradas o conhecimento dos herbalistas – o conhecimento das propriedades das plantas e do seu uso - é sempre um *corpus* de sabedoria secreta que se transmite oralmente de um herbalista a um aprendiz, e às vezes de um herbalista a outro. Requer anos de aprendizagem [...]. É preciso estar ciente de questões de dosificação, efeitos secundários, ingredientes vegetais benéficos que se convertem em veneno se tomados em excesso (Wasson *et al*, 1992, p. 85) [tradução própria].

Assim, o uso dessas plantas é cercado de rituais que conferem sentido e tem um propósito no âmbito da própria cultura. Repito aqui definição já apresentada em outro texto (Albuquerque, 2020): os rituais são procedimentos que devemos realizar ao lidar com forças, entidades ou realidades poderosas ou perigosas como as divindades. Isto é, os rituais expressam cuidados; neste caso, cuidados com os poderes destas plantas.

Os anos do pós-guerra assistiram ao florescimento dos psicoativos no ocidente como um componente do movimento da Contracultura. Este movimento foi uma reação ao mal-estar que se instalara na sociedade e que se manifestou nos anos 50 e 60 por meio de amplos movimentos sociais na luta pela transformação da sociedade em diferentes partes do mundo (Roszak, 1972; Belgrad, 1998). Eram mobilizações de ampla configuração ideológica que mostravam insatisfação política para com as instituições e faziam reivindicações libertárias que transbordavam dos rótulos de direita e de esquerda e reinventavam as relações entre o sagrado e o profano.

Foram marcantes, neste período, a popularização do LSD descoberto por Albert Hofmann em 1943 e que apresenta efeitos semelhantes à mescalina, substância psicoativa do *peyote*, planta sagrada de comunidades nativas do México. Paralelamente, floresciam experiências e experimentos com substâncias psicoativas na psiquiatria, medicina e psicologia nas universidades e clínicas. Lembro o movimento Hippie e, especialmente, as sessões de LSD promovidas por Timothy Leary e Richard Alpert (depois, guru Ram Dass) em Harvard, expulsos desta Universidade. Destaco também as experiências de Aldous Huxley (1965) com a mescalina e o LSD. Todo esse movimento criou um clima de “vale tudo” psicodélico.

Diante deste contexto, em 1971 o governo americano de Nixon proibiu o uso e comercialização de substâncias psicoativas. Foi quando elas se tornam “drogas”. Psiquiatras, médicos, psicólogos que desenvolviam pesquisas com tais substâncias tiveram seus estudos impedidos. Alguns foram em busca de substitutos terapêuticos e enteogênicos nos exercícios e técnicas corporais, como o casal de psicólogos Grof: respiração, música, trabalho corporal e ambiente adequado. Ao lado deles, religiões como o Zen Budismo e suas práticas meditativas ganharam espaço como alternativa às experiências de transcendência conduzidas por psicoativos. Aliás, o resultado desses esforços, aliado ao que foi descrito anteriormente, mostra a importância do corpo nas experiências religiosas e transcendentais.

Pollan (2018) data o Renascimento Psicodélico por volta de 2006, apontando como detonadores, três eventos, sem nenhuma conexão entre si, que aconteceram neste ano: o primeiro na Basileia, Suíça, a homenagem a Albert Hofmann, em comemoração aos seus 100 anos, com o aniversariante presente; o segundo em Washington, cinco semanas depois, quando a Suprema Corte Americana permitiu ao pequeno grupo União do Vegetal importar ayahuasca para os Estados Unidos; e o terceiro em Baltimore, Maryland, com a publicação do artigo, de Roland Griffiths na revista *Psychopharmacology*, em que mostra o poder da psilocibina de provocar uma experiência mística, a qual ele próprio viveu. Esse artigo causou um grande impacto entre os cientistas.

