

Psicoativos e saberes religiosos: reflexões sobre um campo de estudos

Psychoactive plants and religious knowledge: reflections on a field of study

Maria Betânia Barbosa Albuquerque^{*}

Resumo

O presente texto propõe-se a uma reflexão de natureza teórico-bibliográfica sobre a natureza e especificidade das plantas psicoativas e sua ligação com questões místico-religiosas. Apoiado em diversos autores que se debruçam sobre esse campo, o texto tem por objetivo explicitar a natureza dessas plantas evidenciando sua presença na história de diversos grupos e culturas, bem como a crença de que tais plantas e/ou substâncias potencializam experiências espirituais, induzem a beatíficos e transcendentais estados de comunhão com o divino conformando um conjunto de saberes religiosos.

Palavras-Chave: Plantas psicoativas; religiosidade; saberes.

Abstract

This paper proposes a theoretical and bibliographic reflection about the nature and specificity of psychoactive plants and their relation with mystical-religious issues. Based on several authors who have studied this theme, this text aims to explain the nature of these plants evidencing their presence in the history of many groups and cultures, and the belief that such plants and substances potentiate spiritual experiences, induce transcendent and beatific states of communion with the divine, forming a group of religious knowledge.

Keywords: Psychoactive plants; religiosity; knowledge.

Introdução

O presente texto ensaia uma reflexão de natureza teórico-bibliográfica sobre a natureza e especificidade das plantas psicoativas, procurando evidenciar sua presença em diversas sociedades e culturas, bem como sua ligação com questões místico-religiosas.

Diversas são as terminologias relativas a essa categoria de plantas: alucinógenas, psicodélicas, visionárias, drogas, plantas de poder, enteógenas, plantas sagradas, plantas professoras. Ao longo do texto, ressalta-se todas essas

^{*} Doutora em Educação pela PUC/SP, com pós-doutoramento pelo Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, PT. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Trav. Benjamin Constant, 551, aptº 802, Reduto, Belém-Pará, CEP: 66053040. E-mail: mbetaniaalbuquerque@uol.com.br

expressões e toma-se de empréstimo o conceito de “plantas de poder” utilizado por Goulart *et al* (2005, p. 34) que as concebem como plantas “habitadas por um espírito, por uma mãe”, configurando-se como “seres inteligentes, com personalidade própria com quem podemos nos relacionar e aprender”. A utilização dessas plantas em contexto ritual potencializa um conjunto de saberes e códigos que são transmitidos e apreendidos pelos sujeitos, configurando-as como uma situação de comunicação e aprendizagem.

Historicamente, tais plantas estavam (e ainda estão) presentes nas práticas culturais de inúmeros grupos humanos, com diversas possibilidades de uso e finalidades. Este artigo objetiva, portanto, refletir sobre a natureza dessas plantas e sua presença na história de diversos grupos e culturas, configurando um campo epistemológico próprio. Objetiva ainda evidenciar a crença de que tais plantas e/ou substâncias potencializam experiências místicas e espirituais, produzem saberes e induzem a beatíficos e transcendentais estados de comunhão com o divino. Com base na pesquisa bibliográfica, o texto fundamenta-se em diversos autores dedicados ao estudo dos psicoativos numa tentativa de mapeamento desse campo de estudos.

1. As plantas psicoativas na história

O historiador espanhol Antônio Escohotado (2004, p. 10), ao descrever sobre a história dos psicoativos na antiguidade remota, afirma que nas culturas de caçadores-coletores “os sujeitos aprendem e reafirmam sua identidade cultural passando por experiências com alguma droga psicoativa”, antecipando o que seria denominado posteriormente pelas religiões sedentárias como verdade “revelada”. Para o autor,

antes de o sobrenatural se concentrar em dogmas escritos, e de castas sacerdotais interpretarem a vontade de qualquer deus único e onipotente, o fulcro de inúmeros cultos era o que se percebia em estados de consciência alterada, e foi-o precisamente a título de conhecimento *revelado*. As primeiras hóstias ou formas sagradas eram substâncias psicoativas, como o peyotl, o vinho ou certos cogumelos. (Escohotado, 2004, p. 10-11).

Observa-se, entretanto, que nesses tempos primordiais as plantas psicoativas eram inseparáveis dos domínios da medicina, da religião e da magia,

sendo os xamãs “a mais antiga fusão dessas três dimensões” (Escohotado, 2004, p. 12). O xamanismo caracteriza-se como

uma instituição originalmente difundida por todo o planeta, cujo sentido é ministrar técnicas de êxtase, entendendo-se por êxtase um transe que elimina as barreiras entre a vigília e o sonho, o céu e o subsolo, a vida e a morte. Tomando uma droga, ou dando-a a outro – ou a toda a tribo –, o xamã (homem ou mulher) lança uma ponte entre o comum e o extraordinário, que serve tanto para a adivinhação mágica como para cerimônias religiosas e para a terapia. (Escohotado, 2004, p. 12).

Descrevendo a centralidade de certas plantas em diferentes culturas, Escohotado (2004, p. 15) afirma que o *ópio* egípcio surge mencionado por Homero, na *Odisseia*, como coisa que “faz esquecer qualquer sofrer”.

Na China, foram achados os primeiros restos da fibra de *Cânhamo* datados de 4.000 a.C. Um tratado chinês de medicina, escrito no século I, afirma que “o cânhamo tomado em excesso faz ver monstros, mas se se usar muito tempo pode comunicar com os espíritos e aligeirar o corpo” (*apud* Escohotado, 2004, p. 16). Também na Índia, afirma o historiador, seu consumo é imemorial. Segundo a tradição brâmane ele “agiliza a mente, conferindo longa vida e desejos sexuais potenciados” (Escohotado, 2004, p. 16).

