



## Novas Evidências do uso do louro nas sessões oraculares do santuário de Delfos na antiguidade

New evidences of the use of laurel in the oracular sessions of the Delphi sanctuary in the antiquity

### Marcos José de Araújo Caldas

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ); Instituto Multidisciplinar, Departamento de História e Economia, Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade da UFRRJ, Brasil  
email: marcos.caldas@gmail.com

### Luiz Querino de Araújo Caldas

Universidade Federal Fluminense (UFF); Departamento de Patologia da Faculdade de Medicina, Pós-Graduação em Ciências Médicas da Faculdade da UFF, Brasil  
email: lquerinoac@gmail.com

**Resumo** - Por milhares de anos, registros históricos têm testemunhado as atividades oraculares em Delfos, quando visitantes de várias partes do Mundo Antigo acorriam ao antigo santuário a procura de orientações e admoestações. Na segunda metade do século XIX, arqueólogos franceses lançaram luz uma vez mais sobre as ruínas de Delfos. Em 1997, o vulcanólogo Jelle de Boer, com colaboradores, propôs que o poder do oráculo estava vinculado ao que Boer chamava a teoria dos gases, segundo a qual os gases exalados do interior do solo, abaixo de um dos principais recintos do santuário de Apolo, em Delfos, chamado adyton, eram responsáveis pelo entorpecimento da Pítia. Evidências posteriores, trazidas em 2002 por De Boer e sua equipe, postulavam que a emissão de gases tóxicos advinha de uma falha geológica que, através de uma minúscula passagem, expandiam-se por todo o santuário. Com isso uma nova fase de pesquisas sobre o Santuário de Delfos foi iniciada. O que propomos aqui é exatamente uma análise sobre o papel do uso do louro (*daphne*) nas experiências mânticas da pitonisa de Delfos como evidência bem mais abundante do que o da Teoria dos Gases.

**Palavras chave:** Oráculo de Delfos / Mântica / folhas de louro / óleos essenciais

**Summary** - For thousand years, historical records testify the oracle activities, when visitors from everywhere came to Delphi looking for advices. In the second half of 19th century, french archaeologists shed light once again on the ruins of Delphi. In 1997, De Boer and coworkers proposed a gas vent theory by which the Oracle's power came from a gas exhaled from the ground of the cave called adyton. Further evidences were brought about in 2002, whereby toxic gaseous emissions came from a geological cleft, spreading the gas into the sanctuary through a tiny slit in the existing ground. Prosaic explanations about Pythia's mantic utterances are certainly no longer accepted, neither the hyper-rationalistic assumptions. The gas vent theory started a new phase on Delphic research and laurel leaves may play a real and decisive role in it.  
**Keywords:** Delphic Oracle / Mantic / Laurel Leaves / Essential Oils

### INTRODUÇÃO

O que é *Religião*? O que é *Religião Antiga*? Mais especificamente, o que é *Religião Grega*? Há um denominador comum entre estas questões? Para aqueles que se aventuram e se aventuraram em responder isto a tarefa têm sido tremendamente ingrata. Basta, talvez, dizer algo antecipadamente: esta é de fato uma *questão*? Se sim, está posta de modo correto? Definir *Religião* e, por tabela, *Religião Grega* determina em grande parte os rumos de uma pesquisa, em termos de método, de concepção teórica, de abrangência e a situa em um campo de investigação que nos posiciona política e socialmente. Então, o problema posto não é apenas um problema de recorte do objeto investigado, mas antes de certa delimitação sobre *como* concebemos nosso objeto, incluindo aí nossos limites em relação à investigação. A proposta de investigação circunscreve, também em parte, uma visão de mundo que disputa com outras sua preponderância. Mas se

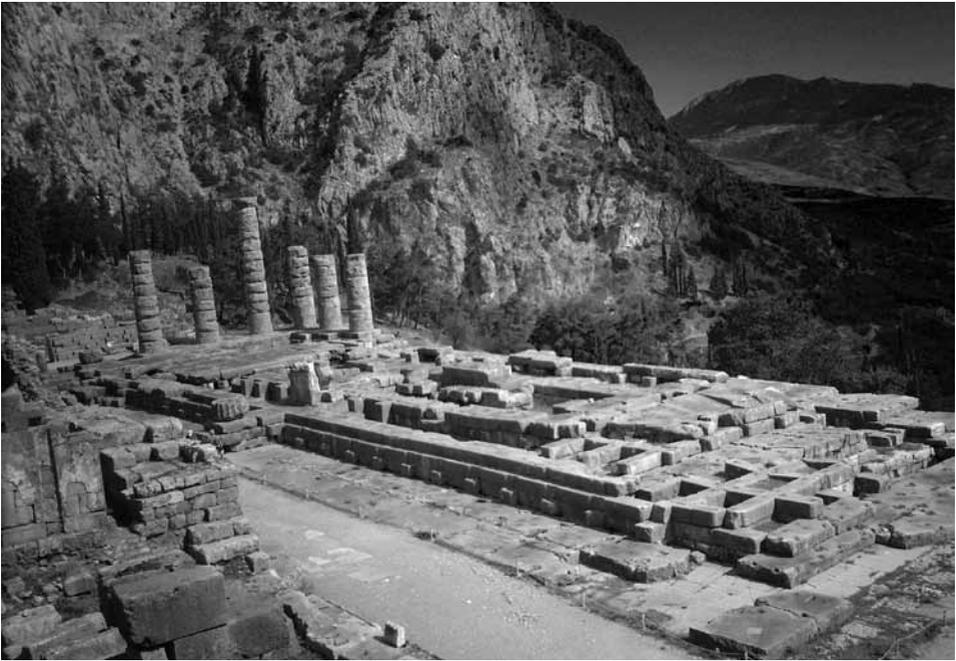


Fig. 1 - Templo de Apolo em Delfos. Arquivo Pessoal (2008)

para a primeira das perguntas a resposta é afirmativa, isto é, se de fato, vale não somente a pena, mas é realmente necessário apresentar uma definição do que é *Religião* talvez fosse mais prudente partirmos não da definição para construção de um edifício teórico que por certo seria fatalmente abalado logo nas primeiras linhas pela incipiência em que se encontra ainda esta pesquisa. Há outros modos: em livro publicado em 1990<sup>1</sup> de autoria de um dos mais famosos helenistas de nosso tempo, Jean-Pierre Vernant, recentemente falecido, deparamo-nos com estas palavras: “A religião grega arcaica e clássica apresenta, entre os séculos VIII e IV a.C, vários traços característicos que é necessário lembrar. Como outros cultos politeístas, ela é estranha a toda forma de revelação: ela não conheceu nem profeta nem messias. Ela deita (mergulha) suas raízes em uma tradição que engloba ao lado dela, intimamente misturada a ela, todos os outros elementos constitutivos da civilização helênica, tudo aquilo que dá a Grécia das cidades sua fisionomia própria, desde a língua, o gestual, as maneiras de viver, de sentir, de pensar, até os sistemas de valores e as regras da vida coletiva. Esta tradição não uniforme, nem estritamente fixada; ela não tem qualquer caráter dogmático. Sem casta sacerdotal, sem clérigo especializado, sem Igreja a religião grega não conhece livro sagrado ou a verdade não encontraria uma fé para todos depositada em um texto. Ela não implica qualquer *credo* imposto aos fiéis um conjunto coerente de crenças no além” (...) “Suas certezas não se situam por sobre um plano doutrinal,

1 VERNANT, J.-P. (1990) - *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Édition du Seuil. Pp. 21-22. Parte do livro havia sido já publicada na Encyclopaedia of Religions de organização de Mircea Eliade em 1987.