A partir de então, a retomada das pesquisas por psiquiatras e psicólogos trouxe resultados positivos para pessoas com depressão, ansiedade, vícios, distúrbios mentais e busca de conforto para pacientes terminais, além de profundas experiências religiosas e de expansão da consciência. Quero destacar aqui dois aspectos sempre presentes nesses estudos: 1) a expansão da mente experimentada pelos pacientes ou voluntários é frequentemente descrita como experiência “mística” e 2) os experimentos se dão em um

“ambiente” ou “cenário” preparado para tal, sempre acompanhados pelo médico, psiquiatra ou outro profissional gabaritado. Neste caso, são dispostos no local objetos significativos como fotos de pessoas queridas ou parentes, obras de arte, imagens sagradas acrescidos de músicas suaves, flores, incensos etc. É evidente a semelhança destes procedimentos com rituais religiosos: os cuidados na preparação do lugar, a própria dosificação da substância, a presença de um responsável capacitado para isto, como ocorre com o xamã ou curandeiro, e a analogia com os rituais de uma experiência enteogênica.

Além disso, sabemos que a busca pela transcendência ocorre em situações fora das instituições religiosas. E ela não depende só das plantas psicoativas, mas é possibilitada por outros agentes, muitas vezes livres de estigmas e desfrutados com o objetivo de se “ir além de si mesmo”. Neste caso inclui o uso recreativo de psicoativos e os adictos. Quando se olha para esses dois segmentos sociais e o tratamento que recebem, fica evidente o recorte de classe social. Uns são abandonados nas ruas das cidades, como nas Cracolândias, em condições subumanas, ou dispersos pela polícia com jatos de água, sendo obrigados a caminhar, caminhar, caminhar... até não mais poderem.

Outros, os famosos, relatam suas experiências com psicoativos nas mídias e redes sociais, angariando notoriedade duvidosa e levando, até certo ponto, à banalização das experiências de transcendência. Em ambos os casos, sem os cuidados que esses sacramentos merecem. Vale lembrar, como mostrou Allegro (2009), que o aprendizado do uso de substâncias psicoativas, na sua origem, foi uma experiência iniciática e restrita.

Além disso, é importante destacar dois aspectos práticos do uso dessas substâncias e que dizem respeito ao tipo de experiência que os psicoativos proporcionam. Muitos, se não a maioria das pessoas que faz uso delas, está em busca de uma epifania. Assim, elas podem ter uma experiência sublime, oceânica, de imersão no cosmo. Porém, podem também enfrentar a própria sombra, o horror, ter uma “*bad trip*”. Afinal, os psicoativos trazem o que temos dentro de nós... Leary (2022, p. 40) alerta “Quer você experimente o céu ou o inferno, lembre-se: é a sua mente que os cria”.¹

Ademais, caso a experiência proporcione um estado de alma numinoso e a pessoa sinta-se portadora de qualidades divinas, com o sentimento de ser superior aos demais, nasce aí o risco de adquirir o Complexo de Messias.

¹ Esta frase de Leary inspirou Huxley (2013) na criação do título do seu ensaio “Céu e Inferno”.

Trata-se, portanto, de uma experiência a ser conduzida e acompanhada por especialistas, seja o xamã, seja da área psi. E exige um aprendizado que se pode dizer, especial, iniciático, já que se refere a um sacramento. Isto é, comporta o segredo.

É nesta perspectiva que Timothy Leary (2002), nos apresenta o *Bardo Todol*, ou o Livro Tibetano dos Mortos, da tradição budista, tido como um manual preparatório para a morte e renascimento do corpo. Mas seria, segundo ele, um guia para experiências psicodélicas: morte e renascimento do Ego. Assim, além de enfatizar a importância dos manuais e guias como condutores dessas experiências, Leary recomenda considerar o contexto onde elas se dão. Ele diz:

não é a droga, é claro, que produz a experiência transcendente. Ela apenas age como uma chave química: abre a mente e libera o sistema nervoso de seus padrões e estruturas comuns. A natureza da experiência depende quase inteiramente de *set* (mentalidade) e *setting* (ambiente). *Set* relaciona-se à preparação do indivíduo, incluindo a estrutura da sua personalidade e seu humor naquele momento. E *setting* pertence ao campo físico (o tempo, a atmosfera do quarto); social (sentimentos que as pessoas presentes têm umas pelas outras); e cultural (visões predominantes sobre o que é real) (2022, p. 36).