Na África é conhecida a Iboga de onde se extrai uma bebida consumida no Gabão e no Congo no culto Buiti. No Buiti existem dois ritos principais: as cerimônias noturnas (*ngoze*) e o rito de iniciação (*tobe si*) (Samorini, 2005). As *ngoze* são uma espécie de “missa” coletiva, na qual todos os participantes ingerem como forma de comunhão uma dose de raiz pulverizada de iboga, passando a noite dançando e cantando, seguindo um ritual específico.

O rito de iniciação é celebrado toda vez que um indivíduo decide se tornar membro da comunidade religiosa. Nesse caso, o iniciando ingere certa quantidade de raiz de iboga que o leva gradualmente à perda da consciência, momento em que sua alma sai do corpo e efetua uma “viagem ao além” entrando em contato com entidades divinas que o iluminam, revelando-lhe as “raízes da vida” (Samorini, 2005, p. 309).

Referindo-se às plantas visionárias, Escohotado (2004) afirma que na América, em povoados pré-agrícolas do sétimo milênio anterior à nossa era, já existiam sementes correspondentes a essas plantas.

A partir do século X a.C. há cogumelos de pedra entre os monumentos da cultura de Izapa, na atual Guatemala, que continuaram a ser esculpidos por diferentes pontos da América Central durante mais de mil anos. É também ao século X a.C. que remontam divindades da cultura chavin, cuja sede foi o atual Peru, que em certos entalhes de pedra seguram um cacto visionário. E ao século IV a.C. pertence um cachimbo em cerâmica com forma de veado, que tem entre os dentes um botão de peiotl (Escohotado, 2004, p. 18).

O historiador francês Serge Gruzinski, o qual, segundo Carneiro (2002, p. 174), “é um dos poucos que se dedicou a estudar esse tema”, ao analisar a colonização mexicana nos séculos XVI a XVIII, destaca o lugar privilegiado dos alucinógenos como parte de um complexo cultural milenar. No período pré-hispânico, afirma o autor, “os alucinógenos faziam parte dos grandes rituais como a ‘festa das revelações’ entre os mexicas, os banquetes principescos, os sacrifícios, as adivinhações e a medicina. Seu consumo era uma atividade altamente valorizada, cuidadosamente codificada, contida por regras que deviam ser imperiosamente observadas e cuja infração era punida” (Gruzinski, 2003, p. 315).

Serge Gruzinski ressalta a função social das *drogas* nos processos de transmissão e perpetuação da cultura autóctone. Segundo ele,

como em muitas outras culturas, as drogas funcionavam como desencadeadores de processos bioquímicos que induziam estados passageiros, cujo conteúdo, longe de ser arbitrário, correspondia às imagens e sensações que a tradição associava a esse tipo de intoxicação. Nesse sentido, a alucinação era uma espécie de “reflexo condicionado cultural” que, tanto quanto o ensino, participava da interiorização de setores essenciais da cultura autóctone (Gruzinski, 2003, p. 315-316).

É ainda esse historiador quem dá indícios do potencial pedagógico das plantas psicoativas, na medida em que funcionavam como mediadores entre os homens e os saberes que lhes eram necessários. Segundo ele, as *drogas* possibilitavam a comunicação com os deuses, ocasião em que os índios adquiriam “o conhecimento das coisas futuras”. Quando os recursos da experiência ordinária haviam se esgotado, era por meio das plantas, esse “interlocutor onisciente”, que se buscava a superação das angústias e incertezas da vida (Gruzinski, 2003, p. 316).

Os psicoativos possibilitavam, assim, a troca das informações obtidas, ocasião em que “o futuro mostrado pelas alucinações individuais deixava de ser uma experiência subjetiva, para tornar-se um saber compartilhado” (Gruzinski, 2003, p. 316). O compartilhamento dos saberes, ao viabilizar a manutenção da tradição, configurava-se como o cerne do processo educativo desencadeado pelo consumo de psicoativos.

A experiência com psicoativos, dentre os continentes, é destacada nas Américas. Segundo o psiquiatra Charles Grob (2002), existem, aproximadamente, cerca de 150 espécies de plantas alucinógenas que foram utilizadas em algum momento por diferentes povos da Terra. Parte expressiva dessas espécies (130) encontra-se no chamado novo mundo, isto é, nas Américas, enquanto no velho mundo – Europa, Ásia e África, juntas – são conhecidas apenas 20.

O novo mundo, escreve Escohotado (2004, p. 12), “conhece dez plantas psicoativas por cada uma das conhecidas no Velho”. Tal desigualdade na distribuição global dos psicoativos constitui-se, segundo Carneiro (2002), um fato cultural cujo elemento determinante é o vasto saber herbóreo das populações indígenas existentes nas Américas.

De fato, informa Edward MacRae (1992, p. 35), “é nas Américas que se concentra o maior número dessas substâncias, e onde até hoje mais frequentemente se faz uso delas”. Os motivos pelos quais as sociedades tribais utilizavam essas plantas e preparados vegetais, segundo Metzner (2002, p. 203), é o fato de serem vistos como “incorporados por seres de consciência inteligente, somente perceptíveis pelos estados especiais da consciência, capazes de funcionar como mestres espirituais e ricas fontes de poder de cura e de conhecimento”. Dentre os conhecimentos que essas plantas potencializam estão os de natureza mística ou espiritual. Mas o que dizem os estudiosos sobre as especificidades dessas plantas?

2. A natureza das plantas psicoativas

Tomando como referência a expressão “plantas alucinógenas”, o historiador Henrique Carneiro (2002) define-as como um grupo específico de plantas psicotrópicas que se diferencia dos sedativos (como o ópio), dos excitantes (como o café e a cocaína), ou dos inebriantes (como o álcool). Os

efeitos dessas plantas, segundo o autor, foram chamados pelo farmacologista alemão Ludwig Lewin, de *fantásticos*, tendo se popularizado com os nomes de *alucinógenos* ou *psicodélicos*. Segundo Henrique Carneiro (2005, p. 58), as características físico-químicas dessas substâncias são:

a muito baixa toxicidade e a também baixíssima dose mínima necessária. Quase não produzem efeito fisiológico, exceto certa midríase (aumento da pupila) e taquicardia. A natureza fundamental do seu efeito é psíquica, esfera que sofre uma ação impactante dessas drogas.