elas não ocasionam, para o devoto, sob pena de impiedade, a obrigação de aderir, em tudo e literalmente, a um corpo de verdades definidas". Outro renomado helenista, Walter Burkert<sup>2</sup>, segue uma linha de raciocínio similar: "A mediação da religião e a transmissão de informações sobre a religião efetua-se sempre por intermédio da língua, embora não apenas por seu intermédio. (...) Não há escrituras sagradas, quase não há fórmulas fixas para preces ou liturgias"<sup>3</sup>, e mais adiante ele acrescenta: "Ao investigador da Religião grega esta religião apresenta-se-lhe sob a forma dupla do ritual e do mito. Não existem fundadores da religião ou documentos da revelação, não há organização de clero ou de monges"<sup>4</sup>; esta estratégia tem um quê de temerária: em primeiro lugar porque procura definir a *Religião* a partir do que ela não é, ou do que não apresenta ("não se situa..."; "não ocasionam..."; "não há escrituras sagradas..."; "não há fórmulas fixas ..." etc.); em segundo lugar, e em decorrência disso, posiciona a religião grega a partir de uma certa perspectiva do investigador, ou do que o investigador entende como Religião no mundo moderno; em terceiro fornece uma visão da Religião, antiga e moderna, especialmente esta última, a partir de elementos seus pretensamente constitutivos, em especial textos e discursos religiosos, que se articulam mutuamente, denotando certa racionalidade. Ora, basta uma olhadela pela janela para perceber que muitas ditas religiões não possuem livros sagrados ou casta sacerdotal, não obstante serem consideradas religiões. Porém, seria muito injusto reduzir o trabalho dos dois eminentes autores às sentenças acima. Em verdade, trata-se de muito mais do que isto, mas a mera comparação ou analogia proposta demonstra um tipo de movimento mental que procura o concreto, o real como forma de exprimir a originalidade do objeto em questão, neste caso a Religião Grega. Não se trata, pois, do objeto em si mas da apreensão que fazemos dele e de qual meio nos utilizamos para fazê-la. Neste sentido, parece-nos oportuno recordar o velho Moses I. Finley: "A corrente abordagem, que reúne uma nova geração de antropólogos tais como Evans-Pritchard, Geertz e Lienhardt, rejeita absolutamente a noção de 'primitivo' ou de algo 'racional' como em oposição a um tratamento 'não racional' (ou mesmo irracional) para as questões em relação às quais a Religião se volta. Entretanto, ao menos uma diferença entre os antigos gregos em relação a paralelos modernos me chama bastante a atenção de modo que esta deve ser tomada muito seriamente: sabemos sobre os espíritos gregos e a possessão grega a partir de Píndaro e Heródoto e Eurípedes, eles próprios também gregos, ao passo que sobre os Dinka<sup>5</sup> nossa opinião precisa se fiar na do Professor Lienhardt de Oxford. Os Dinka não produziram poetas, nem cientistas, nem filósofos. Eles sequer são letrados"<sup>6</sup>. Em outras palavras, perante uma cultura ágrafa como a dos Dinka, soa muito diferente e decisivo aos nossos ouvidos o testemunho de Heródoto e Hesíodo mesmo que não estejamos tratando de textos sagrados. Então, por isso, a outra opção que nos resta para a definição da *Religião*, conforme exposto acima, se dá por meio de suas práticas, denunciando flagrantemente nossos limites quanto ao entendimento destas mesmas religiões.

#### O SANTUÁRIO DE DELFOS

Abrigado na face sul do Monte Parnasso, na Grécia, a cerca de 550 metros acima do nível do mar, o Oráculo de Delfos foi um dos mais importantes oráculos no mundo antigo<sup>7</sup>(Fig. 2).

2 BURKERT, W. (1993) - *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. De M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

3 *Idem*. Pg. 29.

4 *Idem*. Pg. 35.

5 Grupo autóctone do sul do Suldão.

6 FINLEY M.I (1985). "Foreword". In: Easterling, P. E. and Muir, J.V. - *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press: pg. XIV.

7 AMANDRY, P (1950) *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*



Fig. 2 - Monte Parnassos. Grécia. Arquivo Pessoal.(2008)

Um antigo mito revela que duas águias (ou corvos) tinham sido enviadas por Zeus em diferentes direções, uma para o leste e outra para o oeste, e quando finalmente elas se encontraram, acharam-se em Delfos. Este incidente teria marcado o centro de todo mundo, o 'omphalos' ou o *umbilicus mundi* (umbigo do mundo).<sup>8</sup> Homero, o maior dos poetas épicos gregos, que teria vivido entre os séculos IX e VIII a. C., cita Delfos quatro vezes, duas diretamente e duas indiretamente, algo que, podemos dizer, é excepcional em sua narrativa.<sup>9</sup> Apenas a título de comparação, Dodona, o famoso oráculo de Zeus no Épiro, foi mencionado por Homero três vezes<sup>10</sup>. Nesta época, ainda conforme outro mito, a localidade de Pytho, pois este seria o primeiro nome do lugar, teria sido habitada por um dragão e, para outros, por uma cobra mítica<sup>11</sup>. Ao longo dos séculos, in-

---

Paris: Ed. De Boccard; DELCOURT, M (1955). *L'Oracle de Delphes*, Paris: Payot; FONTENROSE, J. (1981) *The Delphic Oracle, Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses* California; LATTE, K., 'Orakel', Pauly-Wissowa Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft RE, XVIII, 1, 1939: 829-866; MAASS, M, (1993) *Das antike Delphi - Orakel, Schätze und Monumente* Darmstadt, WBG; PARKE, H. W. and WORMELL, D.E.W (1956) *The Delphic Oracle*, Oxford, Basil Blackwell: 2 volumes.

8 Strab. IX, 3, 6; Schol. vet. in Pindar Ode P. schol. VI, 6.

9 Hom. *Il.* II, 519; IX, 401-405; *Od.* VIII, 75-82 and *Od.* XI, 580-581.

10 *Stricto sensu* citou-o 4 vezes: Hom. *Il.* II, 750; *Il.* XVI, 233; *Od.* XIV, 327 e *Od.* XIX 296, mas nesta última passagem o poeta se repete. Compare com o verso 233 do canto XIV.

11 Detalhes em: FONTENROSE, J, Python. (1959). *A Study of Delphic Myth and Its Origins* Berke-

meras histórias foram contadas sobre o santuário de Apolo, engrandecendo mais e mais a fama do Oráculos de Delfos.<sup>12</sup> Com o crescimento do cristianismo nos primeiros séculos de nossa Era, a prática dos oráculos foi gradualmente abandonada, cessando completamente no fim do quarto século d.C. Quase 1600 anos mais tarde, na segunda metade do século XIX, missões arqueológicas europeias, trouxeram de volta uma vez mais Delfos à luz<sup>13</sup>. A maior parte das escavações foram feitas durante a virada do século XIX para o século XX, e ao longo deste, sendo lideradas por missões francesas, principalmente por aquela que ficou conhecida como a “Grande Fouille” (grande escavação) (1892-1903), lançando as bases para ulteriores explorações arqueológicas<sup>14</sup>. Finalmente, em 1987, tão logo o Santuário Delfos foi declarado patrimônio cultural da humanidade pela UNESCO, investigações de natureza diversa daquelas conduzidas originalmente pela escola francesa de arqueologia deram novos impulsos para a pesquisa sobre as origens e o funcionamento do oráculo. Este foi caso da pesquisa do vulcanólogo Jellez Z de Boer, que em 1997, propôs que a fonte do poder do oráculo viria da intoxicação de gás exalado do subsolo, abaixo da pequena câmara no interior do templo de Apolo, chamada *adyton*<sup>15</sup>. Cinco anos mais tarde, em 2002, de Boer e dois outros pesquisadores - Henry A. Spiller e John R. Hale - trouxeram mais evidências para esta teoria<sup>16</sup>. De acordo com eles, a emissão de gases tóxicos teria vindo de uma falha geológica sob o templo de Apolo e o gás teria continuamente passado ao nível do santuário, mas precisamente para o *adyton*, por uma pequena abertura que havia no solo<sup>17</sup>.

