

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**DO RITUAL À TERAPIA: A EVOLUÇÃO DO USO DE PSICODÉLICOS NO MUNDO**

**Rômulo Silva Bueno - 11911PSI030**

**Uberlândia - MG  
2025**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

**DO RITUAL À TERAPIA: A EVOLUÇÃO DO USO DE PSICODÉLICOS NO MUNDO**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao  
Instituto de Psicologia da Universidade Federal de  
Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do  
Título de Bacharel em Psicologia

Orientador: Prof. Dr Tommy Akira Goto

**Uberlândia - MG  
2025**

**Rômulo Silva Bueno**


**DO RITUAL À TERAPIA: A EVOLUÇÃO DO USO DE PSICODÉLICOS NO MUNDO  
OCIDENTAL**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal de  
Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Bacharel em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr Tommy Akira Goto


**BANCA EXAMINADORA:**

**Uberlândia, 13 de maio de 2025**

Documento assinado digitalmente  
 **TOMMY AKIRA GOTO**  
Data: 19/05/2025 16:19:21-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>


---

**Prof. Dr. Tommy Akira Goto (orientador)**

Documento assinado digitalmente  
 **RICARDO FABIANO PUZZI**  
Data: 19/05/2025 15:27:51-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

---

**Ricardo Fabiano Puzzi (examinador 1)**

Documento assinado digitalmente  
 **THAIKE AUGUSTO NARCISO RIBEIRO**  
Data: 19/05/2025 15:08:25-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

---

**Thaíke Augusto Narciso Ribeiro (examinador 2)**

**Uberlândia - MG  
2025**

## Agradecimentos

Aos meus pais, Célio Pereira Bueno e Loyola Aparecida Silva Bueno, pela tradição de esforço incondicional e trabalho duro, além, claro, por todo o apoio.

Aos autores psicodélicos, por definição os cientistas e pensadores mais excêntricos que já estudei.

Aos professores que me ajudaram a atravessar o curso de Psicologia e superar muitos medos, em especial, Tatiana Benevides Magalhães Braga e Ricardo Wagner Machado da Silva. Obrigado pela dádiva de pensar criticamente.

À minha irmã, Nathália Silva Bueno, por pavimentar muitas das estradas que hoje percorro.

À Marina Novaes, amiga do peito. Obrigado por abrir as portas de minha percepção e todo o amor e companheirismo.

À Sophia Ferreira, ouvinte, testemunha, oráculo, parceira caótica. Obrigado por todas as conversas marcantes que já tivemos.

Ao Prof. Dr Tommy Akira Goto, guia indispensável para a gênese deste artigo.

À Eliana Pereira, minha avó. Obrigado por plantar em mim as sementes da gentileza e do cuidado, e por todo o amor incondicional.

À minha gata Penumbra, vulgo Pepê, cuja companhia silenciosa e leal acompanhou a confecção deste trabalho inteiro.

“O mistério da vida não é um problema para ser resolvido, mas uma realidade para ser experimentada; um processo que não pode ser compreendido ao pará-lo. Devemos nos mover com o fluxo do processo, devemos nos juntar a ele, devemos fluir com ele.”

Frank Herbert, “*Duna*” (1965).

## Resumo

Este trabalho tem como objetivo investigar a evolução do uso de substâncias psicodélicas no mundo ocidental, traçando um percurso histórico, cultural e social que vai dos rituais ancestrais de povos originários até sua recente reinserção no campo da saúde mental. A partir de uma revisão teórico-bibliográfica, explora-se como os psicodélicos, outrora compreendidos como instrumentos ritualísticos sagrados, e posteriormente criminalizados pelas políticas proibicionistas das décadas de 1960 e 1970 após o desdobrar da Revolução Psicodélica, voltam a ser considerados como ferramentas terapêuticas promissoras no tratamento de transtornos psicológicos resistentes. O estudo percorre diferentes momentos históricos e figuras centrais do movimento psicodélico, como Aldous Huxley e Timothy Leary, além de discutir os dilemas éticos, sociais e mercadológicos que cercam o atual “Renascimento Psicodélico”. A análise foi conduzida a partir de métodos hermenêuticos e historiográficos, buscando compreender as ressignificações e disputas em torno dessas substâncias ao longo do tempo. Conclui-se que o futuro dos psicodélicos na saúde mental dependerá da forma como serão articuladas as dimensões científicas, mercadológicas, profissionais, culturais e políticas que atravessam seu uso.

**Palavras-chave:** psicodélicos; saúde mental; contracultura; terapia assistida; história cultural; xamanismo; guerra às drogas; renascença psicodélica; proibicionismo.

# Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>8</b>
<b>Capítulo I: Do sagrado ao científico: itinerários da experiência psicodélica.....</b>	<b>14</b>
1.1 Psicodélicos, civilizações antigas e povos originários.....	16
1.2 Contracultura no século XX e seus autores.....	21
1.3 Atravessando as portas da percepção: os primeiros intelectuais do movimento psicodélico.....	25
<b>Capítulo II: “<i>TURN ON, TUNE IN, DROP OUT</i>”: A vida e o trabalho de Timothy Leary.....</b>	<b>30</b>
<b>Capítulo III: Corporativismo Psicodélico: o futuro dos psicofármacos.....</b>	<b>46</b>
3.1 As pesquisas recentes com psicodélicos e suas práticas e achados.....	48
3.2 Dilemas, conflitos e debates internos no meio psicodélico atual.....	53
3.3 O que diriam os antigos autores psicodélicos?.....	58
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>62</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>65</b>

## Introdução

A busca por estados alterados de consciência é um processo inerente à vivência humana. Dos meios empregados para alcançar a alteração, um dos mais utilizados é a ingestão de psicotrópicos de todas as variedades, e essas substâncias promovem não apenas prazer imediato, como também a chance de transcender o estado atual em que um organismo se encontra, pois se criam, mesmo que brevemente, modificações ou expansões na percepção do mundo e de si mesmo. Ainda, estudos antropológicos apontam que quase todas as civilizações buscam induzir essas experiências através de um repertório próprio de psicotrópicos (Schneider & Antunes, 2010). Argumenta-se, portanto, que essa busca é uma propriedade da vida em si, um “brincar” da consciência que atravessa diferentes fisiologias, culturas e contextos históricos.

Desde tempos remotos, seres humanos utilizam-se de psicodélicos presentes na natureza para alcançar estados especiais de consciência, sendo os motivos dessa busca questões espirituais, terapêuticas, culturais ou recreativas. Substâncias psicotrópicas ocupam um lugar muito privilegiado na história e constituem um fenômeno atravessado por diversos âmbitos da atividade humana (Schneider & Antunes, 2010). Basta pensar em todas as guerras e processos históricos sangrentos que ocorreram nos últimos séculos que orbitam em torno da temática das drogas, que também é permeada por diferentes discursos, como o direito criminal, a psiquiatria, a religião e a cultura (Passos & Souza 2011).

É imprescindível, ao aprofundar sobre o tema, levar em consideração as ressignificações que ocorreram ao longo do tempo sobre psicodélicos, enquanto um fenômeno sociocultural, histórico e religioso, presente em uma parcela significativa das sociedades no decorrer dos séculos. Os psicodélicos foram (e ainda estão) sujeitos a muitas mudanças na forma em que são compreendidos e empregados. As suas mudanças têm sido radicais, atravessadas principalmente por contextos históricos que redefinem o papel desempenhado e o lugar ocupado por essas substâncias no tecido social.



Há algumas décadas, pelo avanço e predominância da guerra às drogas no mundo capitalistas, os movimentos psicodélicos eram entendidas como uma grande ameaça, não só ao próprio “*establishment*”, mas também às formas de subjetivação dessa época, sendo o uso e os usuários de psicodélicos associados a antítese da ideologia proibicionista e imperialista dos Estados Unidos das décadas de 60 e 70 (Youvan, 2024). Portanto, foram gradativamente retratados ideologicamente pelo governo como drogas em seu sentido e conotação mais negativas, quer dizer, substâncias perigosas, nocivas, viciantes e imorais que mudam permanentemente o psiquismo de seu usuário, fazendo com que ele se afaste de tudo que é mais importante para a sociedade ocidental: a religião cristã, o dinheiro, as normas sociais e o respeito à autoridade e ao governo. Todas as pesquisas produzidas nessa época por pesquisadores excêntricos e empresas farmacêuticas foram amplamente desmentidas, desmontadas e desaprovadas por instituições governamentais, e eventualmente (entre 1967 e 1971), assim os psicodélicos se tornam oficialmente ilegais nos Estados Unidos, algo que foi reproduzido em praticamente todos os países ocidentais logo em seguida.

Há séculos, em muitos povos originários e civilizações antigas, os psicodélicos eram um fator indispensável para práticas religiosas, cuja alteração de consciência representava um elemento crucial para processos ritualísticos praticados principalmente por xamãs ou figuras similares. Os psicodélicos eram empregados como uma ferramenta litúrgica, um presente dos deuses ou dos ancestrais que podiam curar qualquer mal espiritual. Ainda, era um fenômeno constitutivo nas práticas culturais dessas sociedades, que, mesmo posteriormente sendo reprimidas e perseguidas por povos colonizadores durante muitos séculos, arranhou formas de sobreviver às eras através de intensos processos de sincretismo religioso com as crenças dominantes. Foi isso que permitiu a sobrevivência do uso ritualístico de psicodélicos, e, por muito tempo, essa prática resistiu quase que de forma subterrânea em países colonizados e outros nichos que prezavam, acima de tudo, pelo sigilo (Lima, 2021).

Entretanto, na última década, novas pesquisas foram realizadas com psicodélicos acerca de sua utilidade como possível tratamento para transtornos psicológicos resistentes a práticas terapêuticas

tradicionais, especialmente a *psilocibina*, a dimetiltriptamina (*DMT*) e a 3,4-metilenodioximetilanfetamina (*MDMA*). Os estudos demonstram evidências robustas que os psicodélicos, quando administrados em contextos controlados e supervisionados, com acompanhamento psicoterapêutico antes e depois da administração dessas substâncias, são eficazes no tratamento de alguns transtornos. Então, subitamente, um enorme interesse científico e capitalista surge no meio psicodélico (Barber & Aaronson, 2022).

Desde a década de 70, as pesquisas e inovações de psicofármacos têm sido escassas e pessimistas, e ineditamente, começam a surgir muitos indícios que os psicodélicos podem representar uma nova era da indústria farmacêutica, o que em si gera uma crise ao paradigma e a predominância dos tratamentos clássicos com medicações psiquiátricas. *Startups* surgem e algumas grandes empresas farmacêuticas voltam a pesquisar psicodélicos em grandes ensaios clínicos, e desde então, essas substâncias voltam para o holofote depois de décadas de criminalização e perseguição (que ainda persistem em vários países do norte global). De repente, surgem documentários, especialistas, séries, livros, novos canais de comunicação, matérias em revistas e jornais reconhecidos, como o New York Times e a BBC, todos anunciando a promissora e inédita parceria entre a psiquiatria e os psicodélicos. Além disso, esse processo também cria um interesse bilionário nos psicodélicos, um mercado hoje avaliado em 10 bilhões de dólares (Barber & Aaronson, 2022).

Os documentários “Como mudar a sua mente” (2022) e “Maior Viagem: Uma Aventura Psicodélica” (2020), ambos populares na Netflix, discutem abertamente experiências de usuários e profissionais que testemunharam a intersecção entre saúde mental e psicodélicos. O período atual é único no sentido em que pela primeira vez na história ocidental o assunto se torna (quase) livre de repressões graves das forças vigentes, e o público pode discutir amplamente e compartilhar suas experiências com os psicodélicos, que se elencam como um dos tópicos mais polêmicos da atual década. Contudo, ele continua sendo um tema cercado por muitos mistérios, equívocos e preconceitos, e pensando na proeminência atual e futura dos psicodélicos, esse assunto precisa ser trabalhado e discutido,

especialmente entre profissionais da saúde mental, que direta ou indiretamente terão suas práticas atravessadas pelo tema.

Diante desse contexto, o presente estudo busca explorar a evolução histórico-cultural e simbólica dos psicodélicos e sua relação com a Psicologia e o mundo atual. É importante, ao pensar no futuro dos psicodélicos no mercado de saúde mental e no paradigma psiquiátrico-psicoterapêutico, entender em detalhes como essa questão se transmutou com o decorrer da história. É preciso compreender como uma ferramenta de alteração de consciência xamânica, se tornou, na década de 60, um emblema da contracultura tão potente que desencatilhou uma revolução cultural contra o imperialismo americano, o que culminou na então proibição dessas substâncias.

Ainda, é necessário também pensar em como essas drogas ilegais, associadas anteriormente apenas a intensos rituais ou usos recreativos de “delinquentes” ou subculturas (Youvan, 2024), se tornaram uma das melhores apostas atuais da ciência na evolução dos tratamentos em saúde mental. Como se dá essa mudança de perspectiva sobre o mesmo fenômeno, que vai do profano, para o ilegal, para então o psicofármaco miraculoso de última geração? E quais implicações isso gera nos campos de atuação da psicologia e da medicina? São perguntas cuja respostas talvez estejam na rica, excêntrica e turbulenta história dos psicodélicos, assim como a complicada relação que o mundo ocidental tem com essas substâncias.

Por meio de um estudo teórico-bibliográfico de artigos científicos, obras literárias e documentos históricos e biográficos de intelectuais e pensadores do meio psicodélico, este artigo tem o objetivo de se debruçar sobre a multifacetada história desses psicotrópicos, em busca de respostas às perguntas e problemáticas supracitadas, assim como gerar uma discussão sobre o presente e futuro próximo dos psicodélicos enquanto um possível tratamento para transtornos psicológicos, criando uma intersecção entre o que essas substâncias já foram, são e o que podem ser no mundo atual. A pesquisa teórico-bibliográfica também permite a construção de novos referenciais sobre o tema, assim como a

suspensão de pré-conceitos e discursos vigentes sobre o uso de psicodélicos, criando uma interlocução com o assunto através de um olhar científico e histórico (Lima, 2007).

Os critérios adotados para a seleção de artigos científicos, obras literárias e documentos foram estabelecidos da seguinte maneira: as fontes consultadas artigos foram extraídas das plataformas Google Scholar, Pubmed e SciELO; os textos literários originais de seus respectivos autores, tais como Aldous Huxley, foram mencionados no decorrer deste estudo. As literaturas selecionadas estarão dentro de um período de publicação de 30 anos, apesar de que, em maioria, são textos acadêmicos a partir do ano de 2005. Os conteúdos selecionados foram em português ou inglês.

A literatura selecionada abordou diretamente o escopo temático dos psicodélicos ou assuntos que visavam uma compreensão ampliada dos psicodélicos. Uma gama de diferentes tipos de produções literárias e científicas foram consultadas e muitas delas foram selecionadas para serem utilizadas na elaboração deste trabalho, dentre eles, outros estudos teórico-bibliográficos, biografias, obras literárias originais, revisões por pares, metanálises e estudos primários.

Na sequência, depois de selecionado e analisado o material bibliográfico, passou-se à análise do tema a partir de dois métodos de análise: hermenêutico e histórico. O método hermenêutico foi utilizado para interpretar textos históricos, com o objetivo de compreender seus significados dentro do contexto em que foram originalmente escritos. Isso envolveu uma análise cuidadosa das intenções dos autores e das circunstâncias socioculturais da época (Duarte, Farias & Oliveira, 2017). Em relação ao método historiográfico, adotou-se no intuito de traçar a evolução do conhecimento sobre psicodélicos ao longo do tempo. Este enfoque permitiu examinar as transformações nos entendimentos sociais, culturais e científicos, destacando como essas percepções foram influenciadas pelas mudanças em valores culturais e avanços científicos (Filho, 2016). Ao integrar essas abordagens, buscamos oferecer uma visão abrangente das interações entre psicodélicos e a Psicologia, situando-as dentro de um panorama histórico mais amplo.



## CAPÍTULO I

### DO SAGRADO AO CIENTÍFICO: ITINERÁRIOS DA EXPERIÊNCIA PSICODÉLICA

O termo “psicodélico” surgiu na língua inglesa (*psychedelic*) há pouco mais de meio século, proposto por Aldous Huxley e Humphry Osmond (1956), proeminentes estudiosos e autores desse tema. Ao criarem a palavra, tentaram distanciá-la do termo “psycho”, que inglês remete à ideia de psicose ou psicopatia. “Psicodélico”, então, é a junção dos termos gregos de “mente” ou “espírito” com “manifestação” (*psyche* e *delein*). Esse neologismo foi importantemente utilizado a partir da década de 60 por movimentos de contracultura, e seu papel principal era distanciar essa classe de substâncias do paradigma científico psiquiátrico (Carneiro, 2021).