A constatação da existência de uma dimensão psíquica das plantas tornou algumas delas – como, por exemplo, o cogumelo teonanactl, o cacto peyote, a ayahuasca e o ololiuqui – substâncias sagradas no contexto de diversas religiões americanas. A ação impactante dessas substâncias na psique humana permitiu caracterizá-las como “um tipo especial de substâncias de particulares efeitos psicoativos” (Carneiro, 2002, p. 144), isto é, que exercem uma ação sobre a psique. O termo *psicoativo* engloba, portanto, “o conjunto das plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente” (Goulart *et al*, 2005, p. 30). Tais substâncias, contudo, embora muito antigas na história da humanidade, só passaram a receber essa denominação no século XX.

No Brasil, a experiência indígena com alucinógenos foi amplamente documentada pelos cronistas da América¹, fato que denuncia a antiguidade dessa prática na qual os fermentados alcoólicos constituíam elemento central. Entretanto, o termo pelo qual cronistas e viajantes se referiram a essas substâncias era embriaguez, não havendo, entre os séculos XVI ao XVIII, uma “consciência dos alucinógenos” (Carneiro, 2002, p. 145). O termo alucinógeno, no contexto da literatura científica, médica e farmacológica, para designar um conjunto de diferentes drogas, é recente e agrupa dois grandes tipos: “as psicodélicas, ou seja, o LSD, a mescalina, a psilocibina, a harmina e a harmalina, as triptaminas, como o DMT, e outras diversas moléculas, muitas das quais de recente fabricação sintética” (Carneiro, 2002, p. 45). Certas plantas americanas, como “o ololiuqui, o peiote e outros cactos, certos cogumelos, a ayahuasca, etc.”, contêm estas substâncias. Há ainda o grupo dos “anticolinérgicos que contêm atropina, escopolamina e outros alcalóides, encontrados em plantas como a beladona, a mandrágora, o meimendo, as daturas, etc.” (Carneiro, 2002, p. 146).

De acordo com o antropólogo Jeremy Narby (*apud* Carneiro, 2002, p. 146), “etimologicamente, o termo *hallucinari* significa em latim ‘errar com seu espírito, divagar’ [...]. É recentemente no século XV que a palavra *hallucinari* adquiriu o sentido pejorativo de *equivocar-se*”. Carneiro (2002, p. 146) informa que o conceito moderno de *alucinação* data do século XVII, encontra-se no dicionário francês *Le Petit Robert* para caracterizar a “percepção patológica de fatos, ou objetos que não existem”. Em inglês, no *Webster’s*, o termo caracteriza “falsa ou distorcida percepção de objetos ou eventos...” Em português, no *Aurélio*, o termo indica “ato ou efeito de alucinar-se; ilusão, devaneio, fantasia; arrebatamento, desvairamento, desvario; percepção aparente de objeto externo não presente no momento, algumas vezes sintoma de desequilíbrio mental”.

Alucinação, devaneio, percepção patológica são temas caros às ciências da mente. Os psicoativos assumem, nesse sentido, um papel significativo na constituição histórica da ciência moderna ocidental, em particular na constituição do campo da Psicologia como ciência. Para Carneiro (2002), são do século XIX os primeiros experimentos de pesquisas com tais substâncias. Destaca-se a investigação sobre o óxido nitroso, chamado *gás hilariante*, a partir do consumo pessoal do filósofo norte americano William James que culminou na elaboração da obra *Variedades da experiência religiosa* (1902).

James, que segundo Shanon (2002, p. 639) foi “um dos grandes pais da psicologia cognitiva”, interessava-se pelos aspectos relacionados à multiplicidade e complexidade da consciência, investigando, ainda, suas dimensões paranormais e místicas consideradas à margem das fronteiras da ciência. Para James (*apud* Shanon, 2002, p. 639),

nossa consciência normal quando estamos acordados, consciência racional como a chamamos, é apenas um tipo especial de consciência, espalhando-se sobre ela, apartadas dela pela mais fina das telas, encontram-se formas potenciais da consciência inteiramente diferentes. Nós podemos ir através da vida sem suspeitar a sua existência; mas aplicando o estímulo requisitado e disponível elas estão lá em toda sua completude, tipos definidos de mentalidade que provavelmente, em algum lugar, têm seu tipo de aplicação e adaptação. Nenhuma apreensão do universo, em sua totalidade, pode ser final ao deixar estas outras formas de consciência bastante ignoradas.

Referindo-se à relação existente entre o estudo dos psicoativos e a ciência moderna, Goulart *et al* (2005, p. 39-40) acrescentam que

de certa forma, a experiência oitocentista das drogas contribuiu para fundar a psicologia na medida em que fornece um instrumento de produção de diferentes estados de consciência, os quais permitiriam uma observação do “eu”, ou melhor do “si próprio”, como nunca antes alcançada. É assim que os espíritos curiosos sobre si mesmos serão seduzidos incessantemente, por esta via das substâncias psicoativas, para o autoconhecimento.

No conjunto das experiências científicas com psicoativos ressaltam-se, também, os estudos de Sigmund Freud, “um dos primeiros a teorizar sobre o papel das drogas psicoativas na economia da libido, identificando-as como o mais eficaz mecanismo de obtenção do prazer e de afastamento da dor” (Goulart *et al.*, 2005, p. 40).

