

O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos

Edward MacRae

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

MACRAE, E. O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos. In: NERY FILHO, A., *et al.* orgs. *Toxicomanias: incidências clínicas e socioantropológicas*. Salvador: EDUFBA; Salvador: CETAD, 2009, pp. 21-36. Drogas: clínica e cultura collection. ISBN 978-85-232-0882-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

PARTE I
Incidências Socioantropológicas

O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como um exemplo de redução de danos

*Edward MacRae*¹

A abordagem de redução de danos pressupõe um entendimento mais complexo da questão das drogas que transcenda o reducionismo, que considera o efeito dessas substâncias como determinado, preponderantemente, por processos de natureza farmacológica, uma vez que as atividades de agentes redutores de danos visam, primariamente, a alteração dos contextos socioculturais e físicos em que se dá o uso, buscando, assim, evitar os efeitos indesejados, tanto em nível pessoal quanto social. Portanto, torna-se importante atentar para o trabalho de autores que, evitando grandes generalizações, têm trabalhado sobre o tema das substâncias psicoativas, a partir do princípio de que o entendimento dos efeitos dessas substâncias requer não somente um conhecimento de sua atuação no organismo como, também, da psicologia de determinado usuário e do contexto sociocultural em que se dá o uso.

Pesquisadores como o sociólogo Howard Becker, o psiquiatra Norman Zinberg e o psicólogo Jean-Paul Grund, entre outros, têm apontado para a necessidade de se levar em conta o saber detido pelo grupo de usuários (a chamada “cultura da droga”), incluindo aspectos como os valores, as regras de conduta e os rituais sociais que regem diferentes modalidades de uso, as-

sim como a estrutura de vida do usuário e o grau de disponibilidade das substâncias.

Escrevendo, no início da década de 1960, e concentrando-se em usuários de maconha, Becker mostrou como esses usuários devem aprender a usar a sua droga corretamente para obter os efeitos desejados. Esse aprendizado cobre os métodos de aquisição do produto, as maneiras de consumi-lo, o reconhecimento dos seus efeitos e as maneiras de justificar, para si mesmo e para membros da sociedade envolvente, seu engajamento nessa prática, ilícita e estigmatizada. Becker deixa de considerar como intrinsecamente nefasta a “cultura da droga” e argumenta que o efeito do uso de psicoativos vai, portanto, depender do grau de engajamento do usuário em uma rede em que esse saber possa se desenvolver e circular. (BECKER, 1977, p. 181-204; s/d, p. 41-78; 1953).

Nas duas décadas seguintes, Zinberg (1984), estudando o uso de diversas drogas ilícitas, chamou a atenção para a necessidade de se diferenciar entre “uso controlado” e “uso compulsivo”. O primeiro, que, até então, tinha até a sua própria existência pouco reconhecida, teria baixos custos sociais, enquanto o segundo, disfuncional e intenso, teria efeito contrário. O que distinguiria esses dois tipos de uso é que o primeiro seria regido por regras, valores e padrões de comportamento veiculados tanto pela cultura hegemônica quanto pelas subculturas desenvolvidas por diferentes grupos de usuários. Esses controles sociais, fossem eles formais ou informais, funcionariam de quatro maneiras:

“ definindo o que é uso aceitável e condenando os que fogem a esse padrão;

“ limitando o uso a meios físicos e sociais que propiciem experiências positivas e seguras;

“ identificando efeitos potencialmente negativos. Os padrões de comportamento ditam precauções a serem tomadas antes, durante e depois do uso;

“ distinguindo os diferentes tipos de uso das substâncias, respaldando as obrigações e relações que os usuários mantêm em esferas não diretamente associadas aos psicoativos. (ZINBERG, 1984, p. 17).

Além dos valores e regras de conduta, chamados por Zinberg de “sanções sociais”, haveria, também, a observância de “rituais sociais”: os padrões de comportamento prescritos em relação a aspectos do uso “controlado” de substâncias psicoativas, como os métodos de aquisição e uso, a seleção do meio físico e social do seu consumo, as atividades empreendidas sob seu efeito e as maneiras de evitar conseqüências prejudiciais. (1984, p. 5).