No meio farmacológico e psiquiátrico, as substâncias psicodélicas são mais comumente referidas como “alucinógenos”, uma forma de classificar um composto por meio de sua interação com a neurologia e fisiologia humana, tal qual as substâncias que são chamadas de “depressoras” ou “estimulantes”. Contudo, essa maneira de classificar os psicodélicos ainda é pautada na experiência subjetiva da droga, que vai ser radicalmente diferente dependendo do indivíduo e da maneira que é usada (Carneiro, 2021). Vale ressaltar ainda que a terminologia “alucinógenos” também abarca substâncias que não são, de fato, psicodélicas, incluindo canabinóides, algumas anfetaminas, como o ecstasy, e agentes dissociativos, como a ketamina (Soares, 2021).

Um fator geral muito importante sobre drogas é o fato de que os efeitos que uma substância promove sobre o organismo e o psiquismo variam de acordo com a forma específica que ela é utilizada, sendo vários fatores envolvidos nesse processo, como por exemplo dosagem e a forma de consumo da droga. Nesse sentido, é importante destacar que alucinógenos nem sempre vão produzir alucinações, pelo menos não no sentido clássico e psicopatológico da palavra. Como Dalgarrondo (2019, p.212) descreve, “o homem que tem a convicção intensa de perceber uma sensação que não se acompanha em momento algum de um objeto exterior capaz de provocar tal sensação nos sentidos está em um estado de

alucinação”. Esse estado é característico de casos de psicose ou esquizofrenia, por exemplo, em que são vivenciadas uma grande variedade de alucinações classificáveis, sejam elas visuais, auditivas, táteis, olfativas ou até mesmo gustativas. Contudo, nem toda alucinação é oriunda de estados psicopatológicos, sendo algumas associadas a estados intensos de alteração de consciência, alcançáveis por meio de instrumentos místicos e/ou psicoativos (Carneiro, 2021).

Neste ponto, observa-se pela primeira vez uma complexa interseção entre as experiências religiosas, psicodélicas e psicóticas, em que o frágil tecido do que é percebido e acordado como a realidade se desdobra e se reconfigura a partir de estados especiais da consciência humana. Assim, os estudos psicodélicos abrangem diferentes áreas de conhecimento, como medicina, psicologia, botânica, antropologia e religião, justamente por ser um fenômeno complexo e envolto em mistérios.

Ademais, há também o termo “enteógeno”, que significa “*aquilo que gera Deus dentro de si*”, cunhado por Robert Gordon Wasson (1973), que com certeza tinha um enfoque maior nas produções de experiências religiosas produzidas por psicodélicos, algo que será explorado mais adiante. Fica evidente, então, como existe uma pluralidade de termos que são utilizados para descrever essa classe de substâncias psicoativas, tendo “alucinógenos”, “psicodélicos” e “enteógenos” seus próprios contextos de origem, utilização e conotação.

Agora, sob uma ótica estritamente farmacológica, para que uma substância seja classificada como um psicodélico clássico, ela deve exercer em algum grau uma ação agonista sobre os receptores de serotonina do tipo 2A (5-HT<sub>2A</sub>) (Soares, 2021). Assim, existem duas variações clássicas de psicodélicos, em termos químicos, sendo a primeira pautada em variações na estrutura da triptamina, como a dietilamida presente no ácido lisérgico (*LSD*), psilocibina (cogumelos alucinógenos) e dimetiltriptamina (*DMT*, composto da *Ayahuasca*). Já o segundo grupo de psicodélicos está associado a variações da fenetilamina, presente de forma natural como o alcalóide mescalina (encontrada em algumas espécies de cactos, como o *Lophophora williamsii*, conhecido como peyote). Outra substância famosa

dessa classificação é 3,4-metilenodioximetanfetamina (MDMA, chamado popularmente de ecstasy) (Soares, 2021).

### 1.1 Psicodélicos, civilizações antigas e povos originários.

O uso de psicodélicos é uma prática humana milenar, sendo empregado em diversos contextos ritualísticos e culturais ao redor do mundo. Como tem-se o objetivo de entender como esse uso se reconfigurou durante a história da humanidade, portanto, faz-se necessário explicitar a relação de civilizações antigas e povos originários com essa classe de substâncias. Nesse aspecto, serão exploradas a função e a origem em povos do passado que adotaram o uso de psicodélicos como uma prática comum em suas sociedades.

Ao longo dos séculos, diversas culturas espalhadas pelo mundo utilizaram psicodélicos em práticas religiosas e xamânicas. Alguns exemplos clássicos são o *peyote*, comum no México e descrito por Carlos Castañeda e Aldous Huxley, e a *jurema preta*, utilizada por povos indígenas do norte e nordeste do Brasil e o *Psilocybe cubensis*, presente em vários pontos das américas e do globo (Lima, 2021). Em especial, a *psilocibina* está presente na história de muitas culturas, como os povos pagãos da Europa, e na África, em que registros históricos de mais de 7 mil anos fazem referência ao uso de cogumelos psicoativos. Ainda, popularmente, no México, o cogumelo era muito utilizado pelo povo de Mazateca. Quando os espanhóis chegaram às Américas, no século XVI, descreveram que os locais ingeriam um cogumelo que eles chamavam de *teonanácatl*, que, traduzido diretamente da língua náuatle, significa a “Carne dos Deuses” (Lima, 2021).

Remetendo a um canibalismo simbólico, consumia-se a carne derivada dos deuses como uma maneira de desbloquear o divino em si mesmo, através de uma mudança interna radical resultante do ritual com a *psilocibina*, acessando um novo potencial de consciência, comparável com a dos deuses. Contata-se que o primeiro contato dos europeus com cogumelos psicoativos, justamente nas primeiras interações de colonização, os assustou profundamente. Os espanhóis católicos descreviam os povos da



América Central como “comedores de cogumelos”, que compactuavam com o diabo em seus rituais profanos. A inquisição espanhola tentou ao máximo extinguir os cultos com *psilocibina*, e apesar desses rituais terem sido retirados do olhar público e do conhecimento popular após a colonização, muito como micélios debaixo da terra, as cerimônias continuaram existindo e se proliferando sem o conhecimento das forças repressoras europeias (Gartz, 2005).

Vale ressaltar os vários registros históricos datados a partir da era medieval europeia envolvendo cogumelos psicoativos, nem todos da espécie *Psilocybe cubensis*, mas certamente contendo alguma concentração de *psilocibina*, como o *Amanita muscaria* e o *Psilocybe semilanceata*, amplamente disponíveis nas florestas europeias. Contudo, no continente europeu, com a ascensão do cristianismo e a repressão de rituais e práticas pagãs, os cogumelos psicotrópicos passaram a não ter a mesma importância cultural de outros povos, sendo muitas vezes referidos em diferentes línguas da Europa central como “cogumelos de tolos” ou “cogumelos da tolice” (Em alemão, “*Narrenschwamm*”, ou “*Fool’s shroom*”, do inglês). Diferente das Américas, por exemplo, os estados de alteração de consciência gerados por psicodélicos não foram levados muito a sério na Europa até um período mais recente da história (Gartz, 2005). Portanto, tais termos pertencentes do século XVI ao XVIII na Europa, apontam não só a presença dos cogumelos psicoativos de forma geográfica, mas também nas culturas e linguagens europeias, mostrando a abrangência sociocultural da ingestão de psicodélicos, que, presente em várias sociedades ao longo dos séculos está sujeito à julgamentos e percepções de um certo contexto histórico ou outro.

Voltando para as Américas, a incrível obra “*A erva do diabo*” (1968) de Carlos Castañeda explora a relação íntima que alguns povos originários têm com os psicodélicos. Em seu livro, ele nos conta sobre o uso cultural e religioso de diferentes plantas alucinógenas feito pelo povo da tribo *Yaquis*, oriunda do México. Algumas dessas substâncias são extraídas da *datura* (*Datura inoxia*, a própria erva do diabo), do *peio*te (chamado na obra como mescalito) e dos *honguitos* (cogumelos alucinógenos do gênero *Psilocybe*). Durante a narrativa, o escritor nos conta minuciosamente sobre os efeitos e a experiência do uso dessas substâncias, além dos rituais promovidos pelo xamã Dom Juan, um bruxo (*Brujo*)

proeminente da região. Juntos, eles embarcam em uma verdadeira aventura psicodélica em que o narrador, mais americano impossível, acessava os ensinamentos centenários de povos indígenas que há gerações extraem sabedoria e ensinamentos das chamadas “plantas de poder”, um termo utilizado por Dom Juan para se referir a plantas, nem sempre alucinógenas, cujo uso ritualístico e sistemático proporciona novos horizontes para a consciência humana. Esse processo é chamado pelo bruxo de “O caminho do homem de sabedoria”, e essa aprendizagem, realizada pelo autor, é o foco narrativo do livro (Castañeda, 1968).

“A erva do Diabo” elucida a relação complexa e simbiótica entre povos originários e plantas psicoativas, que não são vistas meramente como “drogas” por eles. Para as civilizações cujo uso de psicodélicos é um fenômeno cultural e religioso existe a noção de que a planta possui uma consciência própria, como compreende Dom Juan. Elas são como entidades que concedem presentes específicos e que possuem suas próprias personalidades e temperamentos. Ainda no livro de Castañeda (1968), a *datura* é caracterizada como uma amante possessiva e voraz, com a qual homens se enamoram e são tentados pelo poder oferecido pela planta. No caso do *peioté*, o chamado “Mescalito”, ele é como uma divindade, dessa vez masculina, que tende a guiar seus seguidores com sabedoria e sons transcendentais. Portanto, observa-se a maneira radicalmente diferente na qual o uso de psicodélicos se configura no mundo não europeu, em que ao invés da planta de poder ser instrumento do homem, algo mais parecido com o oposto acontece, sendo ela um mestre ou guia que traça seu caminho para o usuário, que é serviente à entidade regente da planta.

Tem-se também o caso da bebida ritualística *Ayahuasca*, um psicoativo muito presente tanto nas esferas urbanas quanto em contextos indígenas, cuja origem está espalhada por diversos pontos da América do Sul. Onde, como e quando surgiu ainda é um ponto de discussão para muitos pesquisadores, pois alguns mistérios ainda cercam os rituais da bebida. Para ser preparada corretamente, a *Ayahuasca* mistura plantas diferentes, e possui um árduo e demorado processo de preparação, com muitas fases e detalhes específicos. Se algum detalhe de seu preparo for ignorado ou algum erro for cometido, o

psicoativo pode manter as características tóxicas de sua planta de origem, ou pode não surtir os efeitos esperados para o ritual. Em um ambiente tão biodiverso como as densas florestas sul-americanas, é no mínimo curioso como os povos indígenas ayahuasqueiros sabiam como escolher as únicas possíveis plantas para o preparo da bebida (cipó jagube, folha chacrona e o cipó mariri) e também como preparar o psicoativo em sua demorada cocção.

Os povos em questão são de tradição oral, não possuindo, assim, registros históricos escritos. Portanto, o conhecimento é passado de geração em geração apenas de forma verbal e cultural. Pesquisadores que indagam aos indígenas como seus ancestrais descobriram a *Ayahuasca* não recebem respostas claras, apenas que o advento da bebida não é necessariamente um processo puramente humano, mas derivado da sabedoria de seus antepassados, que tinham um contato muito mais intuitivo e intenso com a natureza (Matos, 2022).

Algumas tribos tecem mitos que contam do primeiro contato dos humanos com a *Ayahuasca*, que acabam também demonstrando seu papel e funcionalidade nas tribos em que era empregada. Matos (2022) traz diferentes variações dos mitos sobre a bebida, em que a narrativa básica é a de um homem que evade sua vida em prol de um contato com uma sucuri, às vezes mulher-sucuri, que o ensina os segredos por trás da *Ayahuasca*. O homem tende a ser seduzido/enfeitiçado pela sucuri, ou atacado por ela, e através desse contato que o muda, ele aprende a lançar feitiços ou curar através da bebida que lhe é ensinada. Também são comuns temas de ressurreição, que inclusive tentam explicar a origem das plantas que compõem a beberagem. Nessas variações, o homem morre e de seu corpo surgem os cipós e folhagens preparativas da *Ayahuasca*, ou após ele ser reanimado, continua ouvindo as canções da sucuri em seu ouvido, que o orienta sobre como preparar a *Ayahuasca* (Matos, 2022).

Cada tribo conta de uma origem diferente da beberagem, mas muitas entram em comum acordo afirmando que há séculos os espíritos da floresta ofereceram a *Ayahuasca* (assim como suas condições de preparo) como um presente para seus ancestrais, que a utilizavam como uma poderosa cura sagrada e uma maneira de acessar a sabedoria da natureza. Isso demonstra a profunda e única relação que os povos

originários da Amazônia tinham com o ecossistema, um laço tão importante para eles que chegava a ser divino (Labate, 2004).

Outras descrições mais empíricas apontam evidências históricas de que a *Ayahuasca* é consumida há mais de mil anos. Especula-se principalmente que os ancestrais das tribos ayahuasqueiras chegaram ao composto através de muita observação da natureza e experimentação, ou que os xamãs, através de sonhos e estados alterados de consciência, recebiam a orientação de espíritos para encontrar a combinação específica de plantas, além de instruções de preparo e como usar a bebida nos contextos ritualísticos (Labate, 2004).

O *peyote*, por sua vez, foi registrado na história europeia pela primeira vez pelo cronista espanhol Bernardino de Sahagun no século XVI, na região central do México. O europeu não entendia muito sobre esse cacto, e chegou a confundi-lo com os cogumelos já conhecidamente usados na região. O que ele não sabia é que o *peyote* era utilizado há séculos pelos xamãs dos povos *Huichol*, *Cora*, *Tahamura* e *Tepecano* como uma “erva divina”, que encurtava o abismo entre o mundo espiritual e o dos vivos. Muitos dos males físicos e psicológicos eram enxergados pelos curandeiros como um adoecimento da alma ou o efeito de espíritos malignos, e os rituais de cura com o cacto eram tidos como uma eficiente forma de combater essas forças espirituais do mal e de purificar a alma do indivíduo (Anderson, 1996).

Para muitos xamãs da América Central, o *peyote* em si é uma divindade, e por isso não era usado habitualmente, apenas em contextos ritualísticos, que envolviam danças e músicas sagradas que duravam várias horas. O cacto, assim como outras plantas psicoativas, pertence a um extenso arsenal de substâncias psicoativas utilizadas pelos astecas, que desenvolveram altamente sofisticados padrões de uso de narcóticos. Entende-se que o uso de *peyote* pelos indígenas da região do México derivam dos astecas, devido ao seu vasto conhecimento botânico. Os espanhóis, horrorizados pelo emprego das plantas psicoativas e os rituais de sacrifício humano, não economizaram recursos e esforços para combater os elementos da cultura asteca que destoavam da europeia. Por fim, por séculos, o *peyote* foi tratado pela

inquisição espanhola como um elemento de bruxaria, também associado ao canibalismo, e aqueles que faziam o uso do cacto e de outras plantas psicoativas eram brutalmente perseguidos (Anderson, 1996).

Vale ressaltar o processo de resistência cultural dos povos indígenas das américas, que, sufocados por seus colonizadores europeus, empregaram um complexo processo de sincretismo ritualístico e simbólico da religião católica, na tentativa de manter vivos, ao menos em partes, os ritos com psicodélicos típicos de suas culturas originais (Carneiro, 2004). É possível perceber esse processo em alguns rituais no Brasil, por exemplo, envolvendo a *Ayahuasca*, em que acontece uma fusão de elementos do catolicismo, esoterismo, culturas indígenas e religiões de matriz africana.

O mesmo aconteceu com a *psilocibina* no México, em que, devido à inquisição, os povos locais mesclaram os rituais com cogumelos com a cultura católica, culminando nas famosas *veladas*, famosamente representadas por Maria Sabina, em que o psicoativo é administrado junto com preces, cantos indígenas, práticas mazatecas, velas e outras iconografias católicas. O trabalho de Maria Sabina foi amplamente popularizado pelos relatos de experiência de intelectuais que se submeteram aos seus rituais de cura, e representa perfeitamente a maneira complexa na qual as práticas xamânicas com psicodélicos sobreviveram aos séculos, adaptando-se e assimilando-se a outras culturas e costumes religiosos (Gartz, 2005)

## **1.2. Contracultura no século XX e seus autores.**

Ao longo dos séculos, ocorreu, no mundo moderno, uma redescoberta do potencial dos rituais xamânicos envolvendo psicodélicos e plantas de poder pelo chamado mundo ocidental. Isso diz respeito às populações de diversos países desenvolvidos ou colonizadores que, na busca por métodos alternativos para tratar males contemporâneos, voltaram-se para as práticas culturais de cura de povos originários de outras regiões do mundo. Neste marco histórico, aquilo que anteriormente era considerado “profano” pelos europeus transformou-se em uma via de tratamento por meio da expansão da consciência, aspecto fundamental para alguns movimentos modernos de contracultura.