Para defender esta teoria, os pesquisadores supracitados basearam seus argumentos fundamentalmente em antigos documentos, cotejando-os com os dados levantados nas recentes pesquisas de solo e subsolo da região. Dois dos autores antigos citados, Diodorus Siculus (ca. 90 a 20 a.C.) e Plutarco (45-120 d.C) mencionam, em seus respectivos escritos, uma abertura ou passagem através da qual um vapor exalado seria a fonte da inspiração da pitonisa<sup>18</sup>. No entan-

---

ley, Los Angeles: University of California Press.

12 THEMELIS, P. G. (1983). «Δελφοί και περιοχή των 8ο και 7ο π.Χ. αι. (Φωκίδα - Δυτική Λοκρίδα)». In: *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle missioni italiane in oriente*, Vol. LXI, nuova serie XLV (1983) - Atti del convegno internazionale Grecia, Italia e Sicilia nell' VIII e VII sec. a.C. Atene 15-20 ottobre 1979, Tomo III, Roma: 1984: 213-255; KILIAN-DIRLMEIER, I. (1985). *Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr.*, In: JRGZ, 32: 215-254.

13 HELLMANN, M-Chr, (1996). 'Delphi: An den Quellen des Apollon'. MAASS, M. (org.): *Delphi - Orakel am Nabel der Welt: - [Ausstellung des Badischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit der Ephorie der Altertümer von Phokis (Museum von Delphi) und der École Française d'Athènes*, 24. Februar bis 2. Juni Karlsruhe, Schloß] / [Badisches Landesmuseum Karlsruhe], Sigmaringen: 21-65; JACQUEMIN, A. (ed.) (2000) 'Delphes cent ans après la Grande Fouille' - *Essai de bilan, Actes du Colloque International organisé par l'École Française d' Athène* (Athène-Delphes, septembre 1992, Paris: 17-20.

14 MAASS, *Das antike Delphi - Orakel, Schätze und Monumente*: 17-65.

15 HOLMES, B, 'Did ancient gases inspire powers of prophecy?', *New Scientist*, 03 May 1997, 2080.

16 De BOER, J. Z.; HALE, J. H.; CHANTON, J, (2001) 'New Evidence for the Geological Origins of the Ancient Delphic Oracle (Greece)', *Geology*, Vol. 29, No. 8: 707-711.

17 De BOER, J. Z. HALE, J. H. and CHANTON, J, 'New Evidence for the Geological Origins of the Ancient Delphic Oracle (Greece)', *Geology* Vol. 29, No. 8, 707-711.

18 SPILLER, H. A.; HALE, J.R e De BOER, J. Z. The Delphic Oracle: A Multidisciplinary Defense of the Gaseous Vent Theory. *Clinical Toxicology*. 40, 2: 190. Veja principalmente Plut. *De def. orac.* I, 9 e *passim*; Plut. *De Pyt. orac.* XXV-XXVIII; Diod. XVI, 26; Strab. IX, 3,5; Apollod. *Bibl.* I, 4, 1, 3;



to, ao longo do último século, vários autores criticaram estas idéias. Este é o caso, por exemplo, de Pierre Amandry<sup>19</sup>, que particularmente rejeitou por inteiro a teoria do vapor exalado como fonte de transe da Pítia, indicando que, no caso dos textos mencionados, se tratava apenas de uma explanação simbólica do criada no período helenístico<sup>20</sup>. Para De Boer “Amandry sustentava [segundo Oppé<sup>21</sup> que o precedeu] que não havia qualquer evidência arqueológica no templo, ele próprio, para apoiar a crença em uma fissura ou na emissão de vapores gasosos (...)”. Além disso, conforme cita De Boer, alegava que uma tal emissão de gases seria “geologicamente impossível nas pedras calcárias do Monte Parnassus e postulou que tais vapores são somente produzidos em áreas vulcânicas”<sup>22</sup>. Amandry também fez menção ao fato de que os procedimentos realizados no Oráculo aludiam antes à purificação ritual,<sup>23</sup> do que se conclui que, em sua opinião, o ritual não teria como resultado qualquer efeito entorpecente real. O julgamento de Amandry sobre a natureza do poder do Oráculo e do transe da Pítia foi, ao longo do século XX, partilhado por outros renomados cientistas e mesmo pensadores da antiguidade<sup>24</sup> e, portanto, suas observações e censuras à tese de que o transe da Pítia não se referia a um fenômeno físico não podem ser meramente descartadas. Em primeiro lugar, consoante Amandry e demais pesquisadores modernos, porque autores como Platão, Diodoro e Plutarco, além de outros, reportaram que o transe da Pítia não era uma fenômeno confiável. Para comprovar suas idéias, estes autores clássicos nos forneceram uma série de explicações filosóficas e teológicas, quando não céticas, no que dizia respeito ao poder profético da Pítia;<sup>25</sup> Em Segundo lugar, a maior parte das evidências de uma abertura ou fissura no solo abaixo do santuário teriam vindo de fontes bem tardias<sup>26</sup>; por fim, se a inspiração era de fato provocada por um elemento físico – o gás hidrocarboneto<sup>27</sup> – porque haveria a necessidade que as sessões rituais fossem sazonais, com rituais de ablução e fumação, e porque somente a Pítia sofria os efeitos dos vapores (e não

---

Paus. X, 5, 7-12; Lucan. *Bell. Civ.* V, vv. 68-122. Dion Cass. LXIII, 14, 2.

19 Fontes primárias coletadas por AMANDRY, P. *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle, 'appendice'*. Veja principalmente Plut. *De def. orac.* I, 9 e *passim*; Plut. *De Pyt. orac.* XXV-XXVIII; Diod. XVI, 26 (que não menciona diretamente os vapores); Strab. IX, 3,5; Apollod. *Bibl.* I, 4, 1, 3; Paus. X, 5, 7-12; Lucan. *Bell. Civ.* V, vv. 68-122. Dion Cass. LXIII, 14, 2.

20 Pelo menos desde FONTENELLE, B. le B. de (1657-1757): *Histoire des Oracles*, édition critique publié par Louis Maignon, Librairie Marcel Didier (Société des textes Français Modernes), (Paris: 1971 [1687]), que havia questionado o poder profético dos oráculos.

21 OPPÉ, A.P (1904). 'The Chasm at Delphi', *JHS*, (24): pp. 214-240.

22 SPILLER, H. A.; HALE, J. R.; De BOER, J.Z (2002). The Delphic Oracle: A Multidisciplinary Defense of the Gaseous Vent Theory: *Clinical Toxicology*. 40, 2: 02.

23 AMANDRY, P. *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*: 129.

24 E.DODDS, por exemplo, considera como se fosse um transe induzido por auto-sugestão DO-DDS, E. R (1971) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles and London: Univ. of California Press: 73.