Na década de 1990, essas idéias foram retomadas, na Holanda, por Grund (1993), em um estudo sobre comportamentos de risco para Aids, entre usuários de drogas injetáveis. Nesse trabalho, ele foi levado a fazer acréscimos ao esquema proposto por Zinberg (1984), que deixara de explicar porque alguns usuários adotavam padrões de uso controlado enquanto outros não. Segundo Grund, torna-se necessário atentar para dois outros fatores: o grau de disponibilidade da droga e a estrutura de vida do usuário.

Em suas pesquisas, ele observou que certos usuários de heroína e cocaína que eram, também, traficantes bem sucedidos, tinham muito menos problemas relacionados ao uso de drogas e eram mais capazes de regular o seu uso – embora, geralmente, usassem maior quantidade de drogas – por estarem em uma situação de abastecimento abundante dessas substâncias. Isso evitaria que ficassem completamente fixados em obtê-la e permitia a formação e a manutenção de rituais e regras de conduta.

Esses, por seu lado, reforçavam a estrutura de vida necessária para manter as atividades de traficante que geravam os recursos necessários para assegurar a disponibilidade da droga.

Segundo Grund, a estrutura de vida, a disponibilidade da droga e as normas, regras de conduta e rituais sociais são fatores interativos, em um processo circular, internamente coerente e no qual esses elementos são, eles mesmos, modulados (modificados, corrigidos, reforçados, etc.) pelos resultados. É um circuito retroalimentado (*feedback circuit*) que determina a força dos processos de auto-regulamentação, controlando o uso de substâncias psicoativas. (1993, p. 300-1).

Desse ponto de vista, é interessante pensar no “uso controlado” de enteógenos que ainda pode ser encontrado entre diversos povos, especialmente, na América indígena. Nesses casos, a observância de prescrições e rituais tradicionais parece proporcionar exemplos paradigmáticos das teorias de Becker, Zinberg e Grund. Entre essas populações, apesar de todos os ataques sofridos nos últimos cinco séculos, sobrevivem, ainda, ricos mananciais de saber fitoterápico preservado tanto pelos xamãs que vivem em sociedades tribais quanto pelos curandeiros de cultura mestiça vivendo, muitas, vezes em regiões urbanas. Confirmando a importância de seus conhecimentos, observa-se, hoje, o interesse de grandes indústrias farmacêuticas por seus segredos e o desenvolvimento de numerosos remédios baseados em preparados de origem indígena.

Neste século, surgiram, no Brasil, algumas novas religiões, como o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal que, apesar de se desenvolverem em contextos urbanos ou semi-urbanos, conservam, em maior ou menor grau, os saberes xamânicos sobre os usos de diversas variedades botânicas. Adaptando-se a novas condições sociais, culturais e ecológicas, distanciam-se, muitas vezes, de suas origens curandeirísticas, vol-

tando-se mais para o desenvolvimento do autoconhecimento e o enfrentamento das grandes questões existenciais da vida, da morte e do sofrimento, e tomam emprestadas noções provenientes de tradições espirituais de outras origens como, por exemplo, o kardecismo, o catolicismo, as religiões africanas, o esoterismo, etc. Muitas vezes, essas substâncias podem, até, ser utilizadas dentro de um contexto ritualizado, ocorrendo, em alguns casos, até mesmo, um processo de reelaboração e complexificação do ritual.

Nesses contextos, ocorre o que se poderia chamar de “uso ritualmente controlado de psicoativos”, sendo a substância utilizada dentro de uma estrutura social hierarquizada, na qual são veiculados valores doutrinários, regras de conduta e práticas rituais, e se propõe padrões para a reestruturação da vida dos seguidores, além de regulamentar a disponibilidade da substância para os adeptos. Dessa forma, apesar de mudanças no contexto ecológico e social acarretarem alterações no seu significado cultural, o uso dos enteógenos continua regrado e seus efeitos, tanto em nível pessoal quanto social, são modelados de maneira a reduzir os riscos que possam apresentar e a otimizar os seus resultados.