No início do século XX, com o isolamento da mescalina a partir do *cacto peyote* (1897) por Arthur Heffter e, posteriormente, seu processo de sintetização em laboratório (1919), por Ernst Späth, “difundiram-se diversas experiências de cientistas, psicólogos, escritores e artistas com esta droga” (Carneiro, 2005, p. 59). Na década de 1930, destacam-se, sobretudo, os estudos de Heinrich Kluver, na Alemanha, sobre a *mescalina*², atraindo interesses de intelectuais como Jean-Paul Sartre que, após tomar essa substância, escreveu as obras *A Náusea* e *Imaginação*. Heinrich Kluver realizou uma tipologia dos arquétipos provocados pela mescalina, em especial os efeitos visuais (grade, treliça, trama, cordas, filigrana, favos de abelha, enxadrezado, teia de aranha, túnel, funil, viela, cone, barco, espiral). Entretanto, segundo Carneiro (2002, p. 139), os estudos pioneiros desse período se limitam a “enfoques parcelares e laboratoriais de uma experiência cuja natureza múltipla, polissêmica e subjetiva tornava-se inabordável pelos métodos e testes psicológicos tradicionais destinados a verificar ‘alucinações visuais’”.

Para Carneiro (2002, p. 138), data de 1924 a publicação de *Phantastica*, “obra mais influente na classificação das substâncias psicoativas”, na qual Ludwig Lewin classificou essas substâncias em cinco tipos: fantásticas, excitantes, sedativas, euforizantes e inebriantes. Posteriormente, essa classificação evoluiu para três tipos, que englobavam os depressores, os estimulantes e os alteradores da consciência. As substâncias do tipo *fantásticas* foram denominadas, segundo Lewin, de alucinógenas, conceito este que prevaleceu para classificar as plantas como o peyote e a ayahuasca. O termo alucinógeno, de 1930 a 1950, e ainda hoje, é “considerado científico para

descrever em termos farmacológicos os efeitos de uma gama de substâncias que vão da maconha ao LSD” (Carneiro, 2005, p. 63).

Ao lado do termo alucinógeno, há ainda os que utilizam o termo *psicodélico*, um neologismo derivado do grego, “literalmente: que manifesta a psique” (Fontes, 2008, p. 13). Trata-se de uma denominação cunhada pelo psiquiatra canadense Humphry Osmond, em 1955, numa troca de correspondência com o escritor britânico Aldous Huxley, que também participou da construção do termo. Amplamente adotado pelo movimento político cultural dos anos 60, o termo é, segundo Carneiro (2005, p. 63), “mais estético, mais preciso semanticamente, e imbuído de um conteúdo político e laico”.

O movimento psicodélico, típico dos anos 60, surgiu inserido num contexto de amplas manifestações contraculturais, como no caso do movimento feminista ou de homossexuais, entre outros, cujas reivindicações pautavam-se na luta pela “livre disposição do corpo e de autonomia sobre si próprio”. Ele representou “uma defesa política da autonomia sobre a intervenção psicoquímica voluntária contra a política oficial do proibicionismo estatal, caracterizado como Inquisição farmacrática contra o direito de escolha na estimulação química do espírito” (Carneiro, 2005, p. 67).

O que se reivindicava era o direito dos seres humanos na busca socrática do conhecimento de si mesmo, utilizando-se, para isso, do amplo arsenal de que é constituído o saber herbário, bem como das tecnologias psico-farmacológicas disponíveis. Entretanto, a resposta política do Ocidente a essas reivindicações “pelas chaves vegetais e químicas da consciência”, segundo o historiador, foi até hoje negativa (Carneiro, 2005, p. 67). Nesse contexto contracultural, o nome de Aldous Huxley é uma referência, cuja iniciação nos mistérios da mescalina marcou “o advento da revolução psicodélica moderna” (Fontes, 2008, p. 11). Seu interesse pelo tema, afirma o autor, fora despertado em 1931 por ocasião da leitura de “Phantástica”, de Ludwig Lewin, num momento em que as chamadas drogas visionárias eram ainda desconhecidas da ciência ocidental.

A experiência visionária de Huxley deu origem ao seu 40º livro, *As Portas da Percepção* (1954), forjado a partir do relatório da sessão de mescalina que ingeriu das mãos do psiquiatra britânico Humphry Osmond para quem, posteriormente, apresentou o relatório. Em 1956, Huxley deu seguimento ao livro publicando *Céu e Inferno*, um curto ensaio “em que aborda as vertentes

antropológicas e culturais da experiência visionária da mescalina” (Fontes, 2008, p. 12). A publicação de *As Portas da Percepção*, segundo Fontes, obteve sucesso imediato causando inúmeras controvérsias e reunindo inúmeros adeptos.

As Portas da Percepção encontraria o seu público de eleição nas subculturas emergentes no mundo ocidental que rejeitavam o conformismo e consumismo do “admirável mundo novo” pós-II Guerra Mundial. É difícil exagerar a influência que o “livrinho” de Huxley teve na geração *bet* dos anos 50 e no movimento hippie que lhe sucedeu nos anos 60 – Jack Kerouac, Allan Ginsberg, Timothy Leary, Terence McKenna e Carlos Castaneda contam-se entre as figuras contraculturais de proa que garantiram que “tudo começou” com a leitura de *As Portas da Percepção*. (Fontes, 2008, p. 12).

As Portas da Percepção e *Céu e Inferno* se configuraram, portanto, como “desbravamento pioneiro de um novo campo epistemológico, quando se difundiu o LSD³, descoberto acidentalmente pelo químico suíço Albert Hoffmann em 1943” (Carneiro, 2005, p. 59). O projeto de Huxley era ousado, mas, na sua percepção, necessário a uma sociedade com um ritmo acelerado de desenvolvimento tecnológico, consumismo e hostil às revelações místicas.