As experiências primordiais com o sagrado que acabo de descrever apresentam uma distância incalculável em relação às religiões na atualidade. Um aspecto a destacar é a domesticação dos corpos, isto é, o corpo comparece na doutrina, nos rituais, nas orações e nos preceitos morais religiosos, na maioria das vezes, de modo coercitivo (Albuquerque, 2020). Outro aspecto, a que dou o nome de rotinização do sentimento espiritual, é a transformação significativa da experiência com o sagrado nas religiões. Pollan (2018, p. 34) assim a descreve:

normalmente apenas o criador da religião e, talvez, alguns poucos dentre os primeiros a aderir podem reivindicar a autoridade atrelada à experiência direta com o sagrado. Para qualquer um que venha depois, resta um mingau comparativamente ralo de histórias, o simbolismo do sacramento e a fé. O tempo atenua o poder original da história que agora precisa ser mediada por sacerdotes. Mas a promessa extraordinária feita pela Igreja dos Psicodélicos é que qualquer um, em qualquer momento, pode ter acesso à experiência primária da religião através do sacramento, que por acaso é uma molécula psicoativa. A fé se torna supérflua.

Antes de finalizar, quero lembrar que alguns autores e personagens deste estudo foram, por motivos diferentes, estigmatizados e considerados “malditos”, como John Allegro, Timothy Leary, Richard Alpert e Terence McKenna, tendo enfrentado oposição de teólogos e cientistas. Uns, os teólogos, aferrados aos clamores moralizantes das religiões. Outros, os

cientistas, apegados à objetividade científica, temem a proximidade com a religião e vivem uma ruptura epistemológica mal resolvida.

As experiências psicodélicas de mergulho cósmico, de integração no todo, levam alguns dos autores mencionados neste texto a se referirem aos agentes psicoativos como um mensageiro inteligente enviado pela natureza para sensibilizar o *Homo Sapiens* em relação ao meio ambiente e ao Planeta Terra, antes que seja muito tarde. Uma indagação de Winkelman (2019, p. 42) resume bem esta possibilidade: [será que] “os enteógenos nos conduzem a um futuro diferente, no qual um abraço na espiritualidade enteogênica pode curar feridas, divisões religiosas e nossa separação da natureza?” (tradução nossa). Isto é, as experiências psicodélicas despertam sentimentos ambientalistas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Leila Marrach B. de. O corpo e as religiões. *In*: Simpósio Norte da ABHR, 1., 2020, Parintins, AM. **Religiões e lutas contra hegemônicas na Amazônia**. Manaus, AM: Editora UEA, 2017. v. 1. p. 15-3.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach B. de. Fragmentos para uma história dos enteógenos nas experiências religiosas. *In*: Congresso Brasileiro de Sociologia, 21., 2023, Belém, PA. **Anais Eletrônicos**. Belém, PA: Universidade Federal do Pará. v. 1. p. 1-16.

ALLEGRO, John M. **The sacred mushroom and the cross**. [s. l.]: Gnostic Media; Research & Publishing, 2009.

BELGRAD, Daniel. **The culture of spontaneity: improvisation and the arts in postwar America**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

BETUEL, Emma. **Does this medieval fresco show a hallucinogenic mushroom in the garden of eden?** [S. l.]: Atlas Obscura, August 5, 2021. Disponível em: <https://www.atlasobscura.com/articles/muscaria-hallucinogenic-mushroom-fresco>. Acesso em: 10 fev. 2025.