Vejamos, portanto, como isso se dá entre os seguidores da doutrina do Santo Daime, religião fundada em 1930, no Acre, pelo ex-seringueiro Raimundo Irineu Serra, mais conhecido como “Mestre Irineu”².

Essa doutrina religiosa tem como sacramento central um chá psicoativo, chamado de “Daime”, feito a partir do cipó *Banniste-riopsis caapi* e da folha da *Psychotria viridis*. Essa bebida é concebida como sendo capaz de abrir a percepção do mundo espiritual e tem sido usada por xamãs para uma diversidade de fins, mais especialmente para a cura, desde tempos imemoriais, na Amazônia e região andina. Ultimamente, tanto a

doutrina do Mestre Irineu, quanto a União do Vegetal e, em menor escala, a Barquinha, têm se espalhado por todo o Brasil e, após atingir grandes cidades do Sul e do Nordeste, começam a se difundir pela Europa, Estados Unidos e Japão.

O Daime não é considerado pelos seguidores de Mestre Irineu como sendo uma droga, mas, sim, como uma “Santa Luz”, um “sacramento”, “o sangue de Cristo” ou então um “ser divino” dotado de grandes poderes e, até, de vontade própria. Assim, toda vez que uma pessoa o toma teria a oportunidade de entrar em contato direto com Deus e, se tiver merecimento, poderá, até, receber a cura de uma doença mortal, como diversos adeptos dizem ter recebido.

Como que para sublinhar a natureza divina da bebida, seu preparo sempre se dá de uma maneira ritual e todos os que participam de um “feitio de Daime” tomam o chá antes de iniciar seus trabalhos. Isso leva a que se diga que “é o Daime que faz o Daime” e que, contanto que as instruções de Mestre Irineu sejam seguidas, que o feitio utilize os ingredientes corretos e seja realizado em clima de harmonia, sob o comando de um “feitor” experiente, “todo Daime é bom”. Ou seja, não se dá muita importância doutrinária a questões mais diretamente relacionadas aos seus aspectos farmacológicos como o grau de concentração, o tamanho da dose servida, etc.

Mestre Irineu ensinou a fazer Daime de uma só forma, o que deveria garantir certa homogeneidade na composição química de lotes, mesmo quando produzidos em diferentes momentos e locais. As poucas diferenças reconhecidas em seu tempo eram relacionadas a aspectos mais cosmológicos e espirituais do que materiais. Dessa forma, acreditava-se que era importante levar em conta as fases da lua e o ambiente em que o Daime era produzido, estocado, transportado e, finalmente, consumido. A ele se atribui a propriedade de absorver as “energias” ao seu redor, levando-as a se manifestarem nos “trabalhos” em que é tomado.

Subseqüentemente, com o crescimento do número de seguidores de uma de suas vertentes, a “linha do Padrinho Sebastião” e o conseqüente aumento da demanda pela bebida, Padrinho Alfredo, filho e sucessor deste, introduziu algumas modificações no método de preparo, visando um maior aproveitamento da matéria prima e, até, uma maior concentração do produto, para facilitar seu transporte a regiões mais distantes. Como resultado, produziu-se uma série de diferenciações relacionadas ao número de vezes que determinado lote de bagaço de cipó *Bannisteriopsis caapi* ou de folhas da *Psychotria viridis* é utilizado. Mas há um esforço, por parte do “feitor”, para contrabalançar essas diferenças através de uma série de misturas dos conteúdos das diferentes panelas visando produzir, ao final, um Daimé homogêneo. A única diferença, atualmente, considerada importante está relacionada ao seu grau de concentração. Cabe, então, aos responsáveis pelas cerimônias levar isso em conta ao calcular a dose apropriada a ser “despachada” aos adeptos.

Dada a grande variação nos efeitos produzidos pela mesma dose do mesmo lote de Daimé, em diferentes indivíduos ou em diferentes momentos, pouca importância é, normalmente, atribuída a essas questões. É até um pouco constrangedor discutir o assunto com a maior parte dos adeptos para os quais “o Daimé é o Daimé” e uma atenção demasiada a esses detalhes é vista como tendendo a deixar de lado sua natureza divina e equipará-lo a uma “droga”, por dar tanta atenção a seu lado material.