É um desafio compreender os movimentos de contracultura sob o viés contínuo e consecutivo da história registrada. É possível observar os traços de anticonformismo e antiautoritarismo dos movimentos contraculturais em diversos pontos da história, que se abrangem para além da época moderna. Portanto, para destacar os fenômenos de contracultura do século XX, tende-se a os compreender como uma fase ou movimento histórico, que se sucede a partir da segunda guerra mundial, bem no início na década de 60, e se entrelaça com o surgimento de subculturas e novas formas de pensamento inaugurados por gerações jovens cansadas e revoltadas contra a conjectura social e política no qual estavam inseridos (Sirius, Joy, & Leary, 2004).

De outra maneira, entender a contracultura como uma ação realizada por aqueles que se opõem às principais tendências de suas épocas nos rende exemplos históricos que transcendem a linearidade narrativa do tempo. Pensa-se, por exemplo, na audácia tipificada por Diógenes de Sinope em sua resposta dada para Alexandre, o Grande, quando este lhe ofereceu metade de seus tesouros em troca de sua companhia, e ele lhe respondeu: “De você não desejo nada, quero apenas que saia da frente do meu sol pois estás me fazendo sombra”. Nesta anedota histórica, observa-se a essência da contracultura, como aquilo que recusa o vigente, o poderoso, o socialmente relevante, e exige a liberdade máxima das constrições exercidas socialmente e ideologicamente sobre o indivíduo. Diógenes, paradoxalmente respeitado e subjugado pelos gregos de sua época, é um tremendo agente da contracultura ao refutar o que é tido como o mais valioso, ouro e poder, em prol da luz do sol, algo gratuito e acessível a todos (Sirius, Joy, & Leary, 2004).

Pode-se dizer que a ruptura com a tradição é um dos pilares de toda contracultura, surgindo como isso ou aquilo que questiona a ordem dos poderes vigentes sem necessariamente querer dismantelá-los. Esse desprendimento é indispensável, mas perigoso para a maioria das sociedades, uma vez que surge como uma resposta em busca da libertação de forças que não respeitam, de fato, a liberdade individual. De forma curiosa, a contracultura cria uma tradição de quebra com a tradição, além das ideologias vigentes e as convenções e normas sociais (Sirius, Joy, & Leary, 2004).

Ainda, a contracultura é como um “espírito”, uma “essência”, presente de forma única em todas as gerações, que se reinventa e permanece em inúmeros processos histórico-culturais ao longo das eras. Toda fase da história humana terá sua versão contextualizada de uma contracultura, grupos de indivíduos que não só refutam as tendências e os conformismos de sua época, mas buscam reinventar ou reformular novas formas de existir no mundo e enxergar a realidade (Adelman, 2001). Da mesma forma em que as gerações pós-sufragistas de mulheres, por exemplo, se desgastavam com uma sociedade que não reconhecia seus direitos e necessidades civis e existenciais depois de séculos de repressão patriarcal, gerações de *baby boomers* de países desenvolvidos, como os Estados Unidos, começam a se rebelar contra o moralismo e as tendências bélicas de suas nações, que provavam priorizar uma ideologia violenta, com interesses egoístas e politicamente e economicamente desnecessários.

O movimento *hippie*, que começa a ganhar força a partir da década de 60, servia como um oposto dos ideais conservadores de sua época, que priorizavam os interesses do imperialismo americano (muitas vezes, como no caso da guerra do Vietnã, era exercido através de conflitos bélicos dispendiosos e brutais), além do materialismo, a moral pluralista do conservadorismo cristão e a desconexão do ser humano com a natureza em prol da industrialização. Os hippies, então, começam a se organizar para promover estilos de vida e valores pautados em individualidade, liberdade sexual, paz, hedonismo, ambientalismo, espiritualidade, ativismo político, produções acadêmicas e culturais alternativas, ecletismo e harmonia com a natureza e outros seres humanos. Por isso, tem-se o feminismo e o movimento hippie como os exemplos mais óbvios de contraculturas do mundo pós-guerra, e marcaram permanentemente o curso da história moderna (Sirius, Joy & Leary, 2004).

Surge, portanto, uma anti-ideologia do imperialismo americano, que para sempre abalou as rígidas estruturas culturais e morais de sua sociedade. Muitos outros movimentos contraculturais surgiram da revolução pacífica, que também se aliou a movimentos raciais e feministas. Dentre esses novos desdobramentos culturais, ressurgiu o interesse na expansão de consciência por meio de

psicodélicos, além de uma profunda necessidade de reconexão com a natureza e afastamento dos padrões de vida ocidentais (Sirius, Joy, & Leary, 2004).

Muitos movimentos de contracultura são pautados em individualidade, principalmente no que tange os direitos individuais de autoexpressão. Eles cultivam e encorajam não só a noção de “*freedom of speech*”, mas a pura expressão de crenças, aparência pessoal, sexualidade e vários outros aspectos da vida, desafiando as noções autoritárias de sua época que estipulavam rígidos papéis sociais e formas de ser. O que marca os movimentos de contracultura é a busca pela liberdade das amarras sociais, políticas e institucionais, sem almejar substituir essas forças por outras, tão autoritárias quanto. Além de buscar mudanças sociais, num nível individual, tais movimentos passivamente performam a noção nietzschiana de transvaloração, um jeito de viver que envolve uma contínua experimentação com valores, percepções e crenças mutáveis, a fim de que eles se alinhem com a vontade de poder de cada um (Sirius, Joy, & Leary, 2004).

Não só os hippies como também outras contraculturas realizam movimentações em busca de inovações radicais nos âmbitos da arte, política, ciência, filosofia e espiritualidade, e foram muito perseguidos por grupos *mainstream* e a sociedade como um todo devido às transgressões ao senso comum que adotavam cotidianamente. Por isso, muitas vezes esses coletivos optavam pelo exílio, ou pelo menos buscavam se distanciar o máximo possível do tecido social. Isso propicia um contato autêntico e profundo entre os grupos hippies, que tendem a formar comunidades pautadas em partilhas democráticas de bens, ferramentas e experiências, além de um afastamento do típico estilo de vida capitalista norte-americano. No caso dos hippies, por exemplo, suas comunidades se tornavam um santuário para a práticas de estilos de vida que eram amplamente rejeitados pela sociedade, assim eram (e ainda são, pois coletivos hippies existem até hoje) ambientes em que a autenticidade, diversidade e livre arbítrio regiam como pilares da convivência comunitária (Adelman, 2001).

Os psicodélicos como um todo eram parte de um verdadeiro conhecimento *underground* até a metade do século XX, e muito pouco era conhecido sobre eles pelo sistema de pensamento ocidental. Até



então, essa categoria de psicotrópicos e seus costumes ainda passava por um intenso processo histórico de repressão e sigilo, mas o seu misticismo inebriante e suas práticas alternativas geravam um enorme fascínio para alguns movimentos da contracultura (Sirius, Joy, & Leary, 2004).

Nesse contexto estadunidense, a alteração de consciência sempre foi um tópico central de tais grupos, seja por meio de novas perspectivas filosóficas e políticas, ou por meio de práticas com psicotrópicos até então compreendidas como perigosas, imorais e destrutivas, noções baseadas pela influência do proibicionismo na ideologia ocidental. Para o olhar público da época, havia uma forte associação entre alucinógenos e movimentos anti-guerra, e por isso, os dois temas soavam como uma ameaça para a hegemonia estadunidense, que empregaria por décadas os órgãos públicos FBI, DEA e CIA para minar e combater o avanço dos diversos movimentos sociais que surgiam nos anos 60. (Youvan, 2024).

A CIA e o FBI conduziram duas grandes operações secretas: COINTELPRO, começando em 1954 para combater grupos comunistas nos EUA, e CHAOS, de 1967, que investigava influências estrangeiras em movimentos anti-guerra durante a Guerra Fria. Essas operações, sem supervisão judicial, usaram técnicas de monitoração, infiltração, desinformação e manipulação, desestabilizando movimentos sociais e de contracultura dos anos 50 aos 80. Isso levanta questões sobre o equilíbrio entre segurança nacional e direitos civis, pois influenciaram significativamente a história, incluindo o fim da revolução psicodélica dos anos 60 (Youvan, 2024).

### **1.3 Atravessando as portas da percepção: os primeiros intelectuais do movimento psicodélico**

Ao contrário ao pensamento popular e estereotípico, os *hippies* não foram os únicos responsáveis pelo ressurgimento do interesse do hemisfério norte por experiências psicodélicas, mas alguns autores também inspiraram as gerações de agentes da contracultura a se organizarem em comunidades

interessadas em expansão de consciência e liberdade individual máxima, além, claro, dos psicodélicos. Um dos autores que pavimentaram o trajeto da relação moderna entre o homem e psicodélicos foi o inglês Aldous Huxley, muito conhecido por sua obra *Admirável Novo Mundo*, de 1932, e ele se destacou como um intelectual que influenciou diversas áreas de conhecimento e correntes de pensamento. Um detalhe sobre a vida de Huxley foi sua extensa experimentação com psicodélicos na década de 50, que marcou definitivamente não só a sua biografia, mas também a história da contracultura do século XX. Nessa mesma época, o escritor se debruçou em filosofia e práticas religiosas orientais, tendo, no futuro, se tornado um adepto do budismo e do hinduísmo, uma tendência de sua geração de agentes da contracultura.

Em “*As portas da percepção*”, de 1954, Aldous Huxley relata em detalhes sua experiência com 0,4g de *mescalina*, ingeridos por ele na presença confiável de seu amigo psiquiatra Humphry Osmond, que acompanhou contentemente sua experiência, uma vez que ele já tinha interesse em pesquisar os efeitos de alucinógenos na mente humana. Muito investido nos estudos sobre a consciência, Huxley buscou explorar seus limites e horizontes internos através da ingestão do cacto. O que nasceu desse contexto foi uma obra que impactou profundamente os movimentos contraculturais subsequentes que se preocupavam com a chamada “expansão de consciência”, um processo muito defendido pelo autor como direito e necessidade humana (Huxley, 1954).

A experiência com *mescalina*, recheada de detalhes na obra, levou Huxley a refletir sobre a necessidade humana de transcender a consciência de si mesmo. O instinto de transcender o *self* é defendido como um direito pelo autor, que afirma que devemos arranjar formas saudáveis de “atravessar as portas da percepção”, sendo as drogas comuns de sua época, o álcool e o tabaco, descritas como tendo pouco potencial de expansão da consciência. Huxley também entende sobre os potenciais danos e riscos de abusar de substâncias alucinógenas, mas compreende que são drogas úteis para explorar a si mesmo e questionar a forma na qual o mundo é enxergado. Ainda, diz que a experiência mística resultante da viagem psicodélica é valiosa pois dá ao sujeito a possibilidade de refletir sobre sua condição enquanto

ser existente e individual em uma realidade inundada por falsas verdades e certezas que estagnam o desenvolvimento de uma própria individualidade. Por fim, o escritor comenta como acredita que os psicodélicos podem ser uma via útil para ajudar as pessoas a viverem uma vida menos autocentrada, e mais criativa e flexível, com uma melhor elaboração por trás dos múltiplos sentidos de sua existência e seus papéis no mundo (Huxley, 1954).

O trabalho de Huxley também chamou bastante atenção para o recém-sintetizado ácido lisérgico, ou LSD, como cunhado por seu criador Albert Hoffman em 1938, que pesquisou por décadas os possíveis usos na medicina de sua nova droga. Contudo, nos anos 60, suas pesquisas foram descontinuadas devido à todo o trabalho de imprensa negativa associada ao uso de LSD e outros alucinógenos, que eram tratados como drogas de revolucionários e pacifistas antiguerra, e em 1966 o ácido foi tornada ilegal pelo órgão americano FDA (*Food and Drug Administration*). Essa movimentação de descoberta-pesquisa-disseminação-proibição é uma tendência que se repete algumas vezes na história das drogas ilícitas ou experimentais, e reflete a resistência, preconceito e medo do *establishment* contra o potencial dessas substâncias (Nichols & Walter, 2021).

As pesquisas da década de 50 realizadas com LSD no meio psiquiátrico, antes de sua proibição, obtiveram resultados marcantes, especialmente em casos persistentes e resistentes a tratamento de alcoolismo e depressão. A experiência com a droga, associada a psicoterapia, rendia bons ou promissores resultados clínicos, e as pesquisas apontavam que o ácido era uma substância segura e livre de efeitos viciantes se aplicado em ambientes seguros e controlados. A substância promoveu estados de consciência que permitiam um melhor acesso e revivescência de experiências traumáticas, assim como a diminuição de barreiras internas, resistências e inibições que dificultavam o processo terapêutico dos pacientes (Nichols & Walter, 2021).

Vale ressaltar como a década de 50 foi um grande marco na Psiquiatria, uma vez que foram criados os primeiros psicofármacos voltados para o tratamento de transtornos psiquiátricos nesse período, então, muitas organizações, privadas e estatais, começaram a investir fortemente na pesquisa e

desenvolvimento de novas drogas experimentais. Todavia, foi a imprevista popularização do uso recreativo de LSD que culminou na retirada da droga, tanto do mercado quanto do meio experimental psiquiátrico. Era difícil conciliar as duas faces do LSD, sendo ele usado potencialmente tanto como uma *party drug*, em diferentes contextos underground, ou como um miraculoso tratamento psiquiátrico. A administração do ácido também propunha uma nova forma de enxergar o tratamento psicofarmacológico em saúde mental, pautado não no uso contínuo de uma medicação, mas em limitadas (até singulares) e intensas administrações controladas e planejadas da droga (Nichols & Walter, 2021).

Uma população e um estado ultraconservadores atravessados por lógicas proibicionistas certamente temerão a emergência de uma droga que promove alucinações e mudanças radicais de comportamento e perspectiva. Além disso, uma substância que promete a possibilidade de curar ou melhorar a qualidade de vida de pacientes, a partir da administração de apenas uma dose, simples e barata, propõe uma ameaça não só para a indústria farmacêutica, mas ao próprio complexo médico-industrial-financeiro de doença/tratamento/cura, um sistema permeado pelo proibicionismo e a guerra às drogas, em que é tecida a compreensão que existem drogas “boas”(lícitas, aplicadas à medicina) e “ruins” (ilícitas, usadas recreativamente) e que emprega o paradigma da abstinência como único modelo de saúde viável (Passos & Souza, 2011). Esse processo existe até hoje, e era muito mais intenso dos anos 60 aos 80, sendo o uso de drogas motivo para um verdadeiro pânico social em diferentes pontos desse período.

Pode-se pensar também na influência da moral-religiosa de algumas denominações judaicas-cristãs nessa ideologia, em que drogas, especialmente os psicotrópicos, são apenas fontes de prazer, e nada mais pecaminoso e amoral do que os prazeres da carne. A associação do prazer com o mal, as “intenções obscuras da alma”, elege a religião como um poderoso dispositivo de poder, junto a psiquiatria e o direito penal, como tentativas de controlar a dissidente figura do usuário de drogas, que é retratado como louco/doente, criminoso ou pecador pela sociedade e suas instituições (Passos & Souza 2011).

Agora, seguindo o entendimento do Estado e das ciências biológicas que definem e legalizam quais drogas são aceitáveis ou não, cria-se um repertório de tratamentos que servem como tecnologias nem sempre pautadas na melhora do paciente, mas no controle de corpos considerados patológicos, desviantes ou indesejáveis (Rybka, 2018). Quando se trata do âmbito de saúde mental, a medicina do século XX concebia diversos tratamentos, alguns classicamente adotados até hoje, como o uso de psicofármacos e psicoterapia, e outros que se tornaram, com o tempo, procedimentos reconhecidamente brutais, cruéis e nocivos ao paciente, como a lobotomia, o uso de barbitúricos e tratamentos em ambientes manicomiais que mais se parecem com métodos de tortura.

Curiosamente, essas práticas são socialmente aceitas em seus respectivos contextos históricos, mesmo quando ineficazes ou antiéticas. Um exemplo moderno é a utilização do *cloridrato de fluoxetina* (amplamente conhecido como *Prozac*) como uma medicação para o tratamento de depressão. Contudo, o estudo de meta-análise conduzido por Kirsch (2008), apontou que o antidepressivo é quase tão eficaz quanto placebos no tratamento de transtornos depressivos leves ou moderados, e que muito do sucesso da droga, na verdade, se relaciona com o marketing do produto e a maneira que os médicos (provavelmente endossados pela farmacêutica do Prozac) “empurram” a medicação para seus pacientes como a melhor forma de tratamento. Até hoje, a *fluoxetina* é uma das drogas mais consumidas e conhecidas do mundo ocidental, o que ilustra o quanto seu sistema de pensamento é suscetível, dependente, até, das noções de saúde, doença e tratamento oriundos das ciências médicas (Machado, 2018)

Conclui-se que tem sido mais fácil para a sociedade moderna depositar sua fé em tratamentos inefetivos cunhados e formalizados pela indústria farmacêutica e medicina convencional do que em algo novo e sem precedentes, como é o caso dos psicodélicos, mesmo quando estes provam excelentes ou promissores resultados no tratamento de transtornos mentais. Felizmente, como será discutido na última parte do presente trabalho, a ciência e as indústrias, nas últimas duas décadas, têm se mostrado muito mais tolerantes e receptivas aos psicodélicos enquanto um viável e eficaz tratamento (Barber & Aaronson, 2022).