Huxley estava convencido de que a integração de substâncias psicoativas nos rituais sociais humanos era uma estratégia em prol do bem-estar da espécie humana em face aos desafios apocalípticos que se lhe deparavam. Entretanto, o mais inusitado em Huxley foi a proposição, a que se dedicou por toda vida, de um projeto educativo mediado pelos psicoativos ou, de outro modo, de uma educação psicodélica em que advogava os benefícios terapêuticos e educativos dos psicodélicos na conformação de uma sociedade menos embrutecida.

No seu romance derradeiro, *A ilha* (1962), Huxley expõe sua utopia de uma sociedade ideal na qual os psicodélicos desempenham um papel estruturador de uma vida baseada na harmonia individual, social e ecológica. Nas suas palavras:

em *A ilha* especulei em termos ficcionais sobre o modo como uma substância semelhante à psilocibina possa ser usada para potenciar a educação não verbal dos adolescentes e recordar aos adultos que o mundo real é muito diferente do universo deformado que criaram para si próprios através dos seus preconceitos culturalmente condicionados. (Huxley *apud* Fontes, 2008, p. 19).

Como “terapia psicodélica de choque à cultura humana”, os psicodélicos configuravam-se como agentes químicos de expansão da consciência fundamentais à construção de outras formas de vida. O termo, afirma Fontes (2008, p. 14), tem esse significado até a última década do século XX, quando passou a ser preterido pelo termo enteógeno, de conotação místico-religiosa.

3. Enteógenos e estados místico-religiosos

A expressão enteógeno liga-se ao norte-americano Gordon Wasson. Em 1955, Wasson desenvolveu uma vasta investigação etnobotânica e histórico-antropológica dos alucinógenos (os cogumelos psilocibe mexicano, o *teonanactl*, o *amanita muscária* siberiano, o *soma* indiano, entre outros) e compreendeu esses fenômenos como “partes de uma vasta tradição planetária de uso de alucinógenos” (Carneiro, 2002, p. 140).

Um ponto a destacar destes estudos foi a proposição, no final da década de setenta, por Wasson e colaboradores, da expressão *enteógenos* para caracterizar as substâncias de natureza alucinógena. O termo deriva do grego antigo, *entheos*, e é utilizado para “descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicado aos transe proféticos, à paixão erótica e à criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (Macrae, 1992, p. 16).

Entretanto, a maior parte dos estudos médicos, farmacológicos e sociológicos sobre droga, em âmbito internacional, não aderiu à nomenclatura enteógeno, prevalecendo o termo alucinógeno. Isto porque, explica Jeremy Narby (*apud* Carneiro, 2002, p. 140), o neologismo enteógeno “só representa uma carga maior de jargão para um tema já difícil e porque acrescenta conotações divinas (*Theos* = Deus) desnecessárias”.

O termo alucinógeno, contudo, é marcado pela impropriedade, pois, segundo Homann e Schultes (*apud* Carneiro, 2002), estudos recentes demonstraram que os efeitos psicofisiológicos são tão complexos que este termo não alcança toda a gama de reações, além de “ênfatizar apenas as alterações

perceptivas, em detrimento daquelas afetivas e intelectivas, que também caracterizariam os efeitos destas substâncias” (Goulart *et al*, 2005, p. 31).

Contemporaneamente, nos séculos XX e XXI, muitos estudiosos têm, contudo, optado pelo termo enteógeno como forma de se contrapor ao sentido pejorativo que o termo alucinógeno encerra, isto é, como erro, engano, loucura. O termo alucinógeno é rechaçado, uma vez que não permitiria compreender “os beatíficos e transcendentais estados de comunhão com as divindades que, segundo a crença de muitos povos, determinados indivíduos podem alcançar mediante a ingestão dos psicoativos” (Macrae, 1992, p. 16). As conclusões de Gordon Wasson – embasadas em sua própria experiência com as cerimônias sagradas do cogumelo no México – causaram, segundo Carneiro (2005, p. 74), grande impacto nos círculos acadêmicos, pois, “pela primeira vez se apresentava uma tese global justificada com sérias investigações que afirmava a ligação indissolúvel entre drogas e religião”. Segundo Carneiro,

a partir do uso boreal do cogumelo siberiano *Amanita muscaria*, Wasson desenvolveu a tese de uma proto-religião baseada no uso dos cogumelos que teria se propagado com as invasões indo-arianas, nas formas do soma hindu e do haoma persa. O cristianismo, no entanto, elevou o vinho à condição de única droga sagrada e banuiu todas as demais, proibindo o ópio, os ritos de Elêusis, os usos de plantas curativas pelos camponeses e as práticas vegetais de todos os paganismos. Tal restrição a certas plantas se inscreve até mesmo na mitologia teogônica do Gênesis com as árvores dos frutos proibidos. (Carneiro, 2005, p. 74-75).

A constatação da relação entre drogas e religião induziu a uma compreensão dos psicoativos como potencializadores de experiências místicas e espirituais. Nessa direção, destacam-se os estudos do psicólogo norte americano Timothy Leary, considerado “o papa do psicodelismo e do uso do ácido lisérgico” (Macrae, 1992, p. 17), o qual, segundo Metzner (2002), devotou parte significativa de sua vida à investigação das dimensões espirituais da experiência psicodélica. De acordo com Metzner (2002, p. 24-25),

depois de levarem avante suas pesquisas pelas muitas experiências com psicodélicos, os psicólogos ocidentais chegaram a conclusões semelhantes às dos exploradores xamanísticos da Amazônia e do antigo México; em ambas abordagens existe o reconhecimento da possibilidade de cura e da resolução dos problemas e dificuldades pessoais, especialmente em relação aos padrões de culpa e medo que estejam interligados com a sexualidade e o nascimento. Porém, tão logo se alcança um nível mais profundo, verifica-se que tais experiências permitem acesso

às esferas mais transcendentais e místicas do fenômeno humano, passando a nos ensinar um sem número de lições relativas ao nosso passado remoto, à nossa origem, ao nosso envolvimento com os reinos espirituais, e ao nosso possível futuro.