25 AMANDRY, P. *Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*: 230: “Les spéculations des philosophes recouvrent peut-être, à défaut d’une réalité matérielle, d’authentiques croyances. (...) D’autre part l’explication de l’inspiration prophétique par l’intervention d’un agent matériel est une de celles que devaient naturellement se présenter à l’esprit.” Lucian. *Dial. Deorum*. XVIII, 1. Sobre isso veja VERNIÈRE, Y. (1990). ‘La Théorie de l’Inspiration Prophétique dans les dialogues pythiques de Plutarque’, *Kernos*, 3 : 359-366

26 PARKE, H.W; WORMELL, D.E.W. (1956) *The Delphic Oracle*: 19-20.

27 SPILLE, H. A.; HALE, J.R.; De BOER, J. Z. *The Delphic Oracle: A Multidisciplinary Defense of the Gaseous Vent Theory*, *passim*.

os próprios suplicantes que procuram o oráculo, por exemplo)?<sup>28</sup>. De fato, os argumentos de Amandry e *alii* não podem ser negligenciados. Além dos contra-argumentos elencados acima, chamamos a atenção para o fato de correntes de vapor jamais foram representados em vasos de cerâmica, moedas ou relevos de qualquer espécie como uma forma de apoio à teoria de De Boer<sup>29</sup>. Pesam nesta discussão, além disso, que desde a antiguidade, os procedimentos divinatórios que tinham lugar em Delfos, bem como as questões relativas às fontes de inspiração da Pítonisa, a sacerdotisa de Apolo, têm sido amplamente debatidos e interpretados a partir de toda sorte de argumentos, o que contribuiu muito para a fragmentação do debate<sup>30</sup> de modo que, longe de ser unanimemente aceita, a idéia mais geral que emerge, desde as primeiras reflexões a partir de um rol gigantesco de fontes primárias (literárias e pictóricas) sobre a natureza do poder do Oráculo, pode ser sinteticamente reduzida a três elementos comuns, que recorrentemente aparecem nestas mesmas fontes primárias<sup>31</sup>: 1) a trípede, isto é uma bacia de metal com três pés, usada para um tipo de cozimento ritual<sup>32</sup>; 2) uma fonte de água<sup>33</sup> e, finalmente; 3) uma árvore de louro ou ramos desta mesma árvore, ou mesmo folhas dela<sup>34</sup>.

O uso destes três elementos de um modo coerente pela Pítia, na ocasião da sua principal cerimônia anual (que posteriormente tornou-se quase mensal)<sup>35</sup>, com seu desfecho na parte mais interna do santuário, não tem sido fácil de ser capturada, pois detalhes nos escapam de modo que a cerimônia considerada em seu todo parece-nos incompreensível. Alguns documentos parecem revelar que a Pítia, antes de suas elocuições mânticas, sentava-se sobre a trípede, que estava instalada no interior do *adyton*, mascava folhas de louro e\ou bebia água da fonte sagrada<sup>36</sup>. Esta imagem ‘canônica’ nos chegou como uma explanação tardia e apenas demonstra que jamais houve qualquer relato sistemático das cerimônias realizadas no interior do santuários durante os seus quase dois milênios de funcionamento (fig. 3).

Entre os três elementos mencionados, o louro (grego *dáfne*, dórico *dáfna*) utilizado em Delfos tem atraído menos atenção dos cientistas, em anos recentes, do que isto necessariamente mereceria<sup>37</sup>, embora, como se sabe, as folhas de louro fossem um elemento comum nas sessões

28 AMANDRY, P. *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*: 215-219.

29 Algumas antigas representações dos procedimentos oraculares foram compilados por AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*: 66-77.

30 Veja, por exemplo, Piñero Saenz, A. (1975) ‘Sobre la inspiración de la Pitia délfica. Breve historia de una Polemica.’ *Durius* 3:405-416.

31 AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*: 126.

32 AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*: 140-148. Veja também BURKERT, W (1983). *Homo Necans – The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trad. P. Bing, California:116-130.

33 AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*: 135-139.

34 *Ibid*, 126-134.

35 Em tempos primevos, uma vez ao ano no ‘aniversário’ de Apolo, no sétimo mês, chamado Bysios.

36 Como descrito, por exemplo, em PARKE, H.W, *Greek Oracles*, (London, 1967), pg. 76.

37 Alguns experimentos domésticos foram feitos para explicar o estado mental e comportamental da Pítia. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, 64-82. DODDS conta-nos ainda que, certa vez, T.K. Oesterreich, “no interesse da ciência”, mascou uma grande quantidade de folhas de louro sem sucesso; De acordo com Amandry (AMANDRY *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, 129), Leicester B. Holland (Holland L. B. ‘The Mantic Mechanism at Delphi’, *AJA*, Vol. XXXVII. Nr. 2. 1933. pp. 201-204) sugeriu que cânhamo tenha sido adicionada

Fig. 3 - Famosa imagem de Themis perante o Rei Aigeus. A deusa parece representar a Pítia em momento de consulta. Pintor Kodros, 3º. quartel do século V, mais exatamente entre 440 e 430 a.C. Local encontrado: Vulci (Itália). Kylix: Cerâmica - Figuras vermelhas, altura 12,5 e largura 32 cm. Ident.Nr. F 2538 Coleção: Antikensammlung © Foto: Antikensammlung der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz Fotógrafo/in: Johannes Laurentius. Disponível em: <http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=686834&view>



mânticas<sup>38</sup>. Adicionalmente é digno de nota que as propriedades fitoterapêuticas das folhas de louro não tenham sido percebidas, ainda que seus efeitos fossem bem conhecidos desde a Antiguidade.<sup>39</sup> O próprio monte Parnassus era famoso por abrigar uma das mais ricas floras da Grécia antiga<sup>40</sup>, de onde se obtinham medicamentos de toda sorte. Provavelmente o mais antigo relato que explicitamente cita a árvore do louro nos procedimentos oraculares é o Hino Homérico a Apolo (VII ou VI a. C.).<sup>41</sup> Consoante Amandry, o louro aparece nas tradições délficas em

---

ao procedimento oracular. Outros autores falam de mel: cf. HARISSIS, H.V. e MAVROFRIDIS, G. (2013). "Mad honey" in medicine from antiquity to the present day. *Archive of Hellenic Medicine*, 30 (6): 730-733. que trata do uso do *rhododendrum ponticum* ROMERO, DANIEL BECERRA (2008). La miel, un peligroso manjar. *HABIS* 39: 409-420, que, entre outras hipóteses aponta para o uso do mel feito a partir de uma *Ericacea rhododendrum ponticum*; cf. AMIGES, SUZANNE (1983). Sur l'arbre sinister de Théophraste et de Plinie. In: *Journal des Savants*: 33-43.

38 As folhas de louro eram normalmente associadas a Apolo, deus em Delfos, e aparece em inúmeras imagens, mesmo em sessões mânticas. Cf. AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, 66-77.

