

## **Semiotica delle sostanze psichedeliche. Dai contesti tradizionali alle pratiche contemporanee**

Luca Brunet

**Abstract.** This paper explores the historical, cultural, and semiotic dimensions of psychedelic substances such as peyote, magic mushrooms, mescaline, and psilocybin. Drawing from anthropology, neuroscience, philosophy, and semiotics, it examines how the meanings and uses of these substances have evolved across different cultures, from traditional indigenous rituals to modern therapeutic applications. Particular attention is given to processes of intercultural, interlinguistic, and intersemiotic translation that have shaped Western interpretations of psychedelics. Through a comparative semiotic lens, the study highlights how context, expectations, cultural practices and narratives significantly influence the phenomenology of psychedelic experiences. Finally, the recent “psychedelic renaissance” is considered in light of both its scientific advancements and cultural practices, emphasizing the need for a nuanced understanding of these substances as complex mediators between biology, mind, and meaning, thus proposing a media pharmacology framework.

### **1. Introduzione**

Le sostanze psichedeliche di origine naturale, tra cui funghi psilocibinici e cactus mescalinici, sono state usate per millenni da diverse popolazioni all'interno di contesti rituali e spirituali, soprattutto nel territorio mesoamericano. Nel corso della colonizzazione occidentale delle Americhe l'uso di queste sostanze è stato condannato, proibito e quindi costretto alla clandestinità. Successivamente le droghe sono state oggetto di interesse scientifico a partire dall'estrazione delle sostanze chimiche psicoattive presenti in natura; le droghe sintetiche e naturali sono poi state oggetto di interesse estetico, stimolo per l'esplorazione e la rappresentazione degli stati di coscienza alterati. Negli anni 50 e 60 le droghe psichedeliche sono state usate e interpretate dai movimenti giovanili come strumento per il cambiamento individuale e collettivo, per poi essere messe nuovamente al bando all'inizio degli anni 70. Negli ultimi anni si è parlato di “rinascimento psichedelico” in relazione a una nuova ondata di studi sulle sostanze psichedeliche sviluppatosi in diversi ambiti disciplinari: tra antropologia ed etnobotanica (Samorini 2001, 2021), neuroscienze (Carhart-Harris 2018; Codignola 2018), filosofia (Letheby 2021; Clark 2023) cultural studies (Pollan 2018; Jay 2019), e il rapporto tra culture e sostanze stupefacenti è un tema che ha interessato anche la semiotica (Marrone, a cura, 2005). Il presente lavoro, di impostazione semiotica, si concentra sull'analisi comparata di diverse pratiche d'uso delle droghe psichedeliche e di interpretazione dei loro effetti; si tratta di interpretazioni che variano in base ai contesti d'uso e agli abiti interpretativi attraverso cui i soggetti producono senso a partire dal confronto tra l'esperienza incarnata e i discorsi che circolano nell'enciclopedia (Eco 1975, 1990; Paolucci 2020). Gli effetti delle sostanze psichedeliche sono stati ritenuti a volte simili a condizioni psicopatologiche, altre volte a esperienze euforiche, trasformative, quindi anche spirituali, mistiche. Nelle più recenti ricerche scientifiche sono emerse proposte per l'uso terapeutico delle sostanze psichedeliche nel trattamento di alcuni disturbi mentali, attraverso una concezione allargata dell'azione farmacologica, in grado di prendere in considerazione anche la componente fenomenologica e interpretativa delle esperienze psichedeliche, il cui esito si rivela essere fortemente variabile e influenzato da fattori contestuali e soggettivi. Questa variabilità fenomenologica e interpretativa caratteristica delle esperienze psichedeliche a nostro avviso

può essere descritta coerentemente attraverso l'analisi semiotica dei processi di interpretazione e traduzione che ne hanno segnato la storia.

## 2. Droghe, farmaci, cibi (strani) e identità culturali

Le droghe, sostanze psicoattive la cui assunzione causa alterazioni percettive e/o della coscienza, e in certi casi dipendenza e assuefazione, costituiscono una presenza fissa nella storia delle società, ma le interpretazioni e gli usi che ne vengono fatti sono vari. Vi è una certa variabilità e una certa ambiguità nell'uso e nella classificazione delle droghe, e nell'interpretazione dei loro effetti psicoattivi. La parola droga deriva dall'olandese antico *droog*, secco, arido, e originariamente si riferisce a sostanze naturali essiccate usate per scopi medicinali e culinari<sup>1</sup>. In inglese *drug* possiede un significato ambivalente, che rimanda alla stessa ambivalenza semantica presente nel greco antico *pharmakōn*, che nel suo senso profondo ed etimologico non è soltanto una sostanza curativa ma *anche il suo contrario*, il veleno, la sostanza tossica, la droga<sup>2</sup>. La percezione e l'uso delle sostanze psicoattive variano nel tempo e nello spazio in base a fattori giuridici, politici e più generalmente culturali. Ad esempio, la cannabis o i funghi allucinogeni sono illegali in molti paesi, mentre in altri sono utilizzati per scopi medici e/o ricreativi; l'alcol è parte integrante delle tradizioni gastronomiche di molte culture, dove viene considerato "normale", nonostante sia a tutti gli effetti una droga<sup>3</sup>, mentre in altre culture è vietato.

In un saggio dedicato alla semiotica delle sostanze stupefacenti, Juan Alonso Aldama sottolinea giustamente "l'assurdità di parlare di droghe al plurale, e la necessità di parlare anzi ogni volta di una droga in particolare, con tipi particolari di sensazioni, percezioni, passioni, modi di essere nel mondo" (Alonso Aldama 2005, p. 12). Le droghe dette psichedeliche condividono una serie di caratteristiche chimiche, farmacologiche, fenomenologiche, e soprattutto semiotiche e discorsive, (ovvero nei discorsi su queste sostanze emergono isotopie comuni), ma ciò non toglie che ogni sostanza abbia le sue specificità. Inoltre, nell'esperienza di alterazione indotta da una droga, le sensazioni e le percezioni provate cambiano (anche drasticamente) anche in base ai contesti, alle aspettative, e in generale alle traiettorie interpretative attraverso cui i soggetti esperiscono gli effetti indotti dalla droga. In relazione a ciò ci sembra importante ricordare un'altra idea di Juan Alonso Aldama, secondo cui "le droghe costituiscono un 'fatto semiotico totale'" (*ibidem*, p. 13), perché interessano la dimensione sensoriale, cognitiva, le relazioni sociali, ambientali, le dinamiche di potere, e non per ultimo le relazioni con i linguaggi. Le droghe in questo senso sono dei dispositivi di mediazione; "l'assunzione di droghe *media* la relazione tra l'individuo e il suo ambiente, [...] modifica il modo in cui l'organismo si predispone alla ricezione sensoriale e all'elaborazione cognitiva" (Parisi e Perconti 2017, p. 2). Allora si può e si deve ribaltare l'analogia tra droghe e media, per sostenere, come ha fatto Bernard Stiegler (2010) sulla scia di Derrida (1968), che i media e le tecnologie funzionano come dei farmaci che a seconda delle dosi, degli usi e dei contesti possono risultare funzionali alla cura o all'intossicazione. Le sostanze stupefacenti, come le tecnologie, sono quindi "oggetti semiotici materiali" (Hendy 2022, p. 12), determinati dalle loro strutture fisico-chimiche, ma i cui effetti (di senso) emergono sempre e soltanto in relazione ai contesti d'uso, alle pratiche, alle aspettative, ai discorsi che circolano nell'enciclopedia; per questi motivi gli effetti indotti dalle sostanze psicoattive (così come quelli innescati dalle tecnologie) possono essere estremamente variegati.

L'uso, la classificazione e la valorizzazione delle droghe, cambiando nel tempo e nello spazio, svolgono un ruolo nella definizione dei gruppi sociali e culturali. In questo senso l'universo delle droghe funziona in maniera analoga a quello alimentare, contribuendo a definire meccanismi di inclusione ed esclusione sociale. Secondo il "principio di incorporazione" (Fischler 1990; Stano 2015), assumere certi cibi, così come non assumerli, significa stabilire delle relazioni corporee e sociali, quindi semiotiche, con le sostanze fisiche, e soprattutto con le collettività entro cui si assumono quelle sostanze. In questo modo

<sup>1</sup> [www.treccani.it/enciclopedia/droga\\_\(Enciclopedia-Italiana\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/droga_(Enciclopedia-Italiana))

<sup>2</sup> [www.treccani.it/vocabolario/farmaco](http://www.treccani.it/vocabolario/farmaco)

<sup>3</sup> [www.who.int/publications/i/item/9789240096745](http://www.who.int/publications/i/item/9789240096745)

le pratiche di assunzione e preparazione di droga, come quelle culinarie, “creano il sentimento di appartenenza o di differenza sociale e insieme manifestano i valori della società, inserendosi nel cuore stesso del processo di costruzione dell’identità” (Stano 2014, p. 26). Come per il cibo, anche per le droghe, non è importante solo cosa si assume, ma anche come lo si assume (e come lo si prepara), con che scopo, in che contesto, in base a quali valori. Così non è (soltanto) la sostanza in sé in quanto oggetto d’interesse, ma piuttosto l’interazione che si stabilisce con essa, e con la collettività in cui si è situati, che contribuisce a definire dei valori e delle identità culturali. Certi cibi, come certe droghe, possono apparire “strani” in quanto estranei a una certa cultura, o enciclopedia di riferimento, mentre sono considerati normali e tradizionali in altre. Ci sono però cibi e bevande speciali, più strani proprio a causa degli effetti inebrianti, veri o presunti, che provocano. A questo proposito si può giustamente notare che la soglia che separa cibi e droghe, ovvero alimenti e bevande “normali” e alimenti e bevande “strani”, che alterano la mente, non è univoca, ma dipende da tassonomie che cambiano a seconda delle culture e delle epoche storiche.

Alcune sostanze psicoattive, come il caffè, il tè e il cacao, sono ormai socialmente integrate in tutto il mondo, costituiscono parte integrante della nostra dieta, sono valorizzate positivamente, e nonostante il loro potenziale psicoattivo il senso comune tende a non considerarle come vere e proprie droghe (Pollan 2022)<sup>4</sup>. L’aspetto della valorizzazione socioculturale dipende però da un livello logicamente precedente, che è comune alla cucina e alla farmacia *tout court*, ovvero l’insieme di *pratiche di sperimentazione e trasformazione delle sostanze presenti nell’ambiente*. Nell’interazione corporea e sperimentale tra organismi e ambienti emergono certe *agency* materiali, certe proprietà chimico-fisiche che producono certi effetti farmacologici, alcuni dei quali si scoprono, spesso per caso, più strani di altri in quanto producono lievi alterazioni o profondi cambiamenti nella percezione e/o nella coscienza. L’essere umano interagisce con il suo ambiente sviluppando tecniche per la trasformazione delle sostanze presenti in natura, *tecniche di traduzione materiale* che permettono l’emergenza di proprietà fisico-chimiche ed effetti farmacologici che allo stato naturale erano soltanto latenti, virtuali, invisibili. Ad esempio nel cactus *peyote* l’effetto allucinogeno della mescalina presente al suo interno è praticamente assente senza un’adeguata trasformazione della pianta; mentre nel caso dell’*ayahuasca*, una bevanda allucinogena inventata dalle popolazioni native dell’Amazzonia, l’effetto psicoattivo è presente solo ed esclusivamente nella combinazione di due piante, a causa di un complesso meccanismo neuro-farmacologico (Samorini 2021); in questo caso l’origine della tecnica di preparazione sembra coincidere con il momento dell’effettiva scoperta (e annessa valorizzazione) degli effetti allucinogeni.

### 3. Gli usi rituali delle droghe psichedeliche. Il problema della traduzione interculturale

La storia degli usi e delle interpretazioni delle sostanze psichedeliche è attraversata da una serie di incontri, ma soprattutto di scontri, interculturali: in primis tra popoli colonizzatori e popoli colonizzati, e poi tra centri e periferie culturali (Lotman 1985). La scoperta occidentale degli usi tradizionali delle droghe psichedeliche, e le successive re-interpretazioni, sono intrinsecamente legate a processi traduttivi: nella traduzione linguistica del lessico implicato nei discorsi sulle droghe, nella traduzione come trasformazione materiale delle sostanze naturali, e nella traduzione intersemiotica dell’esperienza incarnata in rappresentazioni testuali. La traduzione opera sempre al confine tra semiosfere, luogo di ibridazioni, di trasformazioni, di “articolarioni identitarie impreviste” (Sedda 2006, p. 28), in cui la “funzione della semiosfera è quella di limitare la penetrazione e filtrare e trasformare ciò che è esterno in interno” (Lotman 1985, p. 61). Nell’incontro-scontro tra culture, reciprocamente estranee e quindi molto spesso percepite come “strane”, è impossibile tradurre il diverso senza assimilarlo (in parte) a sé,

---

<sup>4</sup> Secondo Michael Pollan (2022), in questi ingredienti è proprio il potenziale psicoattivo a costituire l’oggetto di valore, al di là delle proprietà nutritive o estetiche. L’autore ricostruisce la storia del consumo di tè e caffè in Europa, evidenziando come l’effetto stimolante della caffeina sia stato valorizzato positivamente in accordo con le esigenze produttive della rivoluzione industriale. Pollan inoltre si sofferma a illustrare come l’abitudine diffusa all’assunzione di caffeina ci abbia reso assuefatti ai suoi effetti psicoattivi, inevitabilmente visibili nel caso in cui si interrompe bruscamente l’abitudine.

e dunque senza trasformarlo, spesso perdendo le caratteristiche più uniche del fenomeno che si vuole tradurre (Lotman 1985, p. 124; Paolucci 2010, p. 223). A questo proposito Lorusso spiega che le culture “imprimono una sorta di ‘deformazione coerente’ a tutto ciò che rientra nel loro spazio.” (Lorusso 2010, p. 70), cioè trasformano le grandezze semiotiche in base agli abiti interpretativi della semiosfera, dell’enciclopedia di riferimento.

Le sostanze psichedeliche di origine naturale, come cactus e funghi allucinogeni, sono state usate per millenni dalle popolazioni native mesoamericane, le quali hanno tramandato oralmente pratiche e narrazioni che tematizzano l’origine divina e l’effetto profondamente spirituale delle sostanze stupefacenti psichedeliche (Samorini 2021). In assenza di testi scritti, le droghe sono state rappresentate visivamente come oggetti sacri, come doni provenienti da entità divine, funzionali al mantenimento del benessere delle comunità.

Le prime testimonianze scritte relative all’uso di droghe psichedeliche risalgono al periodo della conquista spagnola delle zone del centro e sud America, e risentono di quella “deformazione coerente” all’opera nelle traduzioni interculturali, in quanto prodotte da soggetti estranei all’enciclopedia di riferimento. Prendiamo ad esempio le prime testimonianze relative all’uso del cactus *San Pedro* (originariamente chiamato *achuma*) e *Peyote*, entrambi contenenti mescalina, utilizzati da diverse popolazioni indigene principalmente per scopi religiosi e terapeutici. Un missionario gesuita del XVI secolo afferma che “la *achuma* è la pianta con la quale il *demonio ingannava* gli indios del Perù nel loro paganesimo, che utilizzavano per le loro *bugie e superstizioni*” (Jay 2019, p. 32; corsivo nostro). Il francescano André Thévet scrive di una popolazione nativa messicana, gli *Otomì*, che mangiavano “qualche erba ch’essi chiamano *nauacatl*, la quale li rendeva *matti* e faceva avere loro molte visioni” (Heim & Wasson 1958, p. 133). Oggi sappiamo che non si tratta di un’erba, bensì di un fungo allucinogeno contenente psilocibina, chiamato in lingua nahuatl *teonanácatl*, che significa letteralmente “carne degli dei” (Heim e Wasson 1958). La deformazione traduttiva presente in queste descrizioni sembra assumere la forma di una vera e propria opposizione ideologica al ruolo spirituale e religioso svolto dalle sostanze psichedeliche nelle culture di riferimento. Per l’enciclopedia cattolica la sola sostanza inebriante connessa alla vita religiosa è il vino in quanto simbolo del sangue di Cristo, che però non viene assunto con l’obiettivo di indurre stati di coscienza alterati, ma piuttosto usato come strumento simbolico. Tuttavia proprio il paragone con l’effetto delle bevande alcoliche viene chiamato in causa nel tentativo di descrivere gli effetti inebrianti delle sostanze psichedeliche (Heim e Wasson 1958, p. 223); il nuovo fenomeno viene letto attraverso una conoscenza già assestata nell’enciclopedia di riferimento, che però determina interpretazioni “aberranti” (Eco 1975), inadeguate a rendere conto della specificità delle pratiche osservate, e degli specifici effetti indotti dalle droghe allucinogene. Infatti mentre per le popolazioni indigene le piante psicoattive hanno un ruolo *inebriante e sacro*, e i loro effetti vengono esperiti euforicamente all’interno di specifici contesti rituali, per lo sguardo occidentale esse appaiono *inebrianti e quindi sacrileghe*, di conseguenza i soggetti che le assumono sono considerati pazzi, e viene giudicato falso tutto ciò che viene esperito nello stato di coscienza alterato. L’opposizione tra la percezione normale e l’alterazione indotta dalle sostanze allucinogene è pertinente per entrambe le culture, ma è inserita in sistemi di valore diversi: l’alterazione percettiva per i nativi che l’hanno sperimentata personalmente costituisce un’esperienza visionaria all’interno di un rituale che serve anche al mantenimento della coesione sociale, mentre per gli occidentali, che non ne sperimentano gli effetti in prima persona ma li osservano dall’esterno, da una posizione colonizzatrice, viene giudicata una mera esperienza allucinatoria, un sintomo di pazzia<sup>5</sup>, e dunque come un pericolo per le società.

Non abbiamo lo spazio per mostrare la complessità e la varietà delle pratiche rituali che prevedono l’uso di droghe naturali, e che sono intimamente connesse con il tessuto sociale, con le narrazioni e i sistemi di valore delle popolazioni native<sup>6</sup>. Ci interessa sottolineare che per le popolazioni indigene i rituali con assunzione di droghe prevedono sempre dei contesti specifici, una serie di oggetti e soggetti che regolano

<sup>5</sup> L’idea che le sostanze psichedeliche possano indurre stati psicotici più o meno temporanei verrà ripresa nel XX secolo con la definizione della mescalina e dell’LSD come sostanze psicomimetiche (Jay 2019, pp. 202-219; *infra* 4).

<sup>6</sup> Fortunatamente nel corso del Novecento sono stati prodotti ottimi lavori etnografici ed etnobotanici a riguardo (Schultes et. al. 1979), grazie ai quali sappiamo che anche nei contesti più tradizionali le sostanze psichedeliche venivano usate per scopi diversi, di tipo spirituale, terapeutico, divinatorio, e persino bellico.

il corso dell'esperienza, nonché una preparazione personale previa al rituale, che può comprendere diete e astinenze specifiche. Infine occorre notare che i rituali in cui si usano funghi o cactus allucinogeni presentano differenze sia a livello sincronico, tra popolazioni limitrofe, sia (più evidenti) a livello diacronico, nella trasformazione che hanno vissuto dopo essere state a contatto con le culture europee. Dal periodo coloniale a oggi i riti indigeni sono mutati molto: in un primo momento sono stati costretti alla clandestinità, poi hanno attraversato processi di ibridazione con la religione cattolica<sup>7</sup>, e oggi vivono in forme variegata, riadattate secondo le esigenze della modernità. Rispetto alle interpretazioni occidentali ci preme mettere in luce il carattere fortemente disforico e la natura aberrante, determinati da osservazioni poco partecipanti effettuate da una posizione estranea, colonizzatrice, e soprattutto in assenza di esperienze di assunzione delle droghe. Questi fattori hanno comportato per lungo tempo l'ignoranza, e in parte l'oblio, del potenziale delle sostanze psichedeliche dall'enciclopedia europea. Dagli albori della colonizzazione a oggi le popolazioni native hanno continuato a praticare le loro cerimonie, in certi casi lontani dallo sguardo occidentale, in altri casi scontrandosi apertamente con le istituzioni colonialiste. I rituali con sostanze psichedeliche mantengono ancora oggi un valore terapeutico per diverse culture native americane in quanto forma di resilienza collettiva contemporaneamente sociale e spirituale, che offre uno spazio per l'elaborazione dei traumi coloniali e per il mantenimento della coesione sociale e dell'identità culturale. In questo senso, l'uso delle sostanze psichedeliche svolge anche una funzione politica e culturale, volta a preservare e rivitalizzare tradizioni che il colonialismo ha tentato di sopprimere. Come vedremo, dopo un periodo di sperimentazione che porta alla produzione di droghe sintetiche psichedeliche, anche nel mondo occidentale ci sarà spazio per una costruzione identitaria e culturale basata sul consumo di droghe psichedeliche.

#### **4. Sperimentazioni, estrazioni chimiche e narrazioni esperienziali**

Fino alla seconda metà dell'Ottocento, l'effetto allucinogeno del peyote veniva considerato dalla stampa occidentale "uguale a quello delle bevande alcoliche" sebbene "dal carattere più selvaggio per quanto riguarda fantasie e azioni" (Jay 2019, p. 71). Questa conoscenza falsa dipendeva in primis dall'assenza di sperimentazione delle sostanze psichedeliche, e dunque dall'assenza di interpretazioni basate su esperienze personali. Nello stesso periodo, in Europa, De Quincey (1821) e Baudelaire (1860) esploravano e descrivevano gli effetti dell'oppio e dell'hashish, portando all'attenzione della cultura occidentale la varietà e la complessità delle esperienze di alterazione sensoriale; sebbene estranei ai contesti rituali delle sostanze psichedeliche tradizionali, questi autori sono rappresentativi dell'interesse crescente nei confronti delle droghe, interpretate anche come mezzi di esplorazione della creatività artistica e della riflessione filosofica<sup>8</sup>.

Il primo occidentale che ha assunto il peyote all'interno di un contesto rituale tradizionale e ne ha fornito una descrizione è James Mooney (1896), un giovane appassionato di indiani americani, che aveva già assistito come etnografo a diverse cerimonie tra le popolazioni kiowa e arapaho<sup>9</sup>. Mooney descrive così le sensazioni provate: "Ci si sente trasportati fuori dal corpo e sembra di fluttuare nell'aria come spiriti. Il fuoco assume forme meravigliose, il sacro mescal sopra l'altare di terra prende vita, si muove e ti parla, e tu gli rispondi" (Perrine 2001, pp. 21-22). L'esperienza all'interno del contesto rituale viene descritta

---

<sup>7</sup> Il nome San Pedro ne è un chiaro esempio, e risultati più strutturali si vedono nei culti sincretici, come la Chiesa Nativa Americana, l'Uniao do Vegetal o il Santo Daime, in cui l'uso spirituale delle droghe viene declinato come sacramento cattolico.

<sup>8</sup> Alla lista degli intellettuali coinvolti nell'esplorazione degli effetti delle droghe nella seconda metà dell'Ottocento si aggiungono altre figure di spicco, tra cui Sigmund Freud, che sperimentò la cocaina, e Honoré de Balzac, interessato a un uso propriamente inebriante del caffè. Per una panoramica sul rapporto tra droghe ed epoca moderna si rimanda a Jay (2023).

<sup>9</sup> Popolazioni native americane della zona dell'attuale Oklahoma.



come qualcosa di spirituale<sup>10</sup>, con tanto di personificazione della droga, che sembra prendere vita e dialogare con il soggetto. Mooney, conoscendo i sistemi di valori e la storia delle popolazioni indigene, vedeva nell'uso del Peyote una risorsa, uno strumento di coesione sociale e di definizione identitaria, un rimedio ai dolori inflitti dal colonialismo, e allo stesso tempo riteneva possibile il suo utilizzo nella medicina occidentale (Mooney 1896, p. 8). In questo senso il resoconto esperienziale di Mooney fa da ponte tra gli usi tradizionali e la successiva fase di sperimentazione scientifica ed estetica, segnando il passaggio “dalle tradizioni sacre vecchie di millenni allo sguardo clinico della modernità occidentale.” (Jay 2019, p. 82). Grazie alla pubblicazione del resoconto di Mooney, il primo racconto esperienziale in prima persona, il peyote esce dai contesti d'uso tradizionali e diventa presto oggetto di studi scientifici interessati a comprenderne la struttura chimica e i meccanismi farmacologici responsabili degli effetti allucinogeni.

Grazie a una serie di esperimenti personali, in un processo di tentativi ed errori rischiosi, che prevede l'assunzione di diversi alcaloidi ricavati dal cactus, il chimico tedesco Arthur Heffter nel 1897 si accorge degli effetti allucinogeni di uno di questi, e lo nomina *mescalina*<sup>11</sup>. Heffter inizialmente percepisce una sensazione di “nausea, mal di testa occipitale, forti capogiri e mancanza di coordinazione nei movimenti”, poi, a letto in una stanza buia delle visioni di “figure a mosaico” e “nastri colorati che si muovevano e attorcigliavano veloci come fulmini” (Perrine 2001, p. 43). Si tratta della prima descrizione di un'esperienza psichedelica esperita al di fuori di un contesto rituale, e soprattutto la prima interessata a una descrizione fenomenologica a vocazione scientifica. L'esperimento che porta all'estrazione della mescalina si basa anche sul confronto tra le sensazioni esperite dal soggetto e le narrazioni delle esperienze con il peyote; in questo processo comparativo si arriva a considerare l'effetto allucinogeno del peyote come causato dall'azione farmacologica della sostanza chimica presente al suo interno. In realtà gli effetti del peyote e della mescalina sono parzialmente diversi: nel primo caso giocano un ruolo anche altre sostanze presenti nel cactus in quantità variabili oltre alla mescalina, nel secondo l'azione psicoattiva è effettivamente determinata da una singola sostanza chimica di cui è possibile misurare minuziosamente le quantità. Questo cambiamento permette un approccio scientifico più rigoroso nella produzione e nella sperimentazione con le droghe, che a sua volta favorisce un crescente interesse per le sostanze psichedeliche (e più in generale per le droghe sintetiche) nella seconda metà del Novecento. Allo stesso tempo questo passaggio comporta un allontanamento dai contesti, dalle pratiche e dai significati originariamente associati alle droghe naturali. Si ritrova in questo passaggio l'idea del filtraggio all'opera nella traduzione interculturale, che in questo caso opera in primis ad un livello materiale, ma provoca cambiamenti anche nelle dinamiche fenomenologiche e semiotiche: infatti l'effetto della sostanza chimica estratta è in parte equivalente a quello originale, ma viene preparato ed esperito in un contesto diverso e quindi interpretato diversamente.

Da questa fase la mescalina emerge come la prima sostanza psichedelica derivata da una pianta utilizzata a fini rituali a essere oggetto di studi scientifici, il cui impatto si riversa su diversi ambiti disciplinari, scientifici e umanistici. Negli anni 30 e 40 del Novecento, l'interesse per la mescalina si sviluppa principalmente in ambito psichiatrico, dove prende forma l'ipotesi di un parallelismo tra le alterazioni della percezione e della coscienza indotte dalla mescalina e le condizioni cliniche delle patologie mentali, soprattutto per quanto riguarda le percezioni alterate e le allucinazioni, che ricordano i sintomi riportati da pazienti affetti da schizofrenia. Secondo questa ipotesi *psicotomimetica*, la mescalina poteva indurre temporaneamente uno stato psicotico controllato nei soggetti sani, e in questo modo era possibile studiare in modo più diretto e sicuro la fisiopatologia delle psicosi, migliorando così la comprensione di questi disturbi mentali<sup>12</sup>. Tuttavia, questa interpretazione era frutto di una comprensione incompleta dei meccanismi alla base sia degli stati psichedelici che delle patologie psichiatriche. Molto presto infatti

<sup>10</sup> L'interpretazione in chiave spirituale può essere in parte determinata dall'adesione dell'autore alle tradizioni dei nativi, ma, come vedremo, sarà una caratteristica comune a molte altre esperienze con le droghe psichedeliche al punto da divenire centrale nel discorso terapeutico-psichedelico contemporaneo (cfr. Griffith et al. 2006).

<sup>11</sup> Il nome *mescalina* è tuttavia sintomo di una certa confusione rispetto ai contesti d'uso tradizionali, poichè richiama altre due sostanze inebrianti, meno potenti per il potenziale allucinogeno, usate dalle popolazioni mesoamericane: i semi della pianta *mescal* e la bevanda alcolica *mezcal* (Jay 2019, p. 254).

<sup>12</sup> L'ipotesi psicotomimetica era ulteriormente supportata dalla somiglianza chimica tra la mescalina e la dopamina, una sostanza endogena correlata alla schizofrenia (Pollan 2018).

ci si accorge di una certa variabilità nella fenomenologia dell'esperienza alterata dalla mescalina (Jay 2019 p. 97; Pollan 2018, p. 128), si nota cioè un'alternanza di sensazioni euforiche e disforiche, a volte simili a stati psicotici, altre volte a esperienze spirituali profonde, che sembra essere indipendente dalle caratteristiche fisiologiche dei pazienti. Parallelamente, al di fuori del contesto psichiatrico, anche la psicologia inizia a interessarsi agli effetti della mescalina, spostando l'attenzione da una descrizione patologica e patologizzante a una descrizione più formale, interessata agli aspetti invarianti, strutturali, dell'esperienza indotta dalla mescalina. In questa direzione lo psicologo Heinrich Klüver (1928) studia la componente visiva dell'alterazione percettiva e si accorge di una serie di ricorrenze, di isotopie plastiche, nelle descrizioni e nelle raffigurazioni visive delle allucinazioni esperite dai pazienti. Klüver nota la presenza di una serie di strutture eidetiche tipiche, che definisce "costanti formali", e che ipotizza (giustamente) essere il risultato dell'attività spontanea del cervello, nello specifico della corteccia visiva che, in assenza di stimoli sensoriali, costruisce le forme che vengono percepite<sup>13</sup>.

Ovviamente l'esperienza con la mescalina non attira solo l'attenzione della scienza, ma stimola anche e soprattutto l'interesse estetico. Infatti, parallelamente alla sperimentazione scientifica, si iniziano a condurre esperimenti per indagare le dinamiche creative, artistiche e filosofiche legate agli effetti della droga: da un lato sotto forma di autosperimentazione, sulla scia di De Quincey e Baudelaire, dall'altro anche attraverso sessioni di gruppo, con l'obiettivo di produrre una doppia osservazione, interna ed esterna al soggetto (Jay 2019, p. 157). In questa fase si instaura un uso della droga che potremmo definire *esplorativo-rappresentativo*, interessato cioè all'esplorazione, all'interpretazione, spinta in profondità fino a diventare analisi, e alla successiva rappresentazione degli stati alterati di coscienza. In questo modo l'uso di mescalina (una pratica) inizia a legarsi ad altre pratiche enunciazionali, come la letteratura, la musica e le arti visive, in cui la droga diventa sia oggetto di rappresentazione, sia istanza enunciante che partecipa all'enunciazione (Paolucci 2020). Non solo si parla della sostanza psichedelica, ma si inizia a parlare *in modo psichedelico*, trasponendo le configurazioni esperienziali psichedeliche in configurazioni testuali.

## 5. Origine e declino della cultura psichedelica

Uno dei testi che segna le origini della cultura psichedelica è sicuramente *Le porte della percezione* di Aldous Huxley (1954), un testo il cui genere si colloca a metà tra il letterario e il saggistico, in cui l'autore racconta e analizza la sua esperienza con la mescalina<sup>14</sup>.

Mezz'ora dopo aver ingoiato la droga divenni consapevole di una lenta danza di luci dorate. Un po' più tardi vi furono sontuose superfici rosse che ondeggiarono e si distesero da nodi brillanti di energia vibranti di vita ricopiata, continuamente mutevole. Poi i miei occhi chiusi rivelarono un complesso di strutture grigie, entro le quali pallide sfere bluastre emersero in una intensa solidità e, una volta emerse, scivolarono silenziosamente in alto, fuori della vista. [...] L'altro mondo nel quale la mescalina mi introduceva non era il mondo delle visioni: esisteva fuori di esso, in ciò che potevo vedere con gli occhi aperti. Il grande cambiamento era nel regno del fatto obiettivo (Huxley 1954, pp. 8-12).

Inizialmente l'autore parla delle percezioni esperite a occhi chiusi, poi si sofferma sull'esperienza spettacolare della percezione a occhi aperti, descritta come una trasformazione qualitativa e affettiva dello spazio e del tempo (dilatati), degli oggetti e della propria soggettività. Huxley sottolinea la

---

<sup>13</sup> Questo caso, nella comparazione tra i disegni delle allucinazioni fatte dai pazienti e le realizzazioni grafiche basate sulla modellizzazione matematica dell'attività della corteccia visiva (Bresloff et al. 2001), è stato analizzato da Claudio Paolucci (2010) come esempio paradigmatico per proporre "una teoria della genesi semiotica", in cui la forma, "il morfologico [...] pare essere un fenomeno emergente che è effetto di un processo di emersione fenomenologica di strutture macroscopiche di tipo gestaltico a partire dalla fisica microscopica dei substrati percettivi" (Paolucci 2010, p. 398). Anche la semiotica ha trovato nelle alterazioni percettive indotte dalle sostanze psichedeliche un fertile terreno di riflessione.

<sup>14</sup> Il testo diventerà fonte di ispirazione, quasi oggetto di culto, per la cultura psichedelica degli anni 60; il gruppo *The doors* trae il suo nome proprio da questo testo.

meraviglia provata nella contemplazione di oggetti d'uso quotidiano (i pantaloni di flanella, il tagliacarte), di dettagli visivi che normalmente non sono pertinenti per la percezione, ma che l'autore considera essenziali nelle opere artistiche e poetiche. La percezione quotidiana viene paragonata a un filtro che riduce la complessità e la bellezza dell'esperienza, mentre lo stato di coscienza alterato dalla mescalina consiste in un "ritorno alla verità", un ritorno alla sensazione di meraviglia e di connessione con l'ambiente tipica dell'infanzia. Huxley a tratti sembra descrivere un'esperienza estatica, mistica, caratterizzata da un senso di totalità, di fusione e di partecipazione con il tutto (Leone 2014), una "partecipazione alla manifesta gloria delle cose" (Huxley 1954, p. 18). Infatti il racconto di Huxley condivide con le narrazioni mistiche quel senso di ineffabilità (Ponzo 2022), di intraducibilità dell'esperienza, una sensazione che però non si risolve nell'incomunicabilità (nonostante Huxley lamenti più volte l'inadeguatezza del linguaggio verbale per tradurre il senso dell'esperienza psichedelica), ma diventa parte del processo di descrizione e traduzione verbale dell'esperienza, traduzione sempre parziale, frutto di negoziazioni e riduzioni. Nella lettura di Huxley emerge soprattutto l'isotopia del sentimento spirituale innescato dall'alterazione della percezione e della coscienza, e su questo non si può non rilevare l'influenza del pensiero di William James (1902) nella tematizzazione dell'accesso alla dimensione spirituale attraverso l'induzione di uno stato di coscienza alterato, nonché l'influenza della poesia visionaria di William Blake, di cui il titolo *The doors to perception* è un'esplicita citazione.

Ci si può chiedere se l'interpretazione proposta da Huxley sia il frutto di un'esperienza autenticamente spirituale e trasformativa o se sia stata influenzata in modo decisivo dalle sue aspettative e dalle sue conoscenze pregresse. Ma più che contrapporre in maniera esclusiva autenticità e condizionamento, è forse più utile riconoscere che l'effetto delle sostanze psichedeliche dipende in larga misura da pratiche interpretative che emergono sempre a partire da conoscenze precedenti, aspettative e abiti di pensiero. Con l'interpretazione di Huxley ci troviamo di fronte all'impossibilità di separare nettamente l'azione chimica-farmacologica delle sostanze psichedeliche dai meccanismi di sense-making che i soggetti mettono in atto durante e dopo l'esperienza psichedelica, ovvero le pratiche descrittive, narrative e traduttive che giocano un ruolo determinante nella costruzione del senso dell'esperienza. Da un punto di vista semiotico interpretativo la cosa non stupisce; infatti l'interpretazione di un dato fenomeno è sempre frutto di un misto di conoscenze che derivano direttamente dal fenomeno e conoscenze precedenti che circolano nell'enciclopedia di cui è necessario valutarne il valore (Paolucci 2021, p. 65). A nostro avviso questa dinamica interpretativa, che parte da abiti e regolarità sedimentate nell'enciclopedia, eventualmente per metterle in dubbio (ma sempre attraverso altri abiti), è chiaramente all'opera nelle pratiche di esplorazione degli effetti delle sostanze psicoattive, soprattutto di quelle psichedeliche. Nel fare esperienza si parte sempre da abiti, da aspettative, da conoscenze precedenti che orientano e condizionano il senso dell'esperienza stessa; in questo senso è impossibile e inutile cercare un'esperienza "pura", totalmente autentica, poichè il senso dell'esperienza emerge sempre a partire da conoscenze precedenti che portano a rendere pertinenti alcuni aspetti dell'esperienza a discapito di altri. E chiaro infatti che l'interpretazione proposta da Huxley è (in parte) determinata dalla sua personale (e intellettuale) enciclopedia, che lo porta a vivere la sua esperienza in modo completamente diverso rispetto a quanto era emerso nel paradigma psicotomimetico dei primi studi psichiatrici, e si riavvicina invece alla descrizione di Mooney e alle interpretazioni originali delle popolazioni mesoamericane. A questo punto Huxley, in un carteggio con lo psichiatra Humphry Osmond (Pollan 2018, p. 179), sente l'esigenza di creare un neologismo per parlare di un'esperienza che sente essere molto diversa dallo stato psicotico. Così arriva al termine *psichedelico*, ricavato dal lessico del greco antico, *psychè* e *delein*, che significa "mostrare, rivelare la coscienza". Questo caso di invenzione linguistica funziona come una traduzione intersemiotica, in cui il segno verbale "psichedelico" condensa nel suo significato una serie di sensazioni provate corporalmente e tradotte in linguaggio verbale. Si tratta di un processo di traduzione che parte da una "sintassi del sensibile" (Paolucci 2020, pp. 191-192) in cui le sensazioni corporee diventano i formanti materiali che vengono usati per la traduzione, per la costruzione di un piano dell'espressione in vista di un contenuto mirato. E come nel caso del sommelier che deve riconoscere le qualità di un certo vino: Huxley riconosce che le qualità della mescalina non sono psicotomimetiche, ma non ha a disposizione un termine linguistico predefinito per tradurre le sue



sensazioni, e così inventa “psichedelico”, attingendo da un altro sistema semio-linguistico (greco antico) disponibile nell’enciclopedia.

A questo punto il testo di Huxley e il neologismo psichedelico godono di grande popolarità anche e soprattutto grazie a due eventi fondamentali nella storia delle droghe. Il primo è la scoperta delle proprietà allucinogene dell’LSD, un alcaloide derivato da un parassita della segale cornuta, da parte di Albert Hoffmann, il quale le giudica simili a quelle della mescalina (Hofmann 1978, p. 41). La seconda è piuttosto una riscoperta: nel 1957 la rivista *Life* pubblica un resoconto dal titolo “Cercando i funghi magici”, in cui il micologo statunitense Gordon Wasson racconta di aver mangiato dei “funghi che inducono strane visioni” presso un villaggio in Messico sotto la guida della *curandera* Maria Sabina, e descrive la sua esperienza in maniera simile ad Huxley (Pollan 2018, pp. 118-120). Successivamente Hoffmann isola la sostanza allucinogena presente nei funghi (la psilocibina), che viene poi offerta a Maria Sabina, che infine la giudica equivalente agli effetti dei funghi stessi (Pollan 2018, p. 121)<sup>15</sup>. Queste scoperte determinano un aumento esponenziale dell’esplorazione delle esperienze psichedeliche, per la facilità di reperimento dei funghi psilocibinici, e per la potenza dell’LSD, che provoca effetti psichedelici anche a dosaggi molto bassi. Un’isotopia ricorrente nelle descrizioni di questi autori è l’idea di un viaggio mentale (*trip*) che al suo picco massimo può arrivare a una sorta di smarrimento identitario. Questo fenomeno, noto come “dissoluzione dell’ego”, è spesso descritto come un’esperienza trasformativa, capace di produrre cambiamenti profondi nella percezione di sé e del mondo (Pollan 2018, p. 18). L’esperienza di dissoluzione del proprio sé può essere vissuta in modo euforico, come un senso di liberazione ed espansione, oppure in modo disforico, come una perdita angosciante di controllo e coscienza. Ed è proprio a partire da questa consapevolezza che si afferma progressivamente l’idea che l’esito del trip dipenda in larga misura sia dal contesto in cui si svolge l’esperienza, sia dalla condizione mentale e soggettiva di chi la vive. A seconda dei contesti, fisici e mentali, il trip può rivelarsi positivo, portando un cambiamento segnato da consapevolezza e benessere, o negativo (*bad trip*) caratterizzato da sensazioni di paura, ansia, e pensieri ossessivi che possono portare all’emersione di stati psicotici<sup>16</sup>. Il trip diventa un tema centrale, sia sul versante estetico, e più generalmente culturale, nel *discorso psichedelico* (