## ***CAPÍTULO II***

### ***“TURN ON, TUNE IN, DROP OUT”: A VIDA E O TRABALHO DE TIMOTHY LEARY***

No cenário, marcado por pesquisas sobre psicodélicos interrompidas, cientistas desacreditados, perseguição governamental, proibicionismo, figuras excêntricas e círculos fechados de autores, escritores e artistas do movimento underground, surge Timothy Leary (1920-1996) como uma das figuras mais proeminentes da contracultura. Tem sido difícil mapear a relação do mundo moderno com psicodélicos sem falar sobre o impacto causado por Timothy Leary<sup>1</sup>.

Entender sua biografia é também refletir sobre diferentes aspectos e fenômenos sócio-históricos que atravessam a cronologia dos psicodélicos no século XX, em que houve um segundo e muito importante contato do mundo ocidental (países desenvolvidos e/ou colonizadores) com essa classe de substâncias. Ainda, traçar a história de Leary enquanto um representante da contracultura psicodélica é também analisar as formas como a sociedade resistiu à suas ideias e opiniões, além dos efeitos da guerra às drogas no processo de disseminação e assimilação cultural do uso de psicodélicos a partir da década de 60, pois, afinal de contas, essa é uma narrativa sobre a ascensão de psicotrópicos com propriedades nunca antes vistas e até então desconhecidas, em um país cujo estado é proibicionista e altamente controlador.

Até a década de 50, já com mais de 30 anos, Timothy Leary viveu uma vida de muito prestígio intelectual e social. Ocupava cargos renomados em hospitais e universidades americanas, sendo um autor de psicologia que influenciou profundamente os estudos dessa área em sua época, e até fundou sua própria abordagem. Contudo, após o suicídio de sua primeira esposa, Marianne Leary, logo após o aniversário de 35 anos de Timothy, ele entrou numa verdadeira “idade das trevas” na sua história de vida. Uma complexa crise pessoal, financeira e familiar começou, estagnando-o no campo acadêmico e profissional, e sua saúde começou a declinar. Leary se viu obrigado a recomeçar tudo, reinventar-se, ou como ele descreveria, passar pela primeira morte de sua identidade. Seu adoecimento corroeu todo o seu

---

<sup>1</sup> As informações utilizadas foram retiradas de duas obras biográficas, “White Hand Society”, escrito por Peter Connors e lançado em 2010, e “High Priest”, redigido pelo próprio Leary e publicado em 1968.

prestígio, além de sua aparência e jovialidade. Por anos, sofreu com seus dois filhos em um pequeno e úmido apartamento na Espanha. Essa experiência o sujeitou a enormes mudanças pessoais (Conners, 2010).

Em uma carta de Huxley para seu amigo psiquiatra Humphry Osmond (Conners, 2010, capítulo 3), logo após sua experiência com mescalina, ele afirma que experiências de “adoecimento grave, trauma emocional, mescalina e misticismo” são capazes, todas de sua própria maneira e grau de intensidade, de inibir as funções normais do *self* e do cérebro, permitindo que um “outro mundo” surja, uma vez que o sujeito é radicalmente posto em uma posição que gera uma ruptura com o que até então ele entendia como a realidade. Esse processo aconteceu com Huxley após vivenciar os horrores da primeira e segunda guerra mundial. Isso não poderia ser mais verdadeiro no caso do declínio de Leary, que passou por uma transformação extrema devido ao contexto deplorável em que viveu por alguns anos, perdendo tudo que ele entendia como uma característica de sua pessoa (Conners, 2010).

Foi em 1960 que o intelectual se sujeitou à sua primeira experiência psicodélica, com uma quantidade não especificada (mas generosa) de *psilocybe cubensis*, e ele entende que essa foi a retomada de seu processo de “morte-renascimento”. Nesse momento de intoxicação, Leary teve um contato profundo com a essência mutável e nada fixa da experiência humana, além do caráter efêmero e evanescente de sua existência perante a natureza, o mundo e a realidade. Como será discutido posteriormente, essa é uma experiência comum e importante da experiência psicodélica (Conners, 2010)

Após seu teste com *psilocibina*, Leary mergulhou nos estudos com alucinógenos, mantendo laços tanto com outros teóricos psicodélicos, quanto obras e trabalhos científicos já existentes sobre o tópico, evidenciado por sua próxima relação com Allen Ginsberg, poeta americano pertencente a um proeminente círculo de artistas “psiconautas”<sup>2</sup>, Albert Hoffman, o “criador” do LSD, e, claro, o Aldous

---

<sup>2</sup> Um psiconauta — do grego *psychē* (alma) e *naútēs* (navegante) — é aquele que se dedica à exploração consciente dos estados alterados de percepção, intencionalmente provocados, como via de acesso à investigação profunda da psique. Por meio dessas experiências subjetivas e existenciais, o psiconauta busca não apenas compreender as camadas mais recônditas de sua própria interioridade, mas também lançar luz sobre dimensões comuns à condição humana, tocando, assim, questões de ordem pessoal, coletiva e universal. Seu percurso é menos o de um técnico e mais o de um viajante do espírito, cuja bússola é a experiência vivida e cuja travessia se dá nos mares da consciência. (Wikipédia)

Huxley, em que Leary desenvolveu uma relação de mentoria e aprendizagem com o famoso escritor. (Conners, 2010, capítulo 6).

Depois de algumas experimentações com psicodélicos, de forma não relacionada, Leary foi convidado para se tornar um professor na notória Universidade de Harvard, enquanto especialista em psicologia clínica. Nessa mesma época, ele organizou estudos com *psilocibina* em ambientes prisionais, descrevendo em cartas e trabalhos o processo de transformação dos detentos, que após as administrações do cogumelo, tornavam-se menos violentos e mais comunicativos, sensíveis e artísticos (Conners, 2010, capítulo 5).

Claro, hoje em dia buscar a reabilitação de criminosos por meio da administração de psicodélicos é algo um tanto quanto absurdo, mas suas pesquisas em Harvard inspiraram novas gerações de cientistas a realizarem pesquisas a fim de descobrir o potencial terapêutico do uso apropriado de alucinógenos. Deve-se lembrar, também, que nessa época, tratamentos comuns em saúde mental consistiam em eletrochoquerapia, barbitúricos, anfetaminas e (até a década de 70) lobotomias, o que retrata como as vias terapêuticas *mainstream* da época eram também um tanto quanto radicais, e banalizavam a vontade e integridade física e psicológica dos pacientes.

Leary conduziu diversas, inúmeras sessões psicodélicas em sua própria casa, experimentando com seu grupo de psiconautas, intitulado “The White Hand Society”, uma miríade de substâncias alucinógenas, dentre elas *psilocibina*, *mescalina*, LSD e DMT . Essas sessões absurdas e caóticas, junto com suas pesquisas de Harvard, estabeleceram o alicerce para a teoria de Leary sobre psicodélicos. Os “*do's and dont's*” do uso de psicodélicos surgiram a partir das experiências tétricas e sublimes que o grupo vivenciou em sua história, que serviram para delimitar os fenômenos comuns de se acontecerem durante os usos de alucinógenos, além das preparações e precauções necessárias para tal (Conners, 2010, capítulo 7).

Essa é uma faceta de Leary que o torna uma figura tão controversa no mundo da ciência: ele era brilhante e motivado por uma descoberta que teria o potencial de mudar o mundo, mas ao mesmo tempo,



era pouco criterioso em seus estudos, sempre pautados em experiências pessoais, que por vezes eram imprevisíveis e experimentais demais. Nesses encontros, Leary lidou com os extremos que podem surgir de uma “viagem psicodélica”, como a reconexão dos participantes consigo mesmos, a natureza e os outros, os poderosos insights e mudanças de perspectiva que carregavam potencial terapêutico, mas também momentos de crise (“bad trips”) que margeavam a insanidade e a psicose, momentos estes que punham em risco os integrantes de carregarem sequelas físicas e psicológicas das intensas e sem precedentes experiências psicodélicas do grupo (Connors, 2010, capítulo 7).

A partir do momento em que Leary conduziu seus experimentos psicodélicos caseiros, ele oficialmente se afastou dos paradigmas científicos do *establishment* de sua época, e junto a Allen Ginsberg, decidiram proclamar a revolução psicodélica. A ideia inicial era convencer personalidades do círculo artístico e literário de Ginsberg a participarem das sessões psicodélicas em sua casa, partindo da noção que essas pessoas teriam a capacidade criativa e comunicativa de descrever a inefável experiência psicodélica. Leary, então, com suas credenciais de Harvard, traduziria o lirismo em ciência, e divulgaria o potencial das substâncias na mente humana para o mundo moderno. Dessa forma, eles esperavam que o mundo levasse a sério as descobertas feitas por eles no início dos anos 60. Dentre várias figuras emblemáticas da cultura da década de 60, cita-se a presença e participação de Jack Kerouac, William S. Burroughs, Allan Watts e Charles Olson (Connors, 2010, capítulo 7).

Promovendo os achados de suas experimentações recentes, Leary expõe sua recém desenvolvida teoria sobre psicodélicos em uma conferência em Copenhague, no ano de 1962. Muitos dos conteúdos dessa apresentação foram pautadas no seu livro em desenvolvimento, “*The Psychedelic Experience*” (2005), publicado por Leary no mesmo ano. A sua primeira ideia: a realidade é, basicamente, um enorme jogo. Afirmar ele que todo comportamento é aprendido, e se é aprendido, é determinado e repassado pela cultura. Essencialmente, participar de uma cultura é aprender suas regras e normas, assim como os papéis e rituais que o indivíduo deve performar para pertencer às culturas, que incluem, por exemplo, os meios da política, trabalho, família, religião, trabalho e até mesmo da saúde. Aprendemos as regras dos jogos

que somos forçados ou escolhemos participar, e reproduzimos seus códigos, normas e linguagens (Conners, 2010, capítulo 9).

O “homem típico” segue seus dias confusamente lutando contra ou a favor desses papéis, mas é, como Leary descreveria, o místico que enxerga a futilidade por trás disso tudo. São uma sequência de jogos: o jogo da vida, o jogo da família, o jogo do dinheiro, o jogo do ego, cada situação determinando seu próprio jogo. Para ele, a causa do sofrimento do homem ocidental é não aceitar que a vida é uma sequência de costumes e regras assimiladas, sejam eles conscientes ou não, que precisamos performar (Leary, 1968).

Para Leary (1968), entender o dinamismo e a multiplicidade desses papéis complexos e ambíguos, além de compreender a nossa capacidade de abandonar e criar outros jogos, seria a chave para uma vida mais proveitosa e agradável. O “misticismo aplicável”, que o autor sugere como a chave da luta contra a neurose moderna, demanda que primeiro o indivíduo se retraia desses jogos e rompa com seus rituais diários determinados pela ideologia, cultura e vida em sociedade. Esse desengajamento pode acontecer de várias formas, até de maneira não intencional, como é o caso de experiências traumáticas ou emocionalmente intensas, como citado há pouco na “idade das trevas” da biografia de Leary. Contudo, esse processo pode acontecer por outras vias: o uso de alguns psicotrópicos, como mescalina, ácido lisérgico e *psilocibina*.

Drogas que promovem a expansão de consciência permitem uma temporária quebra com os reflexos condicionados, tendências e válvulas internas que adotamos cotidianamente ou no decorrer da vida, e, de repente, entende-se que os jogos que damos importância e ênfase extremas, ou que somos simplesmente incapazes de performar, como é o caso de muitas neuroses, são na verdade programações subjetivas que limitam nossa capacidade de reagir livremente a estímulos externos. Experiências psicodélicas podem ser a antítese dessa rigidez aprendida, uma vez que elas inibem as tendências internas que limitam e estreitam a nossa maneira de experienciar a realidade e o mundo (Conners, 2010, capítulo 2).

Uma viagem com psicodélicos pode, em essência, evidenciar que nossa identidade, baseada em nossas experiências passadas com o mundo e as pessoas, é uma sequência de papéis performados em rituais cotidianos complexos, ao invés de algo fixo e delimitado. Portanto, a substância pode permitir novos raciocínios (a criação de novos jogos, o abandono de outros) somente a partir desse processo de diluição da rigidez identitária do ego. A viagem, por meio de um estado de consciência especial, pode suscitar no indivíduo reflexões profundas sobre questões complicadas da condição humana, como o sentido por trás da existência, a mortalidade de si mesmo e dos outros, a efemeridade da vida, quem somos e o que desejamos, e também permite novos olhares à experiências dolorosas que pertencem ao passado (Leary, 1968).

É nesse sentido que Leary compreendia que psicodélicos poderiam servir como potentes catalisadores do desenvolvimento individual, se aplicados da forma correta. Os estados especiais de consciência são atingíveis de diversas formas, seja através de meditação e yoga, experiências religiosas, privações sensoriais ou eventos espontâneos e imprevisíveis da vida, mas os psicodélicos permitem exatamente a disponibilidade imediata e controlada desses estados, sendo que as outras vias demandam uma construção progressiva do processo que pode demandar anos. É importante citar como não é a droga em si que produz a experiência transcendental do ego, espaço-tempo e conceituação verbal, mas ela é uma ferramenta que atua como uma chave química que liberta o psiquismo de suas funções ordinárias e padrões de funcionamento cotidianos (Leary, 2005).

A natureza de uma experiência psicodélica depende inteiramente dos fatores (cunhados por Leary) *Set* e *Setting*. O primeiro se trata de uma preparação que precisa ser feita pelo ou com o indivíduo, pautada no que ele espera dessa experiência, sua personalidade, seu humor no dia e o contexto geral de eventos significativos recentes de sua vida, já o segundo, representa o ambiente em que a experiência tomará forma, que é composto por elementos físicos, como o clima, atmosfera, conforto e previsibilidade do ambiente, e socioemocionais, como a relação do indivíduo com os outros no ambiente, ou os sons, cores e texturas presentes (Leary, 2005).

A experiência é conduzida por todos esses fatores, e é nesse intuito que, para que se desenrole bem, ela seja guiada de alguma forma, tanto por alguém (daí entra a presença de xamãs, como citado na primeira parte deste trabalho) que acompanha o processo em si ou por materiais teóricos/guias. Dessa maneira, além de haver uma maior preparação para a intensa viagem ao interior de si, é possível que o indivíduo se abra ou compreenda as novas realidades que acompanham a expansão de consciência, como mapas para um território interno que será desbravado pelo próprio viajante (Leary, 2005).

Uma bem guiada e estruturada experiência psicodélica pode, nos termos de Leary, liberar temporariamente a consciência do indivíduo de todos os jogos e narrativas que participou ou participa, (que é como o autor definirá o ego) e dessa forma, alcançar um estado superior de consciência, uma vez que ele adquire a compreensão de que a realidade é também um estado de consciência, e que o ego limita o alcance potencial da consciência, que precisa ser expandida para além de sua identidade social/familiar/cultural, além do tempo e espaço, além de tudo que já aprendeu ou sabe e além das regras que costumam categorizar pessoas e separá-las de si mesmas, dos outros e do mundo em si (Leary, 2005).

Leary continua adiante pontuando como o ocidente não tem repertório de nenhum ritual que promova essa expansão tão significativa de consciência, e os ocidentais acabam por depender de jogos que prezam por autoridade externa (a lei, Deus, ciência, medicina, moral, etc.), ao invés da busca individual por sentido que deveria acompanhar toda trajetória existencial. O processo supracitado foi amplamente discutido nos trabalhos de Carl Gustav Jung a respeito de religião e espiritualidade. Antes, deve-se entender a diferença entre as duas, sendo que a primeira denota uma certa institucionalidade e práticas rígidas e estritas, e a segunda tende a implicar um cunho individual ou subjetivo da experiência com o sagrado. As grandes religiões, com a evolução da sociedade e da ciência, perderam muito de seus poderes e capacidades, inclusive de servir como fonte de sentidos e significados aceitos coletivamente. A religião era tão importante há alguns séculos que enormes guerras eram travadas em seu nome, e ela é definida por Jung como uma observação apurada do *numinoso* (existência ou força não gerada arbitrariamente, mas sentida ou experienciada pelo homem), um efeito que se apodera do ser humano,

que é mais sua vítima do que criador, sendo ela uma experiência inescapável da condição humana (Xavier, 2006).