39 For ex. Plin. *Hist. nat.* XXIII, 86; XV, 127-132. Plínio, o velho, lista 13 *genera* de louro, entre eles um chamado de *Delphica*

40 Theophr. *Hist. plant.* IV, 5; IX, 5, 4.

41 "Em seu íntimo, então, meditava Febo Apolo\ que varões como antistes ele poria\ para celebrar o seu culto na pétrea Pito[390].\ Enquanto nisto cismava, sobre o pelage purpúreo,\ notou a nau veloz; nela havia varões valerosos,\ cretenses da minóica Cnossos<sup>1</sup>, , que ao soberano\ os sacros ritos celebram e declaram os decretos\ de Febo (Apolo) de áurea espada; todos os oráculos que possa[395],\ exprimir a partir do loureiro, sob os flancos do Parnaso (Hom. Hym ad Apollo. 388-396). CABRAL, LUIZ ALBERTO M. (Intr., trad., com. e notas). (2004) *O Hino Homérico a Apolo. Edição Bilingüe*. Cotia, SP: Ateliê Editora; Campinas: Ed. da UNICAMP: 157 (grifo

diversas ocasiões, e o mais importante, é possível identificar conexões próximas de seu uso com a cerimônias divinatórias<sup>42</sup>: por exemplo, o primeiro, conforme uma tradição mítica, teria sido feito de árvores de louro e sua profetiza chamava-se Dafne (o nome em grego dado a louro), a qual, por sua vez, foi uma ninfa indicada por Gaia, a primeira a presidir o Oráculo;<sup>43</sup> nas sessões oraculares a Pítia queimava o *pelanós* (uma espécie de farinha ou de líquido espesso semelhante ao óleo) junto com as folhas de louro<sup>44</sup>. De acordo com Luciano de Samosata (ca. 120-180 d.C.), em seu *Bis accusatus* (Bis acc. I) antes do início das cerimônias proféticas, a Pítia tomava da água sagrada, mascava louro, o que, alias, eram procedimentos comuns em outros oráculos apolíneos<sup>45</sup>; finalmente, em algumas ocasiões, a Pítia era descrita sacudindo ramos de folhas do louro sagrado de Apolo no exato momento de suas elocuções proféticas<sup>46</sup>. Embora Amandry permaneça negando que o louro possa ter sido usado como um meio de entorpecimento da Pítia, ele admite que o louro pode ter sido usado como fonte de inspiração para os poetas.<sup>47</sup> Além disso, loureiros ou ramos do louro, em oposição aos vapores do subsolo, eram frequentemente representados como motivos figurativos e desde muito cedo tais motivos eram dedicados a Apolo, o deus da luz, como um símbolo de vitória e paz, usado para a confecção de coroas, oferecidas como prêmio ou homenagem a poetas, imperadores e generais<sup>48</sup>. Plínio, o velho, relatava que os loureiros encontrados no santuário de Delfos possuíam folhas com cores uniformes, mais verde do que outras espécies, com sementes grandes, e com um matiz vermelho que se aproximava do verde. Plínio também menciona que os vitoriosos eram coroados em Delfos com a coroa de louros, como também os guerreiros que gozavam da honra de obter um triunfo em Roma<sup>49</sup>.

Reforçando a riqueza farmacognóstica da flora local, vale lembrar que havia nas redondezas de Delfos alguns arbustos com características botânicas próximas ao Louro-de-Apolo ou Louro-dos-Poetas (*Laurus nobilis*, L.) que na atualidade é mais prosaicamente é chamado de Louro-de-Cozinha, Louro-Tempero ou Louro-Molho<sup>50</sup>. Conforme relatado anteriormente, esta espécie seria o Louro que preenche todos os aspectos lúdicos e descritivos na literatura inclusive por suas propriedades psicoativas enteógenas. Ressalte-se que os arbustos de Louro são originários da Ásia Menor, típicos da região pontina do mediterrâneo e, por conseguinte, considerados por Conforti e colaboradores<sup>51</sup>, como Louro “selvagem” enquanto que os utilizados como tempero são cultivados. Na tabela 1 podemos observar que dentre os 59 constituintes encontrados nas

---

nosso); veja também CHAPPELL, M. (2006). ‘Delphi and the Homeric Hymn to Apollo’, *Classical Quarterly*, 56.2 : 331-348.

42 Não obstante AMANDRY não crê nas ‘propriedades proféticas’ do louro. Veja também Sourvinou-Inwood, Chr. (1991). *Reading” Greek Culture – Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford: 192-210.

43 Paus. X, V, 5.

44 Plut. *De Pyt. orac.* VI (397 A).

45 Luc. *Bis Acc. I.* AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l’Oracle*, 128-129

46 Aristoph. *Pl.* I. 213; Schol. in Aristoph. Schol. *Pl.* 213, 2. AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l’Oracle*, 129 ff.

47 *Ibid*, 129.(n.4)

48 *Ibid*, 66-77.

49 Plin. *Hist. nat.* XV, 127-132

50 DEBUIGNE. Gerard. (1974) *Larousse des plantes qui guérissent*. Lib. Larousse: p.150-151

51 CONFORTI *et al*, (2006) *Comparative chemical composition and antioxidant activities of wild and cultivated Laurus nobilis L. leaves and Foeniculum vulgare subsp piperitum (Ucria) Coutinho seeds*, 2056-64.



folhas de Louro (*L. nobilis*), o item 20, a Elemicina (substância com propriedades enteógenas semelhantes à Mescalina) contida no espécime selvagem é 12 vezes maior do que na cultivada (4,9% versus 0,39%)<sup>52</sup>. Abrindo um parênteses neste relato, vale recordar que um dos paradigmas para caracterizar os efeitos do Louro descrito por Diodorus (XIV,26) revelou que as cabras que pastavam nas redondezas do Monte Parnassus, ambiente naturalmente pedregoso, sem gramíneas, após se alimentarem com suas folhas ficavam extremamente excitadas. Com a Pítia este estado era de Letargia (contemplação), quando, a partir deste momento, se iniciavam as profecias, ouvidas pelos participantes. Este estado onírico foi também observado pelo uso de substâncias enteógenas que segundo a definição de Wasson, Ruck e Hoffman<sup>53</sup>, seriam capazes de provocar um estado visionário de extrema consciência para fins religiosos ou espirituais (manifestação interior do divino). Distingue-se aqui o sagrado do recreativo. Assim é que Cannabis, Ayahuasca, Jurema, Yopo, Ololiuqui e Peyote são os enteógenos mais conhecidos. Ainda que a farmacologia considere estes compostos como alucinógenos, seu uso contemporâneo visa tão somente a atividades recreativas distantes dos efeitos perseguidos por adeptos de seitas e religiões que buscam a comunhão com a divindade<sup>54</sup>. Wasson e seus colaboradores<sup>55</sup> assinalaram que o estado de contemplação, consciente com alterações vívidas da percepção, se diferenciam do quadro de alucinação ou delírio despersonalizante experimentados com uso do LSD ou MDMA ou psicodélico, conforme termo cunhado por Roki Erickson, em 1966 (Ling et al)<sup>56</sup>. Antes de Wasson e colaboradores, os experimentos de Aldous Huxley<sup>57</sup> perpetrados em si mesmo com a Mescalina, corroboravam a definição desta substância (Mescalina) como enteógena. Ao revisarmos os possíveis efeitos psicoativos das folhas de louro (*Laurus nobilis*, L.) na Pítia pode-se concluir que estes coincidem com os relatos de Huxley que alegadamente descortinavam o universo da percepção, profecias ou predições.

Tendo em vista que a Mescalina e Elemicina são símiles, quantidades equípotentes são capazes de provocar efeitos semelhantes em seres humanos. O uso da Elemicina em voluntários humanos com o óleo de Elemi (*Canarium luzonicum*), contendo 4% de Elemicina, tem mostrado que a ingestão de 200 a 500 mg. do agente é capaz provocar efeitos neurossensoriais importantes no comportamento de voluntários, a saber: com 3 gotas (0,075ml) estado de euforia, com 5 gotas (0,125ml) estado mental alterado e com 18 gotas (0,5ml) ou 428mg de Elemicina efeito psicodélico significativo<sup>58</sup>. Neste ponto vale assinalar que se uma folha de Louro Selvagem pesa em média 0,5g (ou 500 mg) e se cada uma delas contiver cerca de 24 mg (4,9%) de Elemicina, quando a Pítia mascasse de 10 a 20 folhas de Louro já haveriam alcançado o estado enteógeno esperado para o ritual. O Louro doméstico necessitaria de 12 vezes mais folhas (120 a 240) para produzir os mesmos efeitos (Tabela 1).