Timothy Leary foi um, entre inúmeros, fortemente influenciado pela leitura de “As Portas da Percepção”, de Huxley, que também teve “a sua própria epifania psicodélica por efeito de cogumelos psico-ativos no México”, os quais haviam sido descobertos por Gordon e Valentina Wasson na remota província mexicana de Oaxaca onde, milenarmente, eram utilizados em rituais xamânicos (Fontes, 2008, p. 16). O encontro de Huxley e Leary em 1960, por ocasião das conferências que Huxley proferira no Massachusetts Institute of Technology, foi a ocasião propícia para ser colocado em ação um projeto concebido por Huxley e colaboradores que visava ministrar mescalina a uma centena de cientistas e intelectuais. Apresentado à Fundação Ford, e imediatamente recusado, o projeto tinha como objetivo testar as reações dessas pessoas à experiência visionária (Fontes, 2008).

O *Projeto Psilocibina*, lançado em 1960 na Universidade de Harvard, onde se encontrava o psicólogo Timothy Leary, e sob a direção deste, tinha o objetivo de avaliar o potencial da psilocibina sintética (e posteriormente o LSD) na personalidade e na criatividade. Segundo Fontes (2008, p. 16), este projeto “viria a consagrar-se como o epicentro da revolução psicodélica ao iniciar nas drogas visionárias figuras como Jack Kerouac, Allan Watts e Allan Ginsberg – isto antes do programa ter sido cancelado em 1963, na sequência do alarme que as heterodoxas investigações psicodélicas causaram entre os membros mais conservadores de Harvard”.

Timothy Leary (2001, p. 40) estabelecia uma íntima conexão entre psicodélicos, espiritualidade e ciência, afirmando existir uma evidência de que “*insights* espirituais acompanhando a experiência psicodélica sejam *descrições subjetivas* das descobertas objetivas da astronomia, da física, da bioquímica e da neurologia”. Para ele, os psicodélicos, (o LSD, a mescalina e a psilocibina) possibilitam o acesso “à teia de bilhões de células e impulsos elétricos e produzem novas impressões ou novas realidades”. A produção de novas realidades pelo cérebro, induzidas pelos psicodélicos, como drogas que “manifestam a mente”, permitia que se observasse a natureza neuroelétrica da

consciência e isto, para Leary, significava uma revelação ontológica consubstanciada no fato de que “o cérebro fabrica realidades” (Leary, 2001, p. 39). A propósito do Projeto Psilocibina, dizia: “o primeiro objetivo do Projeto de Pesquisa de Harvard em Drogas Psicodélicas era o de treinar cientistas-técnicos no uso de poderosos químicos que mudam o cérebro. O LSD nos proveu um método de mudar a consciência e a função cerebral – a ferramenta que filósofos e psicólogos anteciparam por séculos” (Leary, 2001, p. 42).

Timothy Leary, na década de 1960, também foi o responsável pelo estabelecimento de uma classificação amplamente conhecida entre os estudiosos dos psicoativos. Trata-se da *hipótese do cenário*, segundo a qual “as determinantes primárias da experiência psicodélica encontram-se, simultaneamente, no cenário interno (intenção, expectativa e motivação) e externo, isto é, no contexto, além de incluírem a presença do guia ou terapeuta” (Metzner, 2002, p. 21-22).

Timothy Leary e seu colaborador Ralph Metzner, tomando por base as práticas tradicionais xamânicas, observaram que essas experiências atentavam para detalhes importantes do cenário, como a “música de fundo, a comida apropriada e enfatizavam a necessidade de uma pessoa experiente assumir o papel de guia, exercendo a função de xamã, conduzindo a sessão e evitando as *bad trips* (viagens ruins)” (Macrae, 1992, p. 17). Leary voltava-se, especialmente, para pessoas sem experiência no uso de psicoativos, recomendando a necessidade de uma preparação pessoal e um ambiente adequado à experiência. Quanto melhor a preparação, dizia, “mais extasiante e reveladora é a sessão”. A preparação pessoal refere-se “à história pessoal, tolerância da personalidade, ao tipo de pessoa que você é. Seus medos, seus desejos, seus conflitos, culpas, paixões secretas, determinam como você interpreta e manuseia qualquer experiência psicodélica” (Leary, 2001, p. 44).

Quanto ao ambiente, enfatiza a importância dele estar “removido dos usuais jogos interpessoais, e o mais livre possível de distrações e intromissões inesperadas”. Durante a experiência psicodélica, “o viajante deve ter certeza de que ele(a) não será perturbado”, a fim de se evitar “produzir um choque na atividade alucinatória”. Assim, “confiança no que está em sua volta e privacidade são necessárias” (Leary, 2001, p. 44).

Como o mestre Aldous Huxley, as ideias de Leary também comportam uma perspectiva de educação pelos psicoativos. Leary estabelecia estreita ligação entre inteligência, ciência e divindade (Deus). Para ele, a inteligência é Deus ou, de outro modo, Deus é pura manifestação da inteligência e, portanto, habita dentro de cada DNA. O projeto de Leary era alterar quimicamente o cérebro para elevar a inteligência e, assim, permitir encontrar Deus. Nas suas palavras,

os humanos fabricam e mantêm seus próprios mundos pessoais. Por volta de 1966 essa mensagem de auto-responsabilidade foi expandida da secção interpessoal para a neurológica. Suas ações determinavam o ambiente que você habitava. A divindade estava dentro de cada um e a palavra “Deus” era entendida para se referir à Inteligência Elevada residente dentro do cérebro de cada um e dentro de cada DNA. O alvo era o de prover uma razão socialmente aceitável para alterar o seu próprio cérebro e elevar a inteligência. (Leary, 2001, p. 72).