Igualmente, todo ritual ou “trabalho” de Daimé é concebido como uma oportunidade de aprendizagem e de cura e todos almejam a doutrinação dos espíritos presentes “na matéria” e “no astral”. Há, porém, uma variedade de diferentes rituais considerados mais apropriados para diversas situações. São os “hinários”, “trabalhos de cura”, “concentração”, “missas” e “feitios” (MACRAE, 1992, p. 95) que se centram, todos, em torno do con-

sumo da bebida e da provocação de estados alterados de consciência, dentro de um contexto físico e social destinado a conter e guiar as “viagens” dos adeptos.

Segundo Couto (1989), são “rituais de ordem” que promovem a coesão hierárquica do grupo e a busca da harmonia, tanto interna quanto externa, dos adeptos e que se dá através de diversas formas, dentre as quais se destacam:

a) prescrições dietéticas e comportamentais que devem ser observadas durante três dias antes e depois da tomada da bebida e que preparam a atitude do adepto para um acontecimento importante, que foge da rotina cotidiana;

b) uma organização social hierárquica em que um “comandante” ou “padrinho” é reconhecido como o dirigente da sessão, auxiliado por um corpo de “fiscais” responsáveis pela ordem do salão e pelo cumprimento das ordens do comando;

c) o controle do acesso à bebida e da dosagem a ser servida aos adeptos;

d) a organização do espaço e do comportamento ritual: há uma mesa/altar central onde uma cruz de Caravaca e outros símbolos religiosos realçam a sacralidade da ocasião. Todos os participantes são alocados em um determinado lugar no salão, muitas vezes um retângulo desenhado no chão, separados em grupos por sexo e idade ou experiência sexual (mulheres, moças; homens e rapazes).

A uniformidade do grupo é sinalizada através do uso de “fardas”, de corte severo, que ajudam a manter o clima de sobriedade. As atividades dos participantes da cerimônia são, também, rigidamente controladas e uma das principais tarefas dos “fiscais” é assegurar a obediência às normas de postura (cabeça

erguida e braços e pernas imóveis e relaxados) durante os trabalhos sentados ou a correta execução de uma coreografia simples para os trabalhos “bailados”. Outro elemento controlador dos mais importantes é a música, cantada e tocada quase constantemente, que serve para harmonizar o grupo, impondo um ritmo marcado e uma afinação em uníssono às vozes.

A utilização de música durante as cerimônias remete às antigas práticas xamanísticas de onde se originou a prática de tomar ayahuasca. O canto e a percussão, de natureza fortemente ritmada e repetitiva, são poderosos auxiliares na provocação de estados alterados de consciência e são considerados como capazes de invocar a atuação de espíritos auxiliares. As letras dos hinos guiam as “viagens” dos adeptos na direção desejada e ajudam a evitar a angústia e o mal-estar. Esses “hinos” servem, também, para orientar as interpretações das experiências que os adeptos têm durante as sessões e ajudam a criar unidade entre as vivências dos indivíduos e os símbolos mágicos ou míticos em que se projetam tais vivências, o que é de grande importância para evitar a desagregação do grupo.

O antropólogo catalão Josep Maria Fericgla, pesquisador do uso indígena da ayahuasca, seguindo Turner, considera que essa é uma função psíquica ou espiritual do símbolo que as sociedades ocidentais perderam ao passo que se distanciaram dos caminhos que permitiam organizar as pulsões inconscientes e usar essa “fonte de renovação” em proveito individual e coletivo. (1989, p. 13).

Uma das características notáveis dos estados alterados de consciência, como aqueles provocados pela ingestão ritualizada da ayahuasca, é o aumento de sugestibilidade. Assim, as mensagens e os valores veiculados pela música e por todo o contexto ritual influenciam os participantes de forma marcada, atingindo não só seu consciente, mas, também, o inconsciente. A música aí

serve, portanto, para induzir um estado receptivo inicial carregado de sentimentos elevados e tranqüilos de forma a ajudar no enfrentamento das várias dificuldades que surgem durante a “batalha espiritual” que é a sessão de Daime. Alguns hinos possuem imagens tão vívidas que parecem verdadeiros “roteiros de miração” e todos transmitem mensagens de segurança e conforto que respaldam o mergulho no inconsciente, na busca da força e compreensão necessárias para o indivíduo encarar suas dificuldades.