O aspecto ritualístico da prática religiosa, que é pautada nos processos religiosos cuja natureza é simbólica e atravessados pela cultura, ainda são presentes atualmente nas grandes religiões, mas o tempo, o dogma e a institucionalização da crença fizeram com que esses rituais perdessem muito de sua potência transformadora, e na modernidade, correm risco de se tornarem símbolos vazios de sentido e significado para o homem, que por vezes reproduz esses costumes apenas pelo aspecto e relevância sociocultural dos mesmos. Esse processo, coloca o homem moderno em uma posição crítica, pois com sua espiritualidade comprometida, muito da vida consciente é permeada por uma esmagadora falta de sentido e alienação, enquanto sua vida inconsciente não encontra os meios simbólicos para vivenciar experiências arquetípicas ou transcendentais, que conectam o indivíduo a si mesmo e aos mistérios do mundo (Xavier, 2006).

Leary entende o valor que as práticas ritualísticas podem oferecer ao homem moderno perante sua crise espiritual. O ritual, afinal de contas, representa uma transmutação simbólica no imaginário do indivíduo que dá sentido à experiência frente a momentos emblemáticos da vida, que transformam a energia psíquica em ato com significado através de sua simbologia. A busca individual pela espiritualidade e práticas ritualísticas adicionam camadas de riqueza e sentido por trás da existência humana, e isso se encaixa com a maneira na qual Leary enxerga os rituais com psicodélicos em seu discurso (Leary, 2005), até mesmo porque existem diversos rituais xamânicos de povos originários que envolvem essas substâncias, e o psiconauta justamente propõe esse resgate às práticas espirituais que foram sistematicamente ofuscadas (ou plenamente perseguidas) pelas grandes religiões modernas. Acima de tudo, tais práticas xamânicas, como qualquer bom ritual, acessam camadas profundas da psique e do inconsciente coletivo, e podem integrar internamente partes do ser humano, especialmente aquelas que são ignoradas ou reprimidas na vida cotidiana consciente (Xavier, 2006).

Do mesmo modo, Timothy Leary enfatiza, com notável convicção, a relevância e o potencial transformador que o uso consciente de substâncias psicodélicas poderia oferecer ao mundo moderno. Em sua apresentação realizada em Copenhague, Leary conclui relatando uma experiência ainda em curso no presídio de Concord, nos Estados Unidos, que prometia trazer dados clínicos dos efeitos da psilocibina nos detentos (Conners, 2010, capítulo 9).

A apresentação de Leary foi mal recebida pela comunidade acadêmica, que achou seu discurso desconexo e errante, vangloriando a experiência com drogas. Os relatos trazidos de experiências pessoais com *psilocibina* foram interpretadas como os devaneios de um drogado, e todos os dados que ele havia mostrado até então continham pouco rigor científico e eram qualitativos demais. Nesse ponto, observa-se como Leary achava difícil conciliar suas funções de cientista e revolucionário dos psicodélicos. Eis que mensurar, quantificar, mapear e transformar em dados científicos a experiência psicodélica na década de 60 era um trabalho muito difícil, e as faltas estatísticas e teóricas de Leary não passaram despercebidas (Conners, 2010, capítulo 9).

Até então, Leary admitia as limitações de suas pesquisas com *psilocibina*, mas os experimentos não cessaram em Harvard. Contudo, o fiasco de Copenhague mudaria isso, pois diversas revistas científicas e jornais começaram a alimentar o público acadêmico de ressalvas e polêmicas sobre os estudos conduzidos por Harvard com alucinógenos, e a opinião pública e dos colegas de Leary com certeza não eram positivas. Questionavam, principalmente, se os efeitos da tão chamada “expansão de consciência” na vida do indivíduo seria, de fato, algo positivo e desejável, e se processos complexos de subjetividade e desenvolvimento poderiam ser trabalhados por meio de uma droga não regularizada e desconhecida pelos cientistas. Aconteceu, também, que o estado de Massachusetts lançou uma investigação nos estudos com *psilocibina* de Leary após sua exposição nos jornais, e de repente, o governo americano começou a monitorar o trabalho e a vida do intelectual (Conners, 2010, capítulo 9).

Nesse mesmo período, Leary também estava conduzindo um experimento duplo-cego intitulado “*The good friday experiment*”, cujo objetivo era estudar a capacidade da *psilocibina* de gerar

experiências significativas de teor religioso e espiritual ao manipular corretamente os fatores de *set* e *setting*. Realizado com certa resistência da instituição, os voluntários eram todos alunos de Harvard, em maioria católicos, e estipulou-se dois grupos de controle, sendo que a um seria administrada uma dose dos cogumelos e ao outro, um placebo. Os participantes seriam conduzidos para a missa da sexta-feira santa na capela da universidade, que dura aproximadamente três horas.

Em pouco tempo se tornou fácil de se observar quais dos alunos haviam recebido a dose de psicodélicos. Enquanto um dos grupos sentou-se silenciosamente para ouvir a missa do padre, o outro teve uma variedade maior de comportamentos: alguns deitavam-se nos bancos ou no chão, vagavam pela igreja durante o sermão murmurando preces, enquanto um dos participantes sentou-se frente ao órgão da igreja improvisando melodias, outro subiu ao altar e ajoelhou-se, e ainda havia outro que cantava hinos com as mãos erguidas para cima. O experimento foi entendido como um sucesso, pois confirmou que os psicodélicos poderiam gerar uma abertura para experiências religiosas e transcendentais profundas, e que se tornaram significativas e positivas para os voluntários, algo averiguado por entrevistas após a experiência.

No entanto, esse evento marcou significativamente a vida de Timothy Leary, pois então concluiu que sua “missão” não seria acadêmica ou científica, mas sim espiritual e filosófica. Após o experimento, com as paredes de Harvard se fechando contra o psiconauta, Leary compreendeu que, antes de tudo, os psicodélicos eram quase como “sacramentos”, uma vez que eles aproximavam o homem das maravilhas divinas e cósmicas. Assim, o autor começa a criar seu “plano de fuga” de Harvard e se aproximar ainda mais do misticismo e espiritualidade (Connors, 2010, capítulo 8).

Leary, oficialmente se despidendo de seus trajes científicos e acadêmicos, em 1963, força seu desligamento da universidade por inadimplência. Para o público, ele havia sido demitido por causas morais, mas, na verdade, ele mesmo desejou essa ausência para seguir os próximos passos de sua revolução psicodélica. O seu nome e suas credenciais de Harvard haviam caído em desgraça, agora Leary tentava arranjar algum lugar para estabelecer uma “base de operações” em que ele e seu grupo, antes

chamado de “The White Hand Society”, agora “IFIF” (*International Federation for Internal Freedom*), pudessem continuar a estudar e usar psicodélicos. Mas eles já haviam se tornado infames perante o olhar moralista e conservador da opinião pública norte-americana, que também se propagava para outros países influenciados pelo imperialismo americano. O coletivo, ou melhor, a comuna de Leary, que foi talvez o diagrama para as comunidades hippies que surgiram depois da popularização da contracultura (Sirius, Joy, & Leary, 2004), era expulsa regularmente de onde tentavam se estabelecer nos Estados Unidos ou outros países adjacentes, como o México. O grupo realmente era perseguido por diferentes autoridades locais por serem entendidos como agentes subversivos e inimigos da ordem social e do estado (Connors, 2010, capítulo 8).

A IFIF se estabeleceu num rancho localizado próximo de Nova York, em Millbrook, e criaram lá uma comunidade que persistiu por alguns anos. Contudo, o olhar escrupuloso da lei norte-americana começou a “flagrar” Leary em atos que antes passariam despercebidos. Em 1965, Timothy e seus dois filhos e esposa foram pegos carregando uma quantidade pessoal de maconha na fronteira do México, após terem passado as férias por lá. Esse foi um dos primeiros contatos que Leary haveria de ter com a justiça dos Estados Unidos, que a essa altura já o entendia como um opositor e conspirador contra o estado, uma vez que ele era um dos rostos famosos do crescente movimento *hippie*. Por fim, Leary foi condenado a 20 anos de prisão, e sua filha, a um período indeterminado num reformatório juvenil. Ele conseguiu contornar a situação pagando uma fiança, mas um ano depois, uma operação policial havia invadido o rancho de Millbrook, e mais uma vez o intelectual foi preso por porte de maconha (Connors, 2010, capítulo 10).

Vale ressaltar que nessa época, o LSD e a *psilocibina* ainda não eram drogas proibidas pelo estado e combatidas pela guerra às drogas, então as tentativas de flagrar Leary com canábicos era uma forma indireta de impedir a progressão do grupo com os psicodélicos. A polícia estava vigilante com a comuna e qualquer motivo seria uma boa justificativa para apreender os integrantes do grupo. Contudo, as tentativas de silenciar o grupo só acrescentava mais força para o seu movimento, cujo lema era “*turn on*,



*tune in, drop out*”, e cada vez mais, Leary se tornava um ícone *underground*, e seu livro (talvez o mais famoso) “*A Experiência Psicodélica*” era quase um texto sagrado para muitas comunas hippies.

Em 1968, Timothy foi flagrado mais uma vez com maconha. Dessa vez, a família Leary haveria de se mudar, e então, foram morar numa comunidade *hippie* chamada “The brotherhood of love”, que era conhecida por movimentar grandes quantidades de drogas ilegais pelos Estados Unidos. Obviamente, o intelectual havia sido associado às atividades criminosas do grupo, mesmo ele não tendo nenhuma participação nos tráficos. A “Máfia dos Hippies”, como ficou conhecida pelos jornais americanos, abrigou a família de Leary por muitos meses, até que Timothy, numa tentativa de fugir de sua última incriminação, anuncia que concorreria a governador do estado da Califórnia (Connors, 2010, capítulo 10).

No entanto, essa jogada não foi suficiente para salvar Leary de todas as alegações do estado americano e, em 1970, o escritor foi condenado a quatro anos e meio de cadeia. Ele passou um total de 204 dias numa ala de mínima segurança de uma prisão da Califórnia.

O acontecimento que se seguiu representou um marco decisivo na trajetória existencial e intelectual de Timothy Leary. Após diversas tentativas frustradas de obter liberdade mediante fiança, Leary opta por uma decisão radical: evadir-se da prisão. Sua fuga não foi um ato isolado, mas articulado com o auxílio de quatro organizações que, cada qual à sua maneira, viam nele não apenas um pensador provocador, mas um símbolo da contracultura em sua vertente mais audaciosa (Connors, 2010, capítulo 11).

O “*Yippies*”, “Panteras Negras”, “Brotherhood of Love” e “Weather Underground” (grupos revolucionários emblemáticos da década de 1960), uniram forças para possibilitar sua saída clandestina do sistema penal americano. Com esse gesto, Leary passou do status de condenado ao de exilado político-cultural, tornando-se, sob os olhos da opinião pública e das autoridades dos Estados Unidos, uma figura messiânica e subversiva, associada ao universo dos psicodélicos e à crítica radical da ordem estabelecida (Connors, 2010, capítulo 11).

O envolvimento de Leary com as organizações revolucionárias de esquerda o fez migrar de uma posição antirrevolução e pacífica para a de um apoiador das práticas mais extremas dos movimentos sociais emergentes do final da década de 60. A revolução psicodélica pacífica que Timothy havia idealizado com Allen Ginsberg se tornou uma noção passada, um sonho bom que havia se transformado em uma luta contra os poderes do imperialismo americano, e seu novo slogan era “*Shoot to live/ Aim for life*” (Conners, 2010, capítulo 11).

Todavia, Leary nunca foi, de fato, esse tipo de revolucionário. Antes de tudo, ele era um filósofo que se posicionava a favor da liberdade individual da obtenção de uma consciência elevada por meio de drogas psicodélicas e, justamente por isso não havia, na década de 70, nenhum corpo governamental, secular ou religioso, que apoiasse suas opiniões. Por dois anos, Leary experienciou uma vida nômade e regada de medo e drogas, uma vez que morou em diversos países na tentativa de fugir das autoridades enquanto era financiado pelos “Panteras Negras”, “Weather Underground” ou “The Brotherhood of Love”. Contudo, em 1972, foi apreendido no Afeganistão e deportado de volta para os Estados Unidos, que não poupou sua sanção (Conners, 2010, capítulo 11).

Timothy Leary foi preso novamente e, dessa vez, encararia uma pena muito longa, que o deixaria preso até os seus setenta anos de idade. As organizações que o ajudaram antes haviam sido desmanteladas pelo FBI (Youvan, 2024) ou por rixas internas, mas a sorte que acompanhava a influência do filósofo desapareceu. Leary não queria morrer na prisão, e, sem muitas opções, recorreu a um recurso drástico oferecido pelas autoridades americanas. Após alguns meses encarcerado, pronto para cooperar, ele entrou em contato com o “DEA”, *Drug Enforcement Administration*, uma associação governamental que estava na infantaria das manobras americanas de guerra às drogas, perseguindo usuários e fornecedores de drogas que haviam sido proibidas nos EUA, e que há alguns anos, havia conseguido proibir a *psilocibina* e o LSD. Em outra grande reviravolta na biografia do filósofo, para que não permanecesse preso, Timothy Leary então se tornaria um informante do FBI, que atuaria contra os

movimentos que ele mesmo havia nutrido, e que se tornavam cada vez maiores empecilhos para a hegemonia do império norte-americano .

Dessa maneira, Leary perdeu toda sua credibilidade, tanto enquanto revolucionário como filósofo. Ele foi amplamente desacreditado pelos seus antigos seguidores e aliados após ter trazido informações e ter participado de operações policiais que ultimamente acabaram prendendo figuras *high profile* de movimentos revolucionários ou de grupos da extrema esquerda americana. E, após ajudar o FBI por aproximadamente dois anos, Leary foi visto não mais como um aspirante messias dos psicodélicos, mas como um traidor; um homem sem coragem, caráter e honra, que vendeu seus amigos e princípios por medo de encarar um destino comum de qualquer grande figura revolucionária: o inevitável encarceramento orquestrado pelas forças repressoras do *establishment*, nesse caso, aqueles que temem a liberdade individual máxima defendida pela contracultura e os movimentos sociais que emergiam nos Estados Unidos após a segunda guerra mundial (Youvan, 2024).

Os poderes do *establishment* americano haviam mais uma vez triunfado usando as mesmas estratégias empregadas desde a década de 50 contra os grupos que ameaçavam a hegemonia do governo estadunidense: dividir para então conquistar. Basicamente, nos EUA, quando uma revolução ou movimento começa a unificar minorias ou a mobilizar grandes massas de indivíduos, como, respectivamente, no caso dos movimentos de direitos civis (e eventualmente o partido dos panteras negras) e dos *hippies*, a CIA e o FBI empregam ações, agentes e operações para dividir internamente os movimentos, incriminar os líderes e criminalizar ou espionar as atividades do grupo, fazendo com que ele se enfraqueça ou dilua, tornando-o mais vulnerável, fácil de ser combatido pelo estado e desacreditado pela opinião pública (Youvan, 2024).

Isso fica dolorosamente evidente em todas as vezes que Timothy Leary, o rosto da nova era de ativismo e contracultura dos anos 60, uma tangível ameaça para o estilo de vida e ideologia do imperialismo americano, foi flagrado e criminalizado, portanto, quantidades insignificantes de *cannabis*, o que acontecia devido ao intenso monitoramento prestado pelas operações CHAOS e INTELCOIN

(Youvan, 2024). Se não fosse a influência desses dispositivos governamentais, talvez Leary nunca teria se tornado um foragido da lei, ativista extremo e, eventualmente, informante do FBI. É até difícil imaginar como teria sido o curso da década de 60 se nada disso tivesse acontecido, pois o mundo seria radicalmente diferente, não fosse a trágica extremificação e queda dos movimentos sociais e contraculturais americanos.

A vida profissional e ativista de Leary não avançou muito mais depois que ele se tornou um informante. O intelectual, após os anos 80, fica bem menos presente no olhar público. Ele envelheceu, e suas opiniões sobre o uso drogas que expandem a consciência humana se tornaram brandas, quase ausentes. Pela primeira vez na vida, Leary não era mais uma figura polêmica, até porque tanto seus antigos aliados quanto inimigos estavam mortos, presos ou aposentados. O psiconauta, da década de 80 até 1996, ano em que faleceu devido a um câncer de próstata, mudou suas pautas, apostando em um futuro não baseado numa revolução causada na consciência humana e na sociedade por psicodélicos, mas sim pela tecnologia, defendida pelo autor como a expansão de consciência do futuro (Conners, 2010, capítulo 11).