52 WOOLF, A.: Essential Oil Poisoning (1999). *J. Clin. Toxicol.* 37(6): 721-33 ; WASSON, Gordon R., RUCK, Carl P. & HOFFMAN, Albert (2008) The road to Eleusis: Unveiling the secret of the Mysteries 192p. Repub. (1978)

53 WASSON, Gordon R., RUCK, Carl P. & HOFFMAN, Albert (2008) The road to Eleusis: Unveiling the secret of the Mysteries 192p. Repub. (1978)

54 LING, Louis J. . CLARK, Richard F., ERICKSON, Timothy B.& TRESTAIL III, John H. (2005) Segredos em Toxicologia. Artmed Pub. 372p.

55 WASSON, Gordon R., RUCK, Carl P. & HOFFMAN, Albert (2008) The road to Eleusis: Unveiling the secret of the Mysteries 192p. Repub. (1978)

56 LING, Louis J. . CLARK, Richard F., ERICKSON, Timothy B.& TRESTAIL III, John H. (2005) Segredos em Toxicologia. Artmed Pub. 372p.

57 HUXLEY, Aldous (1954) *the doors of perception*, Chatto & Windus Pub. 63 p.

58 DRUGS FORUM (2016) Disponível em: [www.drugs-forum.com](http://www.drugs-forum.com); acessado em: 31/05/2016.

Chemical Composition of *n*-Hexane Extracts from Wild (A) and Cultivated (B) *Laurus nobilis*

Peak n°	Compound <sup>a)</sup>	<i>t<sub>R</sub></i> <sup>b)</sup>	Composition % <sup>c)</sup>	
			A	B
1	Bornylene	9.023	—	Tr
2	Linalool	10.132	—	Tr
3	4-Terpineol	11.280	—	0.431
4	1- $\alpha$ -Terpineol	11.458	Tr	1.421
5	$\alpha$ -Fenchyl acetate	12.635	—	0.267
6	Thymol	12.795	—	0.842
7	$\delta$ -4-Carene	13.326	2.398	—
8	$\alpha$ -Terpinyl acetate	13.349	—	7.145
9	Eugenol	13.429	3.079	1.986
10	2,4-Diisopropenyl-1-methyl-1-vinyl-cyclohexane	13.835	—	0.539
11	Methyl eugenol	13.904	21.345	2.908
12	<i>trans</i> -Caryophyllene	14.184	Tr	0.470
13	Cinnamyl acetate	14.327	—	0.276
14	Ethyl cinnamate	14.549	1.414	—
15	( <i>Z,E</i> )- $\alpha$ -Farnesene	14.761	Tr	—
16	$\beta$ -Selinene	14.870	—	0.473
17	Bicyclo[4.4.0]dec-1-en,2-isopropyl-5-methyl-9-methylene	15.110	—	0.875
18	$\delta$ -Cadinene	15.161	—	0.659
19	Cyclohexanol,3-ethenyl-3-methyl-2-(1-methylethenyl)-6-(1-methylethyl)	15.167	0.823	—
20	Elemicin	15.378	4.958	0.390
21	(-)-Spathulenol	15.767	4.629	1.882
22	Eremophilene	15.910	0.812	0.413
23	(1 $\alpha$ R)-(1 $\alpha$ ,4 $\alpha$ ,4 $\beta$ ,7 $\alpha$ ,7 $\beta$ ,7 $\alpha$ )-111-cyclopropop(e)azulen-4-ol,decahydro-1,1,4,7-tetramethyl	16.013	0.665	—
24	Calarene	16.236	—	0.324
25	(5,8-Dihydro-6-methyl-5,8-etheno-4H-3 $\alpha$ -azaazulen-4-ylidene)acetoneitrile	16.270	—	0.540
26	(+)-Aromadendrene	16.304	—	1.199
27	Eudesmol	16.436	1.357	3.903
28	$\gamma$ -Gurjunene	16.453	2.524	—
29	6,10,11,11-Tetramethyl-tricyclo[5.3.0.1(2,3)]undec-7-ene	16.533	—	0.562
30	(3 <i>E</i> ,5 <i>E</i> ,8 <i>Z</i> )-3,7,11-Trimethyl-1,3,5,8,10-dodecapentane	16.910	—	0.604
31	(+)-Aromadendrene	17.550	—	0.453
32	Neophytadiene	17.790	1.210	0.466
33	Cyclododocyne	18.076	0.395	—
34	1-Hexadecene	18.122	1.905	—
35	Costunolide	18.236	—	2.342
36	2-(4-Methoxyphenyl)- <i>N,N</i> ,2-trimethyl-1-pyrrolamine	18.373	—	4.041
37	Palmitic acid, methyl ester	18.464	1.403	—
38	14-Methyl-pentadecanoic acid, methyl ester	18.470	—	1.497
39	Palmitic acid	18.756	Tr	—
40	Dehydrosansurea lactone	18.836	—	1.638
41	2,3-Dimethoxy-1-phenyl-5,5-dimethylcyclopentene	18.928	—	0.655
42	(3 $\alpha$ S-(3 $\alpha$ ,6 $\alpha$ ,9 $\alpha$ ,9 $\beta$ ))-Azuleno(4,5- $\beta$ )furan-2(3 <i>H</i> )-one	19.351	—	7.561
43	Eremanthin	19.425	—	5.186
44	1-Octadecene	19.665	—	0.314
45	Linoleic acid, methyl ester	19.762	—	0.236
46	9-Octadecenoic acid, methyl ester	19.796	—	0.446
47	9,12,15-Octadecatrienoic acid, methyl ester	19.813	2.561	—
48	Phytol	19.839	3.366	1.811
49	3-Hydroxy-5,7-dimethoxy-2-methyl-1,4-naphthoquinone	20.648	—	0.565
50	Patchoulane	20.762	—	Tr
51	( $\pm$ )-Dehydrocostus lactone	20.871	—	0.541
52	Eicosane	22.397	—	Tr
53	Cyclohexadecane	23.923	—	0.347
54	Cyclotetacosane	26.060	—	2.744
55	Cyclooctacosane	29.221	—	0.704
56	Vitamin E	30.187	18.846	9.031
57	(3 $\beta$ ,24 <i>R</i> )-Ergost-5-en-3-ol	32.313	—	Tr
58	(3 $\beta$ ,24 <i>S</i> )-Stigmast-5-en-3-ol	34.765	7.182	4.268
59	Stigmast-4-en-3-one	39.045	—	Tr

a) Compounds listed in order of elution from SE30 MS column. b) Retention time (min). c) Relative area percentage (peak area relative to total peak area %).

Tabela 1– Composição química de extratos de *n*-Hexano de *Lauro nobilis* selvagem (A) e cultivado (B) in CONFORTI, F. et al (2006) Comparative chemical composition and antioxidant activities of wild and cultivated *Laurus nobilis* L. leaves and *Foeniculum vulgare* subsp *piperitum* (Ucria) Coutinho seeds, Biol. Pharm. Bull. Oct. 29 (10): 2056-64.



Os efeitos do *Laurus nobilis* L. em humanos estão descritos na Tabela 2.