É também importante destacar a natureza da linguagem e das imagens utilizadas pelos hinos. Fugindo das estruturas analíticas e sintáticas que organizam a consciência ordinária, elas remetem a uma outra ordem em que predominam as expressões paradigmáticas ou metafóricas que, segundo Fericgla (1989), permitem que a mente fale de si mesma (não que a mente fale de...), personificando-se em outras entidades das quais a mais importante diz respeito a suas relações, a seu funcionamento sistêmico.

Para Fericgla, somos nós mesmos que criamos o mundo que percebemos, segundo certas leis, que regem, ao mesmo tempo, nossa vida interior, cognitiva e mental em geral e o mundo externo. São essas leis dinâmicas que governam as relações dos elementos (sejam estes materiais ou ideacionais) e não os elementos que se articulam por si próprios. Seleccionamos, remodelamos e adequamos a realidade que vemos para conformá-la de acordo com nossas crenças sobre o tipo de mundo em que vivemos. Ao mesmo tempo, e de forma sistêmica, nossas idéias sobre o tipo de mundo em que vivemos, que é a estrutura relacional que lhe dá forma, partem de determinadas relações básicas que se dão no mundo em si, incluindo-nos. Para tanto, a mente dispõe de diversos recursos organizativos que são os autênticos centros criadores de culturas e não se limitam à lógica racional nem, tampouco, ao limitado número de elementos da realidade que nossa consciência é capaz de captar. (1989, p. 7).

Decifrando esse sistema, o indivíduo pode recriar a cultura, reorganizando os padrões de pensamento que ela condiciona, cada vez que o caos e/ou a enfermidade ameaçam. A própria eficácia do processo ritual, em geral, também deve ser levada em conta. Assim, por exemplo, diante da constatação de que o ritual é um componente essencial dos sistemas populares de cura, cientistas têm atribuído seu poder a fatores como os seguintes:

- a) as longas e complexas preparações permitem que os parentes e amigos do paciente manifestem seus cuidados por ele;
- b) as preparações e participações rituais ajudam o paciente e a comunidade a se sentirem no controle de uma situação que parecia desesperadora;
- c) as relações dentro da comunidade são reforçadas e a solidariedade grupal é enfatizada;
- d) o drama e a estética do ritual são reconfortantes e distraem;
- e) certos aspectos do ritual reforçam os laços entre o paciente e um grupo do qual ele pode ter se sentido distanciado;
- f) o paciente pode sentir alívio através da crença de que a harmonia entre ele e o mundo espiritual foi estabelecida;
- g) os rituais e símbolos servem para interpretar o significado da doença e do papel do doente em determinado contexto cultural;
- h) o paciente é tocado emocionalmente pela intensidade do ritual, aumentando, assim, sua esperança e confiança em que algo de importante está para ocorrer;
- i) o custo de rituais de cura é bastante elevado, na maioria das culturas (inclusive no caso da medicina ocidental), e pode

incluir a preparação de comidas muito valorizadas, reforçando, mais uma vez, a auto-estima, a esperança e o orgulho do paciente;

j) quando preparados psicoativos são utilizados ou quando ocorrem estados dissociativos ou outras alterações de consciência como parte do ritual, o poder do curador é reforçado por experiências tão incomuns que fortalecem o sistema de crença espiritual. (ACHTERBERG, 1985, p. 157).

Embora nem todas essas considerações sejam aplicáveis aos rituais daimistas, que não requerem, normalmente, grandes preparações nem grandes gastos, alguns desses aspectos estão presentes e as suas características principais são de buscar a harmonia do paciente consigo mesmo, com seu grupo e com sua fé na possibilidade de cura. A participação na comunidade religiosa daimista, assim como naquelas que comungam das outras fés ayahuasqueiras, aciona os diversos mecanismos socioculturais, detectados por Becker, Zinberg e Grund como importantes para usos controlados de psicoativos menos danosos à saúde e socialmente mais integrados.