Assim, enquanto Leary ineditamente caía no esquecimento, seu amigo mais íntimo da revolução psicodélica, Allen Ginsberg, continuou com suas pautas progressistas sobre sexualidade, contracultura, ambientalismo e psicodélicos como uma resposta ao adoecimento moderno, lecionando em universidades americanas e praticando seu ativismo até seu leito de morte. O sonho de Leary e Ginsberg, ao menos da forma em que ambos o idealizaram na mesa da cozinha de Timothy, havia ficado para trás, no caleidoscópio de cores febris e alucinantes dos movimentos que emergiram dos EUA da década de 60 (Conners, 2010, capítulo 11).

Contudo, compreender suas vidas e seus trabalhos é também entender a complicada trajetória histórica dos psicodélicos no ocidente, uma vez que os autores discutidos nos últimos parágrafos serviram como uma ponte entre o passado tribalista, xamânico e místico dos psicodélicos, para o presente, em que tais psicotrópicos são reconhecidos como uma terapia alternativa em saúde mental.

Após a década de 90, em que houve o ressurgimento do interesse científico em alucinógenos, com hoje mais de 30 anos de pesquisa, pode-se dizer que os psicodélicos já estão inseridos no mercado de várias formas e já existem corporações e organizações que muito faturam na venda e criação de tratamentos com esses psicotrópicos. Nesse sentido, tem-se do xamanismo ao científico, mas perpassado pela “revolução psicodélica” de Leary, e através dela, o mundo ocidental entra em uma nova fase de sua ambivalente relação com psicodélicos: o corporativismo psicodélico.

### CAPÍTULO III

#### CORPORATIVISMO PSICODÉLICO: O FUTURO DOS PSICOFÁRMACOS

Cabe agora entender o cenário contemporâneo do uso de psicodélicos no campo da saúde mental, com foco na tensão entre inovação terapêutica e interesses corporativos. Em anos recentes, houve um crescimento substancial no interesse do potencial uso terapêutico de alguns psicodélicos, que incluem psilocibina, LSD, DMT e MDMA. Enormes investimentos foram realizados nesse meio de pesquisa, o que culminou no surgimento inédito da “indústria psicodélica”. Nos últimos sete anos, centenas de empresas farmacêuticas e de biotecnologia foram formadas, no que constitui hoje um mercado avaliado em 10 bilhões de dólares, com projeções muito otimistas para a próxima década. Contudo, esse ramo corporativo ainda está em sua infância, com muitas incertezas e desafios emergentes (Barber & Aaronson, 2022).

As origens da contemporânea indústria psicodélica se encontram na criação da organização *non-profit* “*Multi-disciplinary Association for Psychedelic Studies*” (MAPS). Ela foi criada em resposta à classificação do MDMA enquanto uma substância ilegal e perigosa pela *Food and Drug Administration* (FDA), do governo americano, em 1985. O intuito do MAPS era facilitar as pesquisas sobre a aplicação terapêutica e assistida por psicoterapia do MDMA, e ele pavimentou o caminho para a viabilidade das pesquisas recentes com psicodélicos (Barber & Aaronson, 2022).

Vale ressaltar como órgãos governamentais não estão entre os investidores de pesquisas com psicodélicos, o que quer dizer que o mercado livre tem sido o principal orquestrador e regulador dessas inovações. Na verdade, a maioria dos governos de países desenvolvidos têm encontrado empecilhos para o andamento das pesquisas, uma vez que as legislações e burocracias acerca da legalização, acesso e distribuição de substâncias psicodélicas atrapalham e lentificam os testes clínicos com essas substâncias (Barber & Aaronson, 2022).

Nos Estados Unidos, por exemplo, até hoje quase sete décadas desde a proibição da *psilocibina*, a substância continua tabelada como uma droga “*Schedule I*” pelo *FDA* e permanece ilegal e de muito difícil acesso para pesquisadores. Na mesma classificação de drogas está a heroína, por exemplo. Para o governo americano, entende-se as drogas do *Schedule I* como aquelas sem utilização médica ou terapêutica e com alto potencial de abuso ou adicção, o que vai na contramão de praticamente todas as pesquisas sérias sobre psicodélicos, que indicam que essas substâncias são relativamente seguras (se administradas corretamente) e sem potencial para vício ou uso abusivo (Herkenham, 2023).

Segundo Deckel, Lepow & Guss (2024), o entusiasmo recente dos ramos farmacêuticos com psicodélicos tem relação com o fato que nas últimas cinco décadas, houveram poucas inovações e novos psicofármacos implementados no mercado de saúde mental. Basicamente, os tratamentos utilizados para males psicológicos, como esquizofrenia, transtornos depressivos, síndrome do pânico, ansiedade e TDAH, derivam das mesmas substâncias criadas na década de 50, quando a maioria das medicações psiquiátricas, até hoje amplamente utilizadas, foram criadas. O que as empresas farmacêuticas têm feito durante esse tempo é tornar acessíveis versões otimizadas e mais seguras desses mesmos psicofármacos, mas o tratamento em si não evoluiu.

É interessante retomar a discussão previamente lançada sobre o estudo realizado por Kirsch et al. (2008), que aponta como alguns dos antidepressivos mais utilizados pelo público têm margens de eficácia mais baixas que se espera de um tratamento comumente utilizado pela maioria dos psiquiatras que tratam transtornos depressivos. Essa informação, contudo, sempre foi de conhecimento das indústrias farmacêuticas, que em si conduziram seus próprios ensaios clínicos. A ineficácia dos tratamentos com psicofármacos clássicos e o não surgimento de novas substâncias para esse meio geram um pessimismo e estagnação que se impregnaram nas práticas psiquiátricas. De certa forma, isso gera um solo fértil para o ressurgimento de interesse na aplicação terapêuticas de psicodélicos contextualizada em saúde mental, cujo estudos clínicos modernos apontam uma possível melhora dos quadros clínicos de pacientes a partir de uma ou duas aplicações controladas dessas substâncias (Deckel et al., 2024).

Atualmente, vivencia-se um momento singular na história moderna dos psicodélicos: com o aval da ciência e do mercado, trata-se de um campo de pesquisa e prática profissional que tem crescido exponencialmente. O período em que vivemos tem sido chamado de “Renascença Psicodélica”, marcado pela redescoberta das potenciais utilizações dos psicodélicos; uma segunda onda de pesquisa e inovação com essas substâncias que, por décadas, desapareceram do radar da ciência como resultado da guerra às drogas e o proibicionismo (Payer et al., 2024).

Nesse processo histórico, observa-se uma mudança muito importante no paradigma psiquiátrico, que ao constatar o valor terapêutico de experiências controladas com psicodélicos, para de buscar a separação dos efeitos farmacológicos das experiências subjetivas com esses psicotrópicos, que se tornam o cerne das experiências psicodélicas. Nesse sentido, cabe discutir sobre as produções de conhecimento acerca do uso terapêutico de psicodélicos, um fenômeno que tem tido cada vez mais cobertura midiática e revalorização cultural, em que os psicodélicos passam de meras drogas para possíveis tratamentos alternativos (Payer et al., 2024).

### **3.1 As pesquisas recentes com psicodélicos e suas práticas e achados.**

É preciso refletir sobre a importância que o avanço das pesquisas e utilizações de psicodélicos podem representar para pessoas em sofrimento psíquico ao redor do mundo. Muitos casos de adoecimento psicológico, como ocorre com transtornos depressivos, são resistentes a tratamentos convencionais, e são especialmente essas pessoas que mais podem se beneficiar de terapias integradas à psicodélicos. Indivíduos com transtornos resistentes a tratamentos convencionais podem experimentar uma piora drástica de sintomas e obter diferentes comorbidades se não encontrarem terapias que funcionem (Ribeiro, 2023). Argumenta-se, então, como os psicodélicos podem estar prestes a mudar a vida de muitos que já não encontram esperança nos tratamentos psiquiátricos clássicos (Langlitz, 2022).

Em um estudo experimental realizado por Carhart-Harris et al. (2016), os autores apontam como a administração terapêutica de *psilocibina* pode ajudar a reduzir a persistência de sintomas depressivos,



ansiosos e obsessivos, assim como comportamentos de dependência (vícios), efeitos que perduram por meses após apenas duas exposições ao cogumelo. Esse experimento se aprofundou sobre a viabilidade do uso terapêutico da *psilocibina* em pessoas com transtornos depressivos resistentes a tratamento, sendo o critério de inclusão apenas pacientes que já haviam tentado ao menos duas vias alternativas de antidepressivos de classes diferentes. Ainda, destaca-se que os critérios de exclusão também foram sensíveis, descartando participantes com diagnósticos de transtornos psicóticos ou com membros da família imediata com a mesma condição, históricos de tentativas de suicídio, experiências de episódios maníacos e dependência atual em álcool e outras drogas. Esses critérios foram pensados para garantir a segurança e integridade dos pacientes e também dar um maior enfoque aos efeitos da *psilocibina* na condição depressiva, e os achados foram muito positivos (Carhart-Harris et al., 2016).

Logo após a seleção dos participantes, um processo psicoterapêutico preliminar começou com os candidatos do estudo para melhor prepará-los à experiência psicodélica. Mais sessões ocorreram após a administração do cogumelo, o que se mostrou crucial para o processo como um todo (Carhart-Harris et al., 2016). Pelo visto, esse modelo terapêutico aplicado em diferentes pesquisas tende a render excelentes resultados, em que ocorre uma seleção criteriosa de participantes, com o acompanhamento psicoterápico prévio e póstumo das experiências psicodélicas, que aconteciam em um ambiente terapêutico de clima positivo e previsivelmente controlado.

O mesmo resultado é relatado no trabalho de Swift et al. (2017), que reproduziu o mesmo modelo de tratamento, só que com pacientes terminais de câncer, cuja prevalência de sofrimento, angústia e transtornos psicológicos são bem alta. Não só os participantes tiveram uma remissão simples de sintomas depressivos ou ansiosos, como descreveram um imersivo e intenso processo com a *psilocibina*, forte o suficiente para gerar reconciliações e ressignificações com suas próprias mortalidades, uma compreensão alterada do papel desempenhado pelo câncer em suas vidas e até mesmo uma digestão afetiva das experiências dolorosas e limitantes causadas pelo adoecimento.

Os pacientes trouxeram interpretações espirituais/religiosas da experiência, que, para muitos, possibilitou uma reconexão com a vida ou o surgimento de sentimentos de esperança com seus respectivos tratamentos oncológicos. A terapia assistida com a psilocibina, e a inefável experiência com o cogumelo, conseguiram gerar mudanças não só neurofisiológicas, mas existenciais na vida dessas pessoas, algo que não ocorre com psicofármacos comuns (Swift et al, 2017).

Do mesmo modo, a metanálise realizada por Feulner et al. (2023) expõe como diferentes estudos empíricos com ketamina, LSD, MDMA e *psilocibina* apontam ótimos resultados nos tratamentos de transtornos de ansiedade, e também cita como intervenções psicoterapêuticas preparativas e integradoras fizeram parte dos estudos com resultados positivos. A maioria dos estudos selecionados mostrou uma redução significativa dos sintomas de ansiedade, assim como melhorias na autopercepção dos participantes e nas interações sociais. Em alguns casos, os efeitos terapêuticos duraram semanas, e em outros, meses.

Outro estudo que vale a pena mencionar é a revisão sistêmica de Cavarra et al. (2022), que buscou investigar os modelos psicoterápicos associados ao uso de psicodélicos em estudos clínicos. As práticas observadas, além de apresentarem como resultado a remissão ou mitigação de diversos sintomas psicopatológicos, podem gerar alterações positivas no bem-estar psicológico, abertura a novas experiências, aceitação emocional e crescimento pessoal. Contudo, o estudo aponta que os usos terapêuticos de psicodélicos não podem ser reduzidos a meros efeitos neurofisiológicos dessas substâncias, mas devem ser compreendidos também em relação ao processo terapêutico que envolve a experiência psicodélica — um processo que precisa ser definido com maior rigor, uma vez que muitos estudos não descrevem claramente os elementos psicoterápicos presentes nos ensaios clínicos. A postura do terapeuta, a estruturação das sessões e os objetivos terapêuticos variam amplamente, e isso pode afetar diretamente os resultados. Mas é importante mencionar como já existem adaptações para práticas com psicodélicos de terapias existentes, como as Terapias Cognitivo-Comportamental (TCC), Aceitação e Compromisso (ACT) e Psicodinâmica, assim como práticas *ad hoc* que surgiram nos últimos anos.

Também cabe citar o estudo de Mitchel et al., (2023), de fase 3, duplo-cego, randomizado e controlado por placebo, que investigou a eficácia e segurança da terapia assistida por MDMA no tratamento do transtorno de estresse pós-traumático (TEPT) severo. No estudo foram incluídos pacientes experienciando comorbidades comuns, como depressão, processos dissociativos, uso de substâncias, entre outros, e houveram três administrações da substância, além de algumas sessões psicoterápicas preparatórias e integradoras. O experimento mostrou que 67% dos participantes tratados com o MDMA não preencheram mais os critérios para diagnóstico de TEPT ao final do estudo, comparado a 32% no grupo placebo. Também houve uma melhora significativa na funcionalidade dos participantes e uma mitigação de outros sintomas de comorbidades. O estudo conclui que a terapia assistida por MDMA é altamente eficaz e segura para indivíduos com TEPT, inclusive aqueles com condições resistentes a tratamento. Os dados indicam que este tipo de terapia pode representar uma transformação no tratamento da TEPT.

Por último, existe o ensaio clínico de Falchi-Carvalho et al. (2024), que buscou investigar a eficácia e segurança do DMT vaporizado no tratamento de pacientes com depressão resistente a tratamento. Cada participante recebeu duas doses da substância em um único dia: uma dose inicial de 15 mg, seguida por uma dose de 60 mg. Até o sétimo dia após a administração, 83,33% dos pacientes responderam positivamente ao tratamento, com 66,67% alcançando remissão. O estudo sugere que o DMT vaporizado pode proporcionar efeitos antidepressivos rápidos e sustentados em pacientes resistentes a tratamento. A via de administração não invasiva e a ação de curta duração do DMT apresentam vantagens práticas para a reprodução do método e a acessibilidade ao tratamento.

Ressalta-se, então, a maneira como os pacientes, durante as preparações para as sessões psicodélicas, são instruídos a como se portar perante a experiência de alteração de consciência da droga, sendo esse um elemento muito importante que garante a eficácia do método dos estudos recentes supracitados. Segundo Barber & Aaronson (2022), os efeitos psicológicos do uso de psicodélicos, como a *psilocibina* e o MDMA, oferecem uma vasta gama de experiências fenomenológicas. Durante os testes

clínicos, os pacientes são encorajados, como a preparação do “Set” e “Setting” (Leary, 2005), a estabelecer certas atitudes, como foco nos pensamentos e processos internos, confiança nas pessoas aos redor e na efemeridade dos efeitos da droga, e ser aberto aos conteúdos e experiências que aparecem, sem resistência, independente do quão desafiador ou doloroso for aquilo que surgir da experiência. Idealmente, o paciente é preparado para não “lutar contra” os efeitos da droga. Vale ressaltar como essas práticas não são inéditas nas terapias psicodélicas, mas pautadas em conhecimentos já estabelecidos pelos primeiros autores/pesquisadores psicodélicos, como por exemplo o conhecimento que Timothy Leary discutiu em sua obra “*A experiência psicodélica*” (2005).

O papel de integração que surge após as sessões com a substância são descritos como “relaxantes de crenças”, uma vez que uma boa elaboração da experiência psicodélica permite o surgimento de um novo olhar sobre percepções e comportamentos tidos como disfuncionais e mal adaptados sobre si, os outros e o mundo. Os psicodélicos “relaxam” ou “enfraquecem as bases” dessas crenças, geralmente tão rigidamente enraizadas dentro do sujeito. Com uma integração psicoterapêutica bem executada, o paciente pode considerar e estipular novas percepções, pensamentos e formas de abordar o mundo. A partir disso, é possível construir novas crenças de uma forma mais profunda e significativa, e o indivíduo pode se sujeitar a mudanças radicais na forma que ele experiencia a realidade (Barber & Aaronson, 2022).

Existem muitos outros trabalhos científicos que comprovam a eficácia desses experimentos e estudos clínicos com psicodélicos associados à psicoterapia, mas os mecanismos por trás dessa eficácia são amplamente discutidos. Doss et al. (2021), por um lado, foca nos efeitos cognitivos e neurológicos da *psilocibina* no cérebro humano, sendo que seu estudo destacou, no tratamento de transtornos depressivos, efeitos como aumentos na flexibilidade cognitiva e melhora na conectividade neuronal de diferentes partes do cérebro, assim como mudanças no próprio balanço neuroquímico do sistema nervoso. Contudo, outros estudos, como já mencionado de Swift et al (2017), com pacientes de câncer, possuem um enfoque fenomenológico da experiência individual dos participantes com a *psilocibina*. Esse enfoque mais

qualitativo entende que os efeitos terapêuticos dos psicodélicos estão na experiência altamente subjetiva/espiritual/metafísica/religiosa geradas pelos psicodélicos, além do conflito inevitável que os participantes terão com suas questões principais durante a “viagem”.