Na efervescência intelectual dos anos sessenta, vale ainda lembrar que os estados de ampliação da percepção, produzidos por determinados psicoativos, foram bastante popularizados pelos livros de Carlos Castaneda. A partir de suas experiências pessoais com psicoativos, Castaneda afirma seus poderes como veículos para a aquisição de um conjunto de conhecimentos sobre a realidade, capazes de transformar o iniciado em “um homem de conhecimento” (Goulart *et al*, 2005, p. 33).

Nos anos de 1989, o trabalho sobre os direitos territoriais dos índios da Amazônia levou o antropólogo Jeremy Narby a visitar os Ashanincas, os Aguaruna, Shipibo, Shawi entre outros grupos. Segundo seu relato, durante essas viagens, perguntou a eles como aprenderam o vasto conhecimento que tinham acerca das plantas e todos eles lhe deram a mesma resposta: “o conhecimento a respeito das plantas vem dos ayahuasqueros e tabaqueiros, que ingerem suas misturas de plantas e falam em suas visões com as essências comuns a todas as formas de vida” (Narby, 2004, p. 4).

A perspectiva de que certas plantas possibilitam o acesso a determinados conhecimentos conecta-se ao conceito de “plantas mestras” ou “plantas professoras”, proposto originalmente pelo antropólogo Luis Eduardo Luna (2002) em seus estudos sobre as práticas de vegetelistas ribeirinhos que fazem uso da ayahuasca na Amazônia peruana⁴. Segundo Luna (2002, p. 181),

sob certas condições, algumas plantas ou “vegetais” possuidores de sábios espíritos teriam a faculdade de “ensinar” às pessoas que os procuram. A ayahuasca – acompanhada sempre do tabaco como planta que possibilita seu manejo – seria uma dessas *plantas mestras*, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural, em especial do reino vegetal, e que por sua vez indicaria a presença e uso de outras plantas de poder. (grifo meu).

Na obra *Epistemologia e saberes da ayahuasca*, Albuquerque (2011) aprofundou a tese de Luna sobre a ayahuasca como uma planta mestra. Tomando por base pesquisas etnográficas sobre o uso da ayahuasca em tribos indígenas, bem como entrevistas com pessoas que tomam a ayahuasca no contexto da religião do Santo Daime, a autora realizou um mapeamento dos diversos saberes potencializados pela bebida, dentre os quais os saberes religiosos⁵. Por saberes religiosos compreendem-se os conhecimentos e vivências que homens e mulheres mantêm com as coisas que culturalmente consideram como sagradas, seja a partir da relação que mantêm com Deus, anjos, santos, entidades, padres, pastores, dentre outros agentes, seja a partir da relação com objetos ou a natureza, a exemplo de animais ou plantas, em particular as plantas psicoativas.

No Brasil, algumas práticas religiosas se utilizam de plantas de poder. É o caso, por exemplo, das chamadas religiões ayahuasqueiras que têm no centro de seu ritual a ingestão da ayahuasca, a saber: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (UDV)⁶.

Tomando como exemplo o caso do Santo Daime, é possível afirmar que um dos fundamentos essenciais da doutrina é o “resgate crístico pela via enteógena” (Alverga, 1998, p. 20), isto é, a busca espiritual por meio da utilização das plantas sagradas, neste caso, pela ingestão do daime. É pela mediação da bebida que os adeptos dizem conectar-se com o divino, com a essência sagrada da vida e consigo mesmos, configurando o Santo Daime como uma entre as diversas experiências religiosas em que as plantas de poder exercem centralidade e importância para os adeptos.

Considerações finais

A perspectiva de que determinadas plantas são portadoras de inteligência e, portanto, potencializam a abertura para as dimensões suprassensíveis da existência é comum a muitos povos do continente, com destaque para as Américas e, em especial, para o Brasil, onde existem grupos religiosos que têm as plantas professoras como elementos centrais de suas práticas rituais. Este é o caso, por exemplo, das chamadas religiões ayahuasqueiras, que fazem uso da ayahuasca, considerada por vários estudiosos como planta mestra por excelência.

O poder dessas plantas levou o físico Patrick Druot (2006) – que conviveu com tribos indígenas na América do Norte e na Oceania – a afirmar que, para os xamãs, os primeiros professores foram as plantas e os animais. Eles foram os primeiros líderes religiosos, os artistas e os médicos.

Em sentido análogo, o historiador italiano Carlo Ginzburg (1989, p. 152) compara o historiador aos primeiros caçadores nas suas buscas por pistas quase imperceptíveis deixadas pelos animais, que lhes permitissem interpretar a realidade como uma série “coerente de eventos”. Desse modo, “o caçador teria sido o primeiro a *narrar uma história*” e talvez a própria ideia de narração, escreve o autor, “tenha nascido pela primeira vez numa sociedade de caçadores, a partir da experiência de decifração das pistas”. A decifração de pistas é entendida como uma metáfora que pode significar “a condensação de um processo histórico que levou, num espaço de tempo talvez longuíssimo, à invenção da escrita”.

Na trilha desta analogia de Ginzburg, talvez seja possível afirmar que a utilização milenar das plantas professoras, por povos de diferentes culturas, pode significar a gênese do que, contemporaneamente, chamamos de educação. O consumo milenar das plantas e substâncias psicoativas em diferentes espaços e culturas constitui, assim, um instigante objeto da historiografia.

Entretanto, como alerta o historiador Henrique Carneiro (2005), a despeito da importância divinatória, medicinal e religiosa dos alucinógenos no complexo cultural de diferentes grupos humanos, o seu papel na cultura material da humanidade não tem sido suficientemente enfatizado. Permanece ainda uma visão estreita e preconceituosa sobre os psicoativos, que tendem a ser reduzidos,

em seus usos e significados, a simples drogas recreativas. Em geral, ignoram-se suas potencialidades pedagógicas e espirituais, bem como a grande influência que, historicamente, exerceram e exercem nos processos de sobrevivência e perpetuação dos saberes grupais.