Compounds	Relative Quantity(%)	Reported Effects
1,8 - Cineole	48.6	Anesthetic, Sedative, Central Nervous System Stimulant/Convulsant, Anticholinesterase,
Sabinene	9.1	Convulsant
Alpha - Pinene	7.1	Convulsant
Beta - Pinene	4.9	Convulsant
Linalool	4.1	hypnotic, anticonvulsant, hypothermic
Phellandrene	0.2	Hypoglicemia, antiinflammatory
Eugenol	0.2	Antiarachdonate, Ca <sup>++</sup> antagonist, Motor
Ellemecin	0.4	Depresant, Anticonvulsant, , hallucinogen
Geraniol	0.2	Antiproliferative, antioxidant
Chloroform	<0.1	Anesthetic
Ethylene bichloride	<0.1	Anesthetic*
1,1,2-Trichloroethane	<0.1	Anesthetic
Methylene dichloride	<0.1	Hypoxia, Cyanosis, Ions Blocker (Na <sup>+</sup> , K <sup>+</sup> , Ca <sup>++</sup> )

Tabela 2 – Quantidades relativas de compostos voláteis das folhas de Louro (*Laurus nobilis*) que contém de 1,5 a 2,5% to seu peso total e seus efeitos relatados em seres humanos in WOOLF, A. (1999). *Essential Oil Poisoning*. J. Clin. Toxicol. 37(6): 721-33.

Há quem atribua alguns efeitos neurológicos (sedativos) ao Louro-Cereja, Louro-Amendoeira ou de-Trebisonda (*Prunus laurocerasus*) cujas folhas contem ácido cianídrico, poderoso veneno metehemoglobinizante, por vezes letal<sup>59</sup>. Também o Louro-Rosa, *Laurose* ou Oleandro (*Nerium oleander*) apresenta propriedades farmacológicas reconhecidas como cardiotônico e cardiotoxíco, semelhantes àquelas descritas para o glicosídeos digitalícos. A planta contém cardenolídeos (oleandrina entre outros) que são potencialmente tóxicos para animais e seres humanos, com efeitos cumulativos no organismo. As reações adversas se iniciam com arritmias cardíacas e bloqueio átrio-ventricular (que podem provocar parada cardíaca em sístole) seguindo-se efeitos neuropsiquiátricos e motores que podem ocorrer simultaneamente tais como: convulsões, desorientação, amnésia, afasia, delírios, alterações da personalidade, alucinações, paralisia muscular e neuralgias de extremidades<sup>60</sup>.

Todos esses efeitos em concomitância impediriam a qualquer ser humano, em particular a Pítia, de dar seguimento aos rituais e profecias, não havendo como separar os efeitos cardíacos

59 ZIBBU, G.; BATRA, A. (2010) – A Review on Chemistry and Pharmacological activity of *Nerium oleander* L. Journal of Chem. Pharm. Res. 2 (6): 351-358.

60 HADDAD, L.M.; SHANNON, M.W.; WINCHESTER, J.F. (1998). *Clinical Management of Poisoning and Drug Overdose*. 3a. ed. New York, NY: W.B.Saunders.

dos efeitos no Sistema Nervoso Central (SNC). Outro parâmetro digno de nota seria a incapacidade de se mimetizar os efeitos em outros mamíferos (cabras, ovelhas, etc) uma vez que o índice terapêutico da substância é muito baixo, ou seja, a dose letal é muito próxima da dose eficaz e a variação biológica é muito grande intra e interespecies. Assim não há como estabelecer a dose que provoca efeitos no SNC nem separá-la dos efeitos cardiotoxicos<sup>61</sup>.

Na literatura helênica há relatos de que a Pítia ocasionalmente apresentava um quadro epileptiforme, com contraturas tônico-clônicas em salvas. A casca do Louro-Rosa contém uma substância chamada Rosagenina, que tem propriedades semelhantes à estriquina, substância capaz de produzir uma hiperexcitabilidade das terminações nervosas sensitivas provocando essas convulsões, inclusive opistótono. Neste ponto, poder-se-ia conjecturar sobre as suposições de Mayor<sup>62</sup> e de Harissis *et* Mavrofridis<sup>63</sup> que alegam o termo “Louro” (Laurel) poderia ter sido utilizado na antiguidade para designar várias espécies de plantas com aparência semelhante e propriedades farmacológicas inerentes. De fato, dentre as anteriormente mencionadas particularmente a Oleandro poderia gerar efeitos convulsivantes como aqueles descritos por Parke<sup>63</sup>, na Pythia. Já o Rododendro (*Rhododendron luteum*) também chamado de Louro-da-Montanha ou Azaléia Pontica é bastante comum naquela região do mediterrâneo e seus melés de abelhas, que coletam néctar dessas plantas, contém grayanotoxinas (e.g. andromedotoxina) que poderiam ter efeitos farmacológicos significativos no corpo (hipotensão e bradicardia) e na mente (depressão, parestesia e prostração) quando ingeridos<sup>64</sup>.

#### CONCLUSÃO

Ensaíamos aqui um tipo de compreensão da atividade religiosa ligada a aspectos culturais que podem nos oferecer, ao menos, subsídios para a análise da Religião Grega e, em especial, para a compreensão da religiosidade praticada em Delfos e sentimos, ao final, a necessidade de definir o fenômeno religioso: “[Incluimos no fenômeno religioso] crenças, ações, instituições, condutas etc., as quais, apesar de sua extrema variedade, pareceram-nos constituir os produtos de um tipo dado de esforço criador realizado por distintas sociedades humanas, mediante o qual estas pretendem obter controle daquilo que, em sua experiência concreta da realidade, parece escapar aos meios humanos restantes de controle”.<sup>65</sup> Ora, aqui parece-nos agora o caso de entender, para além do sistema religioso, os mecanismos de funcionamento de um *dado sistema religioso*. Preliminarmente devemos considerar a *Religião* como um *sistema mais ou menos articulado de crenças e práticas condicionadas econômica e socialmente*. E o que isto implica? Não se trata, pois, aqui de apenas considerar “um conjunto logicamente organizado de idéias solidárias”<sup>66</sup>, mas tomar tais crenças e práticas como determinadas a condições históricas específicas, sem

61 VICCELIO, Peter (1993) *Emergency Toxicology*. Lippincott Williams and Wilkins Ed. 1312 p.

62 MAYOR, Adrienne (1955) *Mad Honey!* *Archaeology* 48:32-40

63 HARISSIS, H.V. e MAVROFRIDIS, G. (2013). “Mad honey” in medicine from antiquity to the present day. *Archive of Hellenic Medicine*, 30 (6): 730-733. que trata do uso do *Rhododendrum ponticum*

64 AMIGES, SUZANNE (1983). Sur l’arbre sinister de Théophraste et de Pline. In: *Journal des Savants*: 33-43

65 BRELICH, A. - Prolegomenos a una historia de las religiones. (1977) In. PUECH, H.-Ch. (org.). *Las religiones antiguas*. Madrid: Siglo XXI de España I: 30-97 (a citação é da pg. 67). Vol. 1: Historia de las religiones Siglo Veintiuno. Cf. também CARDOSO, C.F.S. (2005) - História das Religiões - In: *Um historiador fala de teoria e metodologia - Ensaios*. Bauru, SP: EDUSC: 210.

66 LALANDE, A. (1993). Sistema: In: Id. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes: 1034-1035.



que tenhamos necessariamente que capturar diversos aspectos que escapam à razão. Em outras palavras: ao falar de Religião Antiga, e, por extensão, de *Religião* em geral, nos relacionamos com outras esferas da vida humana, para além da política, da economia etc. Isto posto, somos forçados a considerar outros elementos constitutivos da *Religião Antiga*, que de modo algum podem ser reduzidos a sintomas psíquicos ou apenas ao uso de alucinógenos. Mais de 2000 anos depois, o debate sobre os poderes proféticos da Pítia estão longe de serem encerrados, mas certamente não serão aceitas com tanta facilidade explicações hiper-realísticas e\ou reducionistas. Seguramente, as inspirações proféticas dependem de um contexto histórico específico, mas não há razão para que sejam tomadas como fraudes.