Isso significa que a redução dos sintomas não é entendida puramente como alterações estruturais no sistema nervoso central, mas como uma reelaboração existencial derivada de estados muito especiais de consciência, em que se ressignificam muitos conteúdos internos, percepções e experiências. Estudos como este, contam com fenômenos como a “dissolução de ego”, o enfrentamento de memórias traumáticas e alterações perceptivas e emoções ampliadas, que podem suscitar numa reconexão profunda consigo mesmo e o mundo, uma sensação descrita pelos usuários como um pertencimento a algo maior do que si mesmos (Swift et al, 2017). Portanto, existem contrastes por trás da compreensão do que são, de fato, as terapias psicodélicas.

Tem-se, então, diversos autores que apresentam distintas perspectivas sobre a origem dos efeitos terapêuticos dessas substâncias, principalmente se seriam decorrentes dos estados especiais de consciência que elas induzem, dos efeitos diretos que exercem sobre a fisiologia do sistema nervoso, ou, ainda, de uma combinação entre essas duas dimensões. Este processo é justamente uma das discussões ainda em aberto sobre psicodélicos, mas que gera resultados diretos na concepção e distribuição dessas terapias.

### **3.2 Dilemas, conflitos e debates internos no meio psicodélico atual.**

Aldous Huxley, em seu romance “*Admirável Novo Mundo*” (1932), cria uma realidade futurista marcada pelas próprias expectativas do escritor sobre o futuro da humanidade. Na sociedade utópica descrita por Huxley, existe uma droga comumente usada por todos os cidadãos, enxergada como o psicotrópico perfeito: o *Soma*. O *Soma* é descrita como uma substância que proporciona bem-estar instantâneo, sem efeitos colaterais físicos aparentes ou vício, e dependendo da dose, ela pode suprimir qualquer desconforto emocional e sofrimento psíquico ou transportar o usuário para outra realidade,

como uma outra dimensão concretizada através de uma “viagem” ao interior de si. Ignorando o fato de que no livro o *Soma* é utilizado como uma potente ferramenta de controle social de um estado totalitário, é difícil não olhar as semelhanças dessa droga com os psicodélicos. Muitas das obras de Huxley possuem um teor quase “oraculista” de tentar imaginar um futuro distante e marcado por outras tecnologias, sistemas de pensamento e formas de subjetividade, e então, o *Soma* vira uma metáfora do autor sobre o que ele espera sobre o futuro da psicofarmacologia (Huxley, 1932).

De certa forma, o mercado do corporativismo psicodélico é marcado pela mesma expectativa de criar uma “droga maravilha”, que é capaz de tratar qualquer mal individual e reduzir qualquer sofrimento. Contudo, as pesquisas atuais têm revelado às empresas que desenvolver tratamentos psicodélicos é um processo bem mais complexo do que isso. Existem alguns elementos que dificultam a disseminação e vendas dessas terapias. O primeiro seria a própria praticidade do uso dessas substâncias, pois entende-se, com as noções já discutidas de “*Set*” e “*Setting*”, que não é qualquer uso de psicodélicos, sem lugar adequado ou preparação prévia, que será terapêutico ao usuário. Isso já dificulta um pouco a lógica de mercado aplicado aos psicofármacos clássicos, em que o paciente é capaz de administrar sua própria ingestão da droga, sem se preocupar muito com os efeitos imprevisíveis que podem surgir do uso e dependentes de intervenções profissionais esparsas e mais baratas (Barber & Aaronson, 2022).

A viabilidade financeira do uso terapêutico de psicodélicos é outro tópico importante, uma vez que os ensaios clínicos com essas substâncias demonstram todos os preparativos, recursos e intervenções profissionais que precisam ser organizados, além da simples administração da droga. Isso eleva substancialmente o preço das terapias psicodélicas, que precisam para funcionar, por exemplo, de espaços físicos e profissionais especializados cumprindo muitas horas de trabalho (pensando além das sessões prévias e pós-tumas ao consumo da substância, cujo efeitos podem durar de 6 a 12 horas, e são acompanhadas por profissionais). Por isso é importante salientar como esse processo se torna um dilema

principalmente devido às lógicas de mercado que acompanham a privatização dessas substâncias e suas práticas terapêuticas (Barber & Aaronson, 2022).

Os investidores e as corporações psicodélicas levam em conta o fato que, com tantos custos, as terapias psicodélicas se tornam menos acessíveis e as margens de lucratividade diminuem. Agora, como contornar esse problema? Pode-se dizer que alguns desses meios privados estão desenvolvendo formas de baratear e descomplicar esses tratamentos, deixando-os menos dependentes de intervenções profissionais constantes, facilitando a auto administração e diminuindo os requisitos prévios para garantir um uso seguro (Langlitz, 2022).

Algumas empresas farmacêuticas e organizações científicas têm almejado, nos últimos anos, a criação de psicodélicos com menos efeitos alucinatórios e outras alterações perceptivas, o que supostamente facilitaria o consumo individual dessas substâncias. Os pesquisadores que estão desenvolvendo essas novas versões de psicodélicos clássicos entendem que o papel da alteração de consciência que acompanha o uso de psicodélicos é como um tipo de efeito colateral, e o que importa mesmo são as ações neurológicas dessas drogas no organismo. Com tempos de ação menores e efeitos menos intensos, essas organizações querem excluir a parte psicoterapêutica dos tratamentos psicodélicos, o que em si diminuiria a barreira financeira por trás da distribuição dessas substâncias (Langlitz, 2022).

A ideia de excluir os processos especiais de consciência gerados pela ingestão dos psicodélicos - cuja função, há milênios, é justamente gerar esse efeito na mente humana, vai na contramão daquilo que os primeiros autores, vários pesquisadores modernos e os usos tradicionais de povos originários entendem como o papel principal dessas substâncias (Langlitz, 2022).

Leary (2005), por exemplo, defende que é o contato com realidades radicalmente diferentes e alterações perceptivas e subjetivas que sustentam os benefícios do uso de psicodélicos, cujo uso pode gerar experiências marcantes devido aos processos alterados de consciência envolvidos. Por isso, revela-se simplória a noção de que psicodélicos funcionam no tratamento de transtornos e sofrimento psíquico apenas por aumentar a neuroplasticidade do cérebro. Tal concepção contraria a perspectiva

fenomenológica, segundo a qual é a experiência psicodélica — abstrata, delirante, altamente individual e, por vezes, de natureza mística — que promove ressignificações e transformações internas naqueles que fazem uso adequado dessas substâncias. Afinal de contas, são as experiências provenientes de estados muito especiais de consciência, em que o ego é temporariamente dissolvido ou minimizado, que fazem os problemas e questões individuais se tornarem menos salientes e debilitantes quando comparado com a infinitude do universo. É esse contato inefável com o infinito, algo muito maior do que o “eu”, que pode transformar não só a autoconcepção do indivíduo, mas a humanidade como um todo (Langlitz, 2022).

Outra prática similar é a noção de microdose, que vem se tornando cada vez mais predominante no mercado de psicodélicos. A administração de doses minúsculas, com efeitos alucinógenos e alterações perceptivas quase nulas, permite ainda mais a distribuição prática de psicodélicos, que nesse estado, não necessitam de acompanhamento profissional, triagens, preparações ou até mesmo muitas cautelas. Novamente, esse modelo de consumo deriva da noção de que o principal benefício dos psicodélicos são os efeitos neurofisiológicos a longo prazo (Barber & Aaronson, 2022).

No entanto, é também discutido o funcionamento e a eficácia dos tratamentos com microdoses psicodélicas, uma vez que autores debatem a necessidade da existência desse tratamento. Mas, as microdoses seriam necessárias se os tratamentos originais com sessões de psicoterapia fossem financeiramente mais viáveis e acessíveis? Ademais, pesquisas com microdose costumam obter resultados positivos, mas alguns especialistas apontam como, na seleção dos participantes, pode ser criado um viés de expectativa que influenciará o que será observado pelos indivíduos, algo como um efeito placebo. Mais além, sem o envolvimento de psicoterapia, questiona-se se haverá alguma mudança individual significativa com as microdoses, uma vez que não há nenhum processo elaborativo ou ressignificativo envolvido nesse modelo de tratamento (Barber & Aaronson, 2022).

Em um mundo diferente, em que as pesquisas e as inovações psicodélicas não estivessem divididas entre a burocracia governamental, algumas empresas e *startups*, talvez seria mais fácil de se conceber e aplicar tratamentos psicodélicos com psicoterapia. Seria possível, por exemplo, imaginar



como um sistema de saúde público poderia integrar práticas psicodélicas em sua estrutura de funcionamento, ou como poderiam ser criados planos de saúde que cobrissem terapias psicodélicas, como já ocorre com os tratamentos envolvendo *ketamina* (Barber & Aaronson, 2022). Ambos exercícios imaginativos deixariam esses tratamentos muito mais acessíveis ao público, mas a realidade atual vai na contramão disso. Conforme o tempo passa, mais se observa como as práticas terapêuticas com psicodélicos se tornam pertencentes exclusivamente ao âmbito privado, o que pode deixar os tratamentos mais inacessíveis, elitistas e distantes das práticas tradicionais ritualísticas com psicodélicos.

Ainda se trata de uma questão em aberto como se dará a distribuição das terapias e práticas psicodélicas recentes. Embora haja pouco consenso, já é possível observar os diversos problemas decorrentes da privatização dessas práticas. Ao reproduzir lógicas de lucratividade através de consumo continuado (como é o caso das microdoses) ou a diluição dos efeitos de alteração de consciência (para deixar a experiência de consumo menos intensa e dependente de apoio profissional), cria-se semelhanças ao paradigma comercial e psiquiátrico dos psicofármacos já existentes, em que o importante não é a cura através do tratamento em si, mas o lucro gerado em torno da remissão de sintomas e do consumo contínuo da substância psicotrópica em questão, que se torna um produto (Oliveira, Cavalcanti & Sóstenes, 2024).

Talvez os psicodélicos, enquanto parte fundamental do passado e presente de práticas ritualísticas e do futuro dos tratamentos terapêuticos, não devam ser pautados ou comercializados pensando apenas no lucro, mas sim na revolução que isso pode gerar na própria noção de adoecimento-tratamento-cura em saúde mental e no desenvolvimento individual e coletivo dos seres humanos, algo muito defendido por Timothy Leary (Conners, 2010) e Aldous Huxley (Huxley, 1954). Mas, para que alcancem todo o seu potencial promissor, é necessário buscar compreender os psicodélicos além de simples produtos farmacêuticos, de uma maneira mais respeitosa e integral, como os povos originários e indígenas os enxergam, como descrito em “*A Erva do Diabo*” (Castañeda, 1968), como plantas de poder, verdadeiros presentes da natureza.

### 3.3 O que diriam os antigos autores psicodélicos?

Quando se considera o surgimento, nas últimas décadas, de empresas, corporações e nichos de mercado voltados para os psicodélicos, juntamente com o crescente interesse no meio científico, torna-se evidente que estamos diante de um cenário radicalmente distinto daquele vivido pelos primeiros pensadores psicodélicos. Pode-se afirmar que, além da emergência de métodos legítimos de pesquisa e desenvolvimento, com a participação de investidores e consumidores, também ocorre um 'relaxamento' na perseguição que órgãos governamentais impunham aos usuários e estudiosos de psicodélicos (Barber & Aaronson, 2022). Com isso, pode-se imaginar o que alguns dos intelectuais citados, como Timothy Leary e Aldous Huxley, diriam sobre o contexto atual e os dilemas vivenciados nele.

Pensando especificamente na biografia de Leary, marcada pelo proibicionismo, contracultura e sabotagem estatal, observa-se como o cenário atual de psicodélicos é quase o oposto do de sua época. Se os cientistas psicodélicos modernos ainda são perseguidos pelo FBI e a CIA, é outro tópico, mas Leary, que sempre foi um genial marketeiro e empreendedor, aproveitaria a onda do corporativismo psicodélico para amplamente disseminar as práticas com essas substâncias. Vale pensar, por exemplo, em toda a cobertura midiática, slogans e parceiros de negócios/investidores que o intelectual agregou no decorrer de sua vida (Conners, 2010).

No entanto, suas opiniões a respeito de como devem ser usados os psicodélicos, como as ideias já discutida de “misticismo aplicável”, “jogos de papéis” e quebras com o enrijecimento identitário do ego, vão contra alguns modelos de pesquisa e desenvolvimento atuais de psicodélicos. Também seria um “sacrilégio” sugerir a ideia de psicodélicos não alucinógenos para Leary, que defendeu como algo

importante da experiência psicodélica a transcendência do ego, por meio da libertação das funções ordinárias e os padrões de funcionamento comuns da mente, via estados de consciência especiais e altamente alterados (Leary, 1968).

Pode-se afirmar que a noção de microdose também destoa muito do pensamento de Leary, que entendeu as experiências psicodélicas como eventos necessariamente intensos e dependentes de alterações significativas no funcionamento psíquico, processos estes, que devem ocorrer de forma pontual e imbuídos de significados, quase como rituais. Talvez Leary não iria se opor às microdoses, mas é perceptível como esse tipo de consumo de psicodélicos, pautado no uso contínuo e sem muitos efeitos de alteração de consciência, não são muito parecidos com sua concepção do uso desses psicotrópicos (Leary, 1968).

Agora, sobre a distribuição das práticas terapêuticas com psicodélicos, Leary e Huxley teriam posturas diferentes sobre como instrumentalizar o meio privado para tal. Leary, durante sua época da revolução psicodélica dos anos 60, pensava que todo ser humano deveria ter acesso às experiências psicodélicas. Isso se reflete nos seus experimentos pessoais com essas drogas no campus de Harvard, manicômios e prisões, além claro, do papel empregado pelos psicodélicos nos movimentos sociais e contraculturas protagonizados por Leary (Connors, 2010). A partir disso, o intelectual talvez reproduzisse as lógicas de suas comunas *hippies*, criando locais preparados, próximos à natureza, abertos e acolhedores, em que poderia ser realizado o uso seguro e acompanhado de psicodélicos (Adelman, 2001).

Vale mencionar que Leary entendia como imprescindível, nas sessões com psicodélicos, a presença de figuras que atuam como guias ou cuidadores, mas em sua obra *“A Experiência Psicodélica”* (2005), ele demonstra que essas pessoas não precisam necessariamente ser profissionais especializados em saúde mental (apesar dele mesmo ser um) para atuar nesse papel. Para Leary, o importante seria a experiência individual da pessoa com os psicodélicos, sendo o ofício da pessoa, apesar de não irrelevante, algo que fica em segundo plano. Isso significa que práticas responsáveis com psicodélicos não precisam ser necessariamente em ambientes hospitalares ou clínicos, apenas com profissionais especializados em

saúde mental e em ambientes controlados ao extremo, como muitos estudos recentes têm feito (Cavarra et al., 2022).

Essa lógica já amenizaria um dos problemas atuais enfrentados pelas empresas e profissionais desenvolvedores de tratamentos psicodélicos, em que se representa um problema financeiro imaginar os locais de aplicação e a mão de obra especializada envolvida para que seja possível reduzir as chances de possíveis complicações (Barber & Aaronson, 2022). Leary (2005) defende a importância de sessões semi-psicoterapêuticas de preparação e integração da experiência psicodélica, sendo ele mesmo, enquanto psicólogo clínico, atuante nesse processo em seus próprios experimentos. Entretanto, ao relaxar os requisitos do ambiente de aplicação e dos profissionais envolvidos no acompanhamento das sessões psicodélicas, é possível que a viabilidade financeira e de execução dos métodos aumentem, dessa forma, disseminando mais amplamente o acesso aos tratamentos psicodélicos.

De igual modo, Huxley (1954), apesar de defender o direito de escolha universal à expansão de consciência, reconheceu que esse não é um processo aplicável ou agradável a todos. Não é qualquer pessoa que vai reconhecer algo de valor pessoal da experiência psicodélica. O acesso aos métodos de expansão de consciência, porém, deveriam ser acessíveis a todos que os desejam, tal qual o “*Soma*” em “*Admirável mundo novo*” (1932). Assim, permitir que essas vias para a expansão de consciência pertençam exclusivamente à empresas ou (para Huxley, pior ainda) estados totalitários é o que pode gerar os problemas. No caso dos tempos atuais, é possível que as práticas com psicodélicos só se tornem acessíveis às populações que conseguem custear os todos os processos envolvidos no tratamento, o que transforma esse acesso aos psicodélicos um tanto quanto elitista (Barber & Aaronson, 2022).