BORCHI, M. **Relief depicting Buddha, Karla caves, Maharashtra**. [S. l.]: Getty Images, 2018. Disponível em: <https://www.gettyimages.com.br/detail/foto-jornal%3ADstica/relief-depicting-buddha-karla-caves-maharashtra-foto-jornal%3ADstica/1095390812>. Acesso em: 10 fev. 2025.

BROWN, Jerry B.; BROWN, Julie M. **The Psychedelic Gospels**. Rochester: Park Street Press, 2016.

CASTAÑEDA, Carlos. **A erva do diabo**. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

CLARK, Matthew. Soma and Haoma: Ayahuasca analogues from the Late Bronze Age, **Journal of Psychedelic Studies**, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 1-13, 2019.

FELICE, Philippe de. **Venenos sagrados: embriaguez divina**. Madri: Amargord, 2010.

GROF, Stanislav; GROF, Christina. **Respiração Holotrópica**. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção. Céu e inferno**. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 1965.

JUNG, Carl Gustav. **O livro vermelho**. Liber Novus. Petrópolis: Vozes, 2010.

LEARY, Timothy; METZNER, Ralph; ALPERT, Richard. **A Experiência Psicodélica**. São Paulo: Aleph, 2022.

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

MONTERO, Rosa. **A louca da casa**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

POLLAN, Michael. **Como mudar sua mente**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

ROSZAK, Theodore. **A Contracultura**. Petrópolis: Vozes, 1972.

RUCK, Carl A. P.; BIGWOOD, Danny S.; OTT, Jonathan; WASSON, R. Gordon. Enteógenos. In: WASSON, R. Gordon. **El Camino a Eleusis: una solucion al enigma de los misterios**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.

SAMORINI, Giorgio. **Animals and psychedelics: the natural world and the instinct to alter consciousness**. Vermont: Park Street Press, 2002

SAMORINI, Giorgio. The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara Desert, 9000 – 7000 BC). **Integration: Journal of Mind-moving Plants and Culture**, [s. l.], n. 2/3, 1992.

SHANON, Benny. Entheogens: Reflections on Psychoactive Sacramentals. **Journal of Consciousness Studies**, [s. l.], v. 9, n. 4, p.85 - 94, 2002. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/SHAERO>. Acesso em: 12 set. 2015.

SHANON, Benny. Biblical Entheogens: a speculative hypothesis. **Time and Mind: The Journal of Archaeology Consciousness and Culture**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 51 – 74, march 2008.

TORTURRA, Bruno. **Consciência em fluxo: uma história social e pessoal dos psicodélicos**. Curso on line. 29 abr. 2024 a 28 maio 2024.

TSOUICALAS, Gregory *et al.* Chemical warfare in ancient Greek Ionia: mass intoxication with Hecate's deleterium. **Military Medicine**, [s. l.], v. 00, Month/Month, 2023.

WASSON, R. Gordon *et al.* **El Camino a Eleusis: una solucion al enigma de los misterios**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.

WINKELMAN, Michael J. Editorial. **Journal of Psychedelic Studies**, [s. l], v. 3, p. 41 – 42, 2019.

WINKELMAN, Michael J. A cross-cultural study of the elementary forms of religious life: Shamanistics healers, priests and witches. **Religion, Brain & Behavior**, [s. l], v. 11, n. 3, p. 1 – 19, June 2020.

ABSTRACT:

This article focuses on the presence of psychoactive substances in different religious settings. These substances, known as entheogens, have been used in the sacred context to induce transcendental experiences, with records ranging from prehistoric times to the Middle Ages and across different cultures. This study also looks at the use of psychoactive substances in profane contexts in modern times, with an emphasis on the Counterculture movement of the 1960s.

Keywords: Entheogens; Religious experiences; Psychoactive; History.

Recebido em 26/07/2025

Aprovado para publicação em 31/08/2025