No Brasil, estudos significativos sobre psicoativos vinculam-se ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, que abriga uma diversidade de pesquisadores e enfoques. Entretanto, cabe ressaltar um silenciamento institucional acerca da dimensão religiosa dos psicoativos, como se pode observar nos eventos acadêmicos realizados no campo das Ciências da Religião nos quais essa temática configura-se como raridade, não comparecendo na programação de prestígio, a exemplo das conferências ou simpósios temáticos. Geralmente, tal temática, quando aparece, localiza-se no rol da multiplicidade das comunicações individuais apresentadas.

O desprestígio do tema se reflete, ainda, nos currículos do curso de graduação em Ciências da Religião, bem como nas práticas do ensino religioso escolar em que os grupos religiosos que celebram em seus rituais determinadas plantas/substâncias, existentes na maioria dos Estados brasileiros, em particular na Amazônia, são praticamente inexistentes, silenciados ou pouco estudados.

No Brasil, a experiência com beberagens psicoativas como a ayahuasca tem sua origem em sociedades indígenas. Entretanto, os saberes indígenas constituem um grave campo de silêncio no âmbito da prática pedagógica escolar. Prova disso é o fato de que apenas neste século o estudo da história indígena constitui presença obrigatória no currículo das escolas do ensino fundamental e médio instituído pela Lei 11.465/08. O silêncio sobre a cultura dos psicoativos nessas sociedades, e em outras que deles fazem uso, configura o que Santos (2008, p. 94) tem vindo a denunciar como epistemicídio de saberes ou “desperdício da experiência”. Vale, assim, ressaltar a importância de uma reflexão mais aprofundada acerca das dimensões histórico-culturais que fundamentam os limites do pensamento ocidental moderno em lidar com as experiências relativas aos estados ampliados da consciência engendrados pelo uso de psicoativos.

A intenção deste texto foi, nesse sentido, evidenciar que, a despeito do que a sociedade pensa acerca das experiências religiosas com plantas psicoativas,

elas sempre existiram e ainda existem entre diversos povos e culturas, configurando um campo epistemológico próprio que demanda por estudos e debates, sobretudo quando se leva a sério questões relativas à liberdade de consciência e de crenças.

Referências

- ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Brasília: Edição do Senado Federal, 2008.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. *Epistemologia e saberes da ayahuasca*. Belém: Eduempa, 2011.
- ALVERGA, Alex Polari de. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre/AM: CEFLURIS Editorial, 1998.
- CARNEIRO, Henrique. *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002.
- _____. A odisseia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 57-82.
- DRUOT, Patrick. Luz no horizonte. *Revista Isto É*, 1571, 10 de nov. 1999. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/istoe/vermelha/157102.htm>>. Acesso em: 20/01/06.
- ESCOHOTADO, Antônio. *História elementar das drogas*. Lisboa: Antígona, 2004.
- ÉVREUX, Yves d'. *Viagem ao norte do Brasil: feita nos anos de 1613 a 1614*. 3. ed. Tradução de César Augusto Marques. São Paulo: Siciliano, 2002.
- FONTES, Luis Torres. Prefácio. In: HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção e Céu e inferno*. Porto: Via Ótima, 2008. p. 7-25.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179.
- GOULART, Sandra Lúcia; LABATE, Beatriz Caiuby; CARNEIRO, Henrique. Introdução. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 29-55.
- GROB, Charles. A psicologia da ayahuasca. In: METZNER, Ralph. *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Rio de Janeiro: Griphus, 2002. p. 195-225.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção e Céu e inferno*. Porto: Via Ótima, Oficina Editorial, 2008.

- LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.
- LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.
- LEARY, Timothy. *Your Brain Is God*. Califórnia: Editora Berkeley, 2001. (série Leary library). Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/5708664/Timothy-Leary-Seu-Cerebro-e-Deus-Your-Brain-is-God-Portugues>>. Acesso em: 15/06/09.
- LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002. p. 179-198.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- METZNER, Ralfh (Org.). *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.
- NARBY, Jeremy. Inteligência Natural. *Palestra*, 03 jul. 2004, São Paulo: Amazônia Ambient Project, 2004. Disponível em: <<http://www.aguiadourada.com/pdf/inteligencia.pdf>>. Acesso em: 25/04/09.
- SAMORINI, Giorgio. Buiti: religião enteógena africana. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 301-317.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. (Col. Para um novo senso comum, v. 4).
- SHANON, Benny. A ayahuasca e o estudo da mente. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002. p. 631-660.
- STADEN, Hans. *Primeiros registros escritos e ilustrados sobre o Brasil e seus habitantes*. Tradução de Angel Bojadsen. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 1999.

¹ Staden (1999); Évreux (2002); Abbeville (2008).

² Segundo Fontes (2008), a mescalina foi sintetizada em laboratório em 1919 e suscitou o interesse imediato da psiquiatria devido aos efeitos de insanidade que possibilitavam compreender e tratar patologias mentais.

³ LSD (dietilamida do ácido lisérgico), segundo Fontes (2008, p.13), é um “alucinógeno sintético lançado em 1947 pelo laboratório farmacêutico suíço Sandoz”. Diz o autor que, “aliando potência e não toxicidade, de fato o LSD prometia ser uma ferramenta ímpar para aceder às dimensões ocultas da mente”.

⁴ O termo vegetalista é sinônimo de curandeiro e alude “à origem de seus conhecimentos, atribuída aos espíritos de certas plantas, que seriam os verdadeiros professores dos xamãs” (Macrae, 1992, p. 30).

⁵ Para uma análise dos múltiplos usos da ayahuasca, vide Labate e Araújo (2002).

⁶ Para uma análise da Jurema, da ayahwasca e de diversas outras plantas psicoativas, vide Labate e Goulart (2005).

Recebido em 04/04/2014, revisado em 07/09/2014, aceito para publicação em 15/10/2014.