Algo que Huxley e Leary defenderiam em comum é o acesso livre aos psicodélicos que a sociedade deveria ter, o que é dificultado, sob uma ótica legal e burocrática, se os únicos capazes de controlar a administração dessas substâncias são órgãos privados que visam lucrar com o processo terapêutico. Desse modo, Huxley encontraria problemas, talvez, no fato de que, desde as primeiras ilegalizações dos psicodélicos, no final da década de 60, pouco foi feito para regularizar ou permitir livre

acesso aos psicodélicos. O autor defenderia o direito individual irrestrito à experimentação e expansão de consciência (Huxley, 1954), que para ocorrer, deve envolver reformas legislativas sobre o porte e consumo dessas substâncias, que na maioria dos países desenvolvidos, continuam ilegais ou irregulares (Herkenham, 2023).

É possível argumentar que tanto Huxley (1954) quanto Leary (1968) ficariam entusiasmados com os avanços já existentes no meio psicodélico, mas existiriam ressalvas sobre a privatização desse meio enquanto única forma legítima de viver experiências psicodélicas. Por isso, é importante, ao visar o futuro do uso desses psicotrópicos, refletir sobre as noções e percepções passadas dessas substâncias. Apresentou-se aqui muitas contribuições da revolução psicodélica e dos usos ritualísticos tradicionais de psicodélicos que podem (e devem) ser integradas às práticas atuais, pensando em meios de, respectivamente, se apropriar de conhecimentos já existentes de cientistas e pensadores dos século passado, e honrar as práticas de povos originários com psicodélicos sem cometer nenhum tipo de apropriação cultural indevida.

Por fim, ao articular o que hoje se conhece com o passado — tanto o mais antigo quanto o mais recente —, torna-se possível elaborar uma reflexão crítica sobre os papéis que os psicodélicos podem vir a desempenhar no futuro dos tratamentos em saúde mental, bem como no desenvolvimento da humanidade como um todo.

## Considerações Finais

O uso de psicodélicos, ao longo da história ocidental, passou por uma impressionante evolução simbólica e funcional. De instrumentos sagrados em rituais de cura e conexão espiritual de sociedades indígenas e povos originários, foram transformados em substâncias marginalizadas, ilegais e patologizadas pelo discurso médico e jurídico, após a falha da Revolução Psicodélica dos anos 60 e 70, que tentou ressignificar o papel social exercido pelos psicodélicos no século XX. Hoje, no entanto, essas mesmas substâncias retornam ao cenário científico e social sob uma nova roupagem: a de potenciais aliados terapêuticos no enfrentamento de transtornos mentais e sofrimento psíquico. Essa mudança não é apenas técnica ou científica, mas profundamente simbólica, pois redefine a forma como compreendemos a mente, a saúde, o sofrimento e a própria subjetividade (Schneider & Antunes, 2010; Leary, 2005).

Os primeiros autores psicodélicos, como T. Leary e Aldous Huxley, muito contribuíram historicamente e ideologicamente para o surgimento do fértil período da Renascença Psicodélica. As obras de Huxley, extremamente influentes, pavimentaram o caminho para que outros intelectuais, como Leary e Castañeda, também produzissem conhecimentos e reflexões acerca de psicodélicos. Seus trabalhos foram inéditos no sentido em que defendiam posicionamentos muito a frente de seu tempo, como a noção de que o self possui um instinto inato de transcender-se, em que a consciência humana necessariamente depende de processos que culminam em sua expansão, sendo a experiência psicodélica um possível catalisador potente desse processo. O autor defendia a utilidade da via psicodélica de expansão de consciência enquanto algo que poderia transformar profundamente o indivíduo e a sociedade, que através da “viagem” psicodélica, poderia encontrar verdades sobre si mesmo e a própria existência, justamente numa época em que a humanidade está atravessada por tantas falsas verdades e ideologias (Huxley, 1954).

Timothy Leary, por sua vez, foi um dos primeiros pensadores a conceituar o funcionamento dos psicodélicos no desenvolvimento individual, algo referenciado pelo intelectual como um processo de morte e renascimento. Por meio de estados bem alterados e especiais de consciência, é possível que o indivíduo reavalie muitas questões sobre sua vida. Através da experiência psicodélica, ele percebe e ressignifica as camadas identitárias do self, cuja rigidez, uma vez diluída, permite a compreensão da natureza nada fixa e determinada da condição humana, permitindo o abandono de antigos repertórios e a criação de novos, mais ajustados à condição e ao desejo do indivíduo (Leary, 1968).

Carlos Castañeda, por sua vez, traz atenção à parceria entre psicodélicos (“plantas de poder”) e povos originários da América. Conhecer os rituais com essas substâncias traz profundidade à temática do uso de psicodélicos, mais especificamente da forma que eles são instrumentalizados. A troca simbiótica entre povos originários e rituais psicodélicos traz luz à dimensão espiritual envolvida na experiência psicodélica, um aspecto do uso que aparece tanto na revolução psicodélica da década de 60 (Leary, 2005) quanto nas pesquisas atuais (Swift et al, 2017). Quando se trata do uso de “plantas de poder”, Castañeda aponta a importância do uso apropriado e respeitoso dessas substâncias, que devem ser tratadas como os potentes guias e professores enxergados pelos povos originários (Castañeda, 1968).

No presente, vivemos um momento de reencantamento da ciência psicodélica, dominada pelo meio corporativo, fenômeno conhecido como a “Renascença Psicodélica” (Barber & Aaronson, 2022). Entretanto, essa nova fase não está isenta de tensões: ao mesmo tempo em que se reconhecem os potenciais terapêuticos dessas substâncias, corre-se o risco de esvaziá-las de seus sentidos ancestrais, ritualísticos e espirituais, transformando-as em meros instrumentos da lógica biomédica do mercado. As terapias psicodélicas, assim, surgem num ponto de inflexão, que pode tanto reaproximar a psicologia de práticas integrais e alternativas de cuidado, quanto correr o risco de reforçar os mesmos paradigmas de medicalização da vida que dominam o campo da saúde mental há décadas.

Diante desse cenário, a Psicologia é convidada a se posicionar criticamente sobre as terapias psicodélicas aplicadas em saúde mental, uma vez que a psicoterapia se prova um elemento indispensável

no processo de significação, preparação e integração de experiências psicodélicas. Os profissionais da área precisarão revisitar não apenas seus referenciais teóricos, mas também suas práticas, éticas e concepções sobre as maneiras de abordar e tratar o sofrimento humano. Como incorporar, por exemplo, as experiências psicodélicas altamente subjetivas, por vezes de natureza mística, transcendental ou ritualística em um *setting* terapêutico tradicional? Como respeitar e empregar os saberes indígenas e populares que há séculos utilizam essas substâncias de maneira efetiva e cultural? O futuro das terapias psicodélicas exige da Psicologia uma abertura epistemológica, mas também um compromisso ético com a pluralidade de saberes e formas de existir, sentir e curar.

Os psicólogos e outros profissionais de saúde mental ficam numa posição privilegiada (apesar de frágil e sujeita a muitas mudanças) dentro do possível surgimento de um novo paradigma de cuidado. Mais do que adaptar-se a uma nova onda terapêutica, a Psicologia tem a chance de resgatar e revalorizar dimensões que lhe são fundantes, como o simbólico, o afetivo, o existencial e o espiritual e místico, que muitas vezes foram marginalizadas em prol de conhecimentos dos meios biomédicos, neurocientíficos e psiquiátricos. A Psicologia pode construir, junto com o futuro dos psicodélicos, um novo olhar sobre o cuidado: mais experiencial, aberto aos “mistérios” e às complexidades existenciais, cósmicas e metafísicas da mente humana, que pode se desdobrar, reinventar e reconstruir a partir de experiências de expansão e alteração de consciência. Por fim, concorda-se aqui com Huxley (1932, p. 50) que: “[...] o homem que torna a entrar pela “porta na muralha” nunca será exatamente igual àquele que por ela saiu. Será mais sábio, mas menos presunçoso; mais feliz, mas menos autocomplacente; mais humilde no reconhecimento de sua ignorância, mas também mais bem equipado para compreender a relação entre as palavras e as coisas, entre o raciocínio sistemático e o Mistério insondável que, sempre em vão, ele tenta compreender”.



### Referências e anexos

- Adelman, M. (2001). O reencantamento do político: Interpretações da contracultura. *Revista de Sociologia e Política*, (16), 143–147. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782001000100010>
- Anderson, E. F. (1996). *Peyote: The divine cactus*. University of Arizona Press.
- Barber, G. S., & Aaronson, S. T. (2022). The emerging field of psychedelic psychotherapy. *Current Psychiatry Reports*, 24(10), 583–590. <https://doi.org/10.1007/s11920-022-01363-y>
- Carhart-Harris, R. L., Bolstridge, M., Rucker, J., Day, C. M. J., Erritzoe, D., Kaelen, M., Bloomfield, M., Rickard, J. A., Forbes, B., Feilding, A., Taylor, D., Pilling, S., Curran, V. H., & Nutt, D. J. (2016). Psilocybin with psychological support for treatment-resistant depression: An open-label feasibility study. *The Lancet Psychiatry*, 3(7), 619–627. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(16\)30065-7](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(16)30065-7)
- Carneiro, H. (2004). As plantas sagradas na história da América. *Varia Historia*, 20(32), 102–119.
- Carneiro, H. (2021, setembro). Os psicodélicos ou enteógenos. *Revista da Plataforma Brasileira de Política de Drogas*.
- Castaneda, C. (1968). *A erva do diabo: As lições de Dom Juan* (3ª ed.). Record.
- Cavarra, M., Falzone, A., Ramaekers, J. G., Kuypers, K. P. C., & Mento, C. (2022). Psychedelic-assisted psychotherapy—A systematic review of associated psychological interventions. *Frontiers in Psychology*, 13, Article 887255. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.887255>

Connors, P. (2010). *White hand society: The psychedelic partnership of Timothy Leary & Allen Ginsberg*. City Lights Books.

Dalgarrondo, P. (2019). *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais* (3ª ed.). Artmed.

Deckel, G. M., Lepow, L. A., & Guss, J. (2024). “Psychedelic Assisted Therapy” Must Not Be Retired. *The American Journal of Psychiatry*, 181(1), 77–78. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.20230667>

Doss, M. K., Považan, M., Rosenberg, M. D., Sepeda, N. D., Davis, A. K., Finan, P. H., Smith, G. S., Pekar, J. J., Barker, P. B., Griffiths, R. R., & Barrett, F. S. (2021). Psilocybin therapy increases cognitive and neural flexibility in patients with major depressive disorder. *Translational Psychiatry*, 11, Article 574. <https://doi.org/10.1038/s41398-021-01643-4>

Duarte, E. S., Farias, V. G., & Oliveira, N. A. (2017). O método hermenêutico e a pesquisa na área das ciências humanas. *Salão do Conhecimento*, 3(3).

Feulner, L., Sermchaiwong, T., Rodland, N., & Galarneau, D. (2023). Efficacy and safety of psychedelics in treating anxiety disorders. *Ochsner Journal*, 23(4), 315–328. <https://doi.org/10.31486/toj.23.0076>

Falchi-Carvalho, M., Barros, H., Bolcont, R., Laborde, S., Wießner, I., Ruschi, B., & Silva, S., et al. (2024). The antidepressant effects of vaporized N,N-Dimethyltryptamine: an open-label pilot trial in treatment-resistant depression. *Psychedelic Medicine*, 3, 48–52. <https://doi.org/10.1089/psymed.2024.0002>

Filho, A. J. A. (2016). A pesquisa histórica: Teoria, metodologia e historiografia. *História da Enfermagem - Revista Eletrônica*, 7(2), 381–382. Recuperado de <https://aben.emnuvens.com.br/here/article/view/338>

Gartz, J. (2005). *Magic mushrooms around the world*. [Editora não informada].

Herkenham, K. (2023). A regulatory framework review of Schedule I psychedelics in the United States.

*Journal of the American College of Clinical Pharmacy*, 6(10), 1117–1124.

<https://doi.org/10.1002/jac5.1841>

Huxley, A. (1932). *Admirável novo mundo* (Trad. João Guilherme Linke). Globo Livros. (Publicação original em 1932)

Kirsch, I., Deacon, B. J., Huedo-Medina, T. B., Scoboria, A., Moore, T. J., & Johnson, B. T. (2008).

Initial severity and antidepressant benefits: A meta-analysis of data submitted to the Food and Drug

Administration. *PLoS Medicine*, 5(2), e45. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0050045>

Labate, B. C. (2004). *Reinvenção do uso da Ayahuasca*. Mercado das Letras.

Langlitz, N. (2022). Psychedelic innovations and the crisis of psychopharmacology. *BioSocieties*, 19(2),

1–22. <https://doi.org/10.1057/s41292-022-00294-4>

Lardas, J. (2010). *White hand society: The psychedelic partnership of Timothy Leary & Allen Ginsberg*.

City Lights Publishers.

Leary, T. (1968). *High priest*. New American Library.

Leary, T. (2005). *A experiência psicodélica: Manual de psiconautas*. Cultrix.

Lima, T. C. S. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: A

pesquisa bibliográfica. *Revista Katálisis*, 10(esp.), 37–45.

Lima, T. Z. de A. (2021). *Multiculturalidades no uso de cogumelos psicodélicos e a proibição das drogas*

(Tese de doutorado). Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências

Humanas.

Machado, A. V. (2018). *O uso de fluoxetina e fatores associados: Estudo populacional* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da UnB.

<https://repositorio.unb.br/handle/10482/33706>

Matos, M. de A. (2022). Entre sucuris e queixadas: Transformações nos mitos pano de origem da ayahuasca. *Revista de Antropologia*, 65(1), e192783. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192783>

Mitchell, J. M., Bogenschutz, M., Lilienstein, A., Harrison, C., Kleiman, S., Parker-Guilbert, K., ... & Doblin, R. (2023). MDMA-assisted therapy for severe PTSD: A randomized, double-blind, placebo-controlled phase 3 study. *Focus*, 21(3), 315–328. <https://doi.org/10.1176/appi.focus.23021011>

Nichols, D. E., & Walter, H. (2021). The history of psychedelics in psychiatry. *Pharmacopsychiatry*, 54(4), 151–166.

Oliveira, J., Cavalcanti, F., & Sóstenes, E. (2024). Medicalização da subjetividade e fetichismo psicofármaco: uma análise dos fundamentos. *Saúde e Sociedade*, 33, e220833. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902024220833pt>

Passos, E. H., & Souza, T. P. (2011). Redução de danos e saúde pública: Construções alternativas à política global de "guerra às drogas". *Psicologia & Sociedade*, 23(1), 154–162. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822011000100017>

Payer, D., Klaire, S., Morisano, D., Bartram, M., Williams, M. T., & Rush, B. (2024). Navigating the “psychedelic renaissance”: From research to reality. *International Journal of Mental Health and Addiction*. <https://doi.org/10.1007/s11469-024-01288-y>

RYBKA, L. N., Nascimento, J. L. do, & Guzzo, R. S. L. (2018). Os mortos e feridos na “guerra às drogas”: Uma crítica ao paradigma proibicionista. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 35(1), 99–109. <https://doi.org/10.1590/1982-02752018000100010>

Ribeiro, J. C. R. (2023). *Tratamento medicamentoso da depressão maior refratária* [Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Minas Gerais]. Repositório Institucional da UFMG.

<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/56325>

Schneider, D. R., & Antunes, L. (2010). A função imaginária no uso de substâncias psicoativas: Contribuições de Jean-Paul Sartre. *Revista do Nufen*, 2(1), 1–[página final].

Sirius, R., Joy, D., & Leary, T. (2004). *Counterculture through the ages: From Abraham to acid house*. Villard.

Soares, B. A. (2021). O renascimento dos psicodélicos como potenciais agentes psicoterapêuticos: Trajetória, avanços recentes e perspectivas. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, 23(2), 215–241.

<https://doi.org/ID:biblio-1353846>

Swift, T. C., Belser, A. B., Agin-Liebes, G., Devenot, N., Terrana, S., Friedman, H. L., Guss, J., Bossis, A. P., & Ross, S. (2017). Cancer at the dinner table: Experiences of psilocybin-assisted psychotherapy for the treatment of cancer-related distress. *Journal of Humanistic Psychology*, 57(5), 488–519.

<https://doi.org/10.1177/0022167817715966>

Xavier, M. (2006). O conceito de religiosidade em C. G. Jung. *Psico*, 37(2).

Youvan, D. C. (2024). *Infiltration and instigation: Analyzing the FBI and CIA's role in anti-war and civil rights movements of the 1960s–1970s*.