### Bibliografia

- AMANDRY, P. (1950) *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle* Paris: Ed. De Boccard.
- AMIGES, SUZANNE (1983). Sur l'arbre sinistre de Théophraste et de Pline. In: *Journal des Savants*: 33-43.
- BRELICH, A. - Prolegomenos a una historia de las religiones. (1977) In: PUECH, H.-Ch. (org.). *Las religiones antiguas*. Madrid: Siglo XXI de España I: 30-97
- De BOER, J. Z.; HALE, J. H.; CHANTON, J, (2001) 'New Evidence for the Geological Origins of the Ancient Delphic Oracle (Greece)', *Geology*, Vol. 29, No. 8: 707-711.
- BURKERT, W. (1993) - *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. De M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BURKHARD, PR.; BURKHARDT, K.; HAENGGELI, C. A. & LANDIS, T. (1999) 'Plant-induced seizures: reappearance of an old problem', *J. Neurology*, 246(8): 667-70.
- CARDOSO, C.F.S. (2005) - História das Religiões - In: *Um historiador fala de teoria e metodologia - Ensaio*. Bauru, SP: EDUSC: 210.
- CHAPPELL, M. (2006). 'Delphi and the Homeric Hymn to Apollo', *Classical Quarterly*, 56.2 : 331-348.
- CONFORTI, F. et al, (2006) *Comparative chemical composition and antioxidant activities of wild and cultivated Laurus nobilis L. leaves and Foeniculum vulgare subsp piperitum (Ucria) Coutinho seeds*, 2056-64.
- DEBUIGNE, G. (1974) Larousse des plantes qui guérissent. Lib. Larousse: p.150-151.
- DEL COURT, M (1955). *L'Oracle de Delphes*, Paris: Payot.
- DODDS, E. R (1971) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles and London: Univ. of California Press: 73.
- DRUGS FORUM (2016) Disponível em: [www.drugs-forum.com](http://www.drugs-forum.com); acessado em: 31/05/2016
- ELISABETSKY et al. (1995), Sedative properties of linalool. *Fitoterapia*. 66: 407-414
- FINLEY M.I (1985). "Foreword". In: Easterling, P. E. and Muir, J.V. - *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press: pg. XIV.
- FONTENELLE, B. le B. de (1657-1757): *Histoire des Oracles*, édition critique publié par Louis Maigron, Librairie Marcel Didier (Société des textes Français Modernes), (Paris: 1971 [1687])
- FONTENROSE, J. (1981) *The Delphic Oracle, Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley\ Los Angeles\ Londres: University of California Press.
- FONTENROSE, J. Python. (1959). *A Study of Delphic Myth and Its Origins* Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

- HADDAD, L.M.; SHANNON, M.W.; WINCHESTER, J.F. (1998). *Clinical Management of Poisoning and Drug Overdose*. 3a. ed. New York, NY: W.B.Saunders.
- HARRISSIS, H.V. e MAVROFRIDIS, G. (2013). "Mad honey" in medicine from antiquity to the present day. *Archive of Hellenic Medicine*, 30 (6): 730-733.
- HELLMANN, M-Chr. (1996). 'Delphi: An den Quellen des Apollon'. MAASS, M. (org.): *Delphi – Orakel am Nabel der Welt: - [Ausstellung des Badischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit der Ephorie der Altertümer von Phokis (Museum von Delphi) und der École Française d'Athènes, 24. Februar bis 2. Juni Karlsruhe, Schloß] / [Badisches Landesmuseum Karlsruhe]*, Sigmaringen: 21-65.
- HINO HOMÉRICO A APOLO. CABRAL, L. A. M. (Intr., trad., com. e notas). (2004) *O Hino Homérico a Apolo. Edição Bilingüe*. Cotia, SP: Ateliê Editoria; Campinas: Ed. da UNICAMP: 157
- HOLLAND, L. B. (1933). 'The Mantic Mechanism at Delphi', *AJA*, Vol. XXXVII. Nr. 2. pp. 201-204
- HOLMES, B, 'Did ancient gases inspire powers of prophecy?', *New Scientist*, 03 May 1997, 2080.
- HUXLEY, A. (1954) *the doors of perception*, Chatto & Windus Pub. 63 p
- JACQUEMIN, A. (ed.) (2000) 'Delphes cent ans après la Grande Fouille' – *Essai de bilan, Actes du Colloque International organisé par l'École Française d' Athènes (Athènes-Delphes, septembre 1992, Paris: 17-20.*
- KILIAN-DIRLMEIER, I. (1985). *Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr.*, In: *JRGZ*, 32: 215-254.
- LALANDE, A. (1993). Sistema: In: Id. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes: 1034-1035.
- LATTE, K., 'Orakel', Pauly-Wissowa Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft *RE*, XVIII, 1, 1939: 829-866.
- LING, Louis J. . CLARK, Richard F., ERICKSON, Timothy B. & TRESTAIL III, John H. (2005) *Segredos em Toxicologia*. Artmed Pub. 372p.
- MAASS, M. (1993) *Das antike Delphi – Orakel, Schätze und Monumente* Darmstadt, WBG.
- MAYOR, A. (1955) *Mad Honey!* *Archaeology* 48:32-40.
- OPPÉ, A.P (1904). 'The Chasm at Delphi', *JHS*, (24): pp. 214-240.
- PARKE, H. W. and WORMELL, D.E.W (1956) *The Delphic Oracle*, Oxford, Basil Blackwell: 2 volumes.
- PIÑERO, S. A. (1975) 'Sobre la inspiración de la Pitia délfica. Breve historia de una Polemica.' *Durios* 3:405-416.
- ROMERO, D. B. (2008). La miel, un peligroso manjar. *HABIS* 39: 409-420.
- SAGALLI, B.C.; SANGALLI, B. e CHIANG, W., 'Toxicology of nutmeg abuse.', *Clinical Toxicology*, 2000, 38(6): 671-78.
- SOURVINOU-INWOOD, Chr. (1991). *Reading" Greek Culture – Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford: 192-210
- SPILLER, H. A.; HALE, J.R e De BOER, J. Z. (2002) The Delphic Oracle: A Multidisciplinary Defense of the Gaseous Vent Theory. *Clinical Toxicology*. 40, 2: 190.
- THEMELIS, P. G. (1983). «Δελφοί και περιοχή τον 8ο και 7ο π.Χ. αι. (Φωκίδα - Δυτική Λοκρίδα)». In: *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle missioni italiane in oriente*, Vol. LXI, nuova serie XLV (1983) - Atti del convegno internazionale Grecia, Italia e Sicilia nell' VIII e VII sec. a.C. Atene 15-20 ottobre 1979, Tomo III, Roma: 1984: 213-255.
- VERNANT, J.-P. (1990) – *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Édition du Seuil. Pp. 21-22.
- VERNIÈRE, Y. (1990). 'La Théorie de l'Inspiration Prophétique dans les dialogues pythiques de



Plutarque', *Kernos*, 3 : 359-366.

VICCELIO, P. (1993) *Emergency Toxicology*. Lippincott Williams and Wilkins Ed. 1312 p

WASSON, G. R., RUCK, C. P. & HOFFMAN, A. (2008) *The road to Eleusis: Unveiling the secret of the Mysteries* 192p. Repub. (1978).

WOOLF, A.: Essential Oil Poisoning (1999). *J. Clin. Toxicol.* 37(6): 721-33 .

ZIBBU, G.; BATRA, A. (2010) – A Review on Chemistry and Pharmacological activity of *Nerium oleander* L. *Journal of Chem. Pharm. Res.* 2 (6): 351-358.