O circuito retroalimentado, discutido por Grund, está inteiramente presente no contexto do uso religioso do enteógeno, já que esse garante a disponibilidade da substância, restringindo o seu uso para certos momentos rituais e para o quadro doutrinário, ao mesmo tempo em que, veiculando uma série de valores e regras de conduta, serve, também, para dotar o adepto de uma vida bastante estruturada, ao colocá-lo em convivência com outros seguidores da doutrina e ao prescrever toda uma série de expectativas de comportamento não só quando da participação nos rituais, mas, também, em todos os momentos de sua existência cotidiana.

Como já haviam observado os praticantes da redução de danos, fica patente a necessidade de uma abordagem abrangente

do uso de substâncias psicoativas que, atentando para o contexto de uso e para as expectativas e o estado psicológico do usuário, não se limite a considerações meramente farmacológicas, considerando-as as principais ou as únicas determinantes dos efeitos do uso. Infelizmente, é o que vem ocorrendo com a atual política oficial de “combate às drogas” que, limitando-se a declarar certas drogas como ilícitas, não tem conseguido nem erradicá-las e, nem mesmo, reduzir os seus usos, social e psicologicamente, nocivos.

As próprias religiões usuárias da ayahuasca têm sofrido constantes ameaças de proscrição no Brasil. Mas, tais movimentos, que visam à proibição do uso ritual desse e de outros enteógenos, se vitoriosos, além de atentarem contra princípios democráticos de liberdade de culto, teriam efeito contraproducente, pois enfraqueceriam as instituições normatizadoras como as organizações religiosas, mas, dificilmente, erradicariam o uso das substâncias. Atuando como “maximizadoras de danos”, provavelmente, levariam a uma situação como a do atual uso da Datura, por exemplo, cujas formas tradicionais e mais seguras de uso xamânico estão esquecidas o que não impede que muitos façam um uso “selvagem” do “chá de lírio”, levando, às vezes, a resultados desastrosos.

Notas

- ¹ Doutor em Antropologia Social pela USP. Professor Associado do Departamento de Antropologia e Etnologia (FFCH/UFBA). Pesquisador Associado ao Centro de Estudos e Terapia ao Abuso de Drogas (CETAD/UFBA). Pesquisador Fundador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Psicoativos (NEIP). Líder do Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Substâncias Psicoativas (GIESP/UFBA). Antropólogo Titular no Conselho Nacional Antidrogas (CONAD).
- ² Lembramos que, embora, aqui, o Santo Daime seja tomado como exemplo paradigmático, *mutatis mutandis*, muito do que se dirá sobre o controle ritual da bebida se aplica igualmente às outras religiões ayahuasqueiras.

Referências

- ACHTERBERG, J. **Imagery in healing-shamanism and modern medicine**. Boston; London: Shambala, 1985.
- BECKER, H. **Uma teoria da ação coletiva**: consciência, poder e efeito da droga. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BECKER, H. **Outsiders**: studies in the sociology of deviance. New York: The Free Press, [s.d.].
- BECKER, H. Becoming a marihuana user. **American Journal of Sociology**, LVII, set. 1953.
- BECKER, H. Marihuana use and social control. **Human Organization**, n. 12, 1953.
- COUTO, F.R. **Santos e xamãs**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 1989.
- FERICGLA, J. M. El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana: bases para un irracionalismo sistémico. **Cuadernos de Antropología**. Barcelona: Anthropos, 1989.
- FRANK, J. **Persuasion and healing**. Baltimore/Londres: Johns Hopkins University Press, 1974.
- GRUND, J.P.C. **Drug use as a social ritual**: functionality, symbolism and determinants of self-regulation. Rotterdã: Instituut voor Verslavingsonderzoek (IVO) Erasmus Universiteit, 1993.
- MACRAE, E. **Guiado pela lua**: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- WASSON, R.G.; HOFFMAN, A.; RUCH, A.P. **El camino a Eleusis**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- ZINBERG, N. **Drug, set and setting**: the basis for controlled intoxicant use. New Haven: Yale University Press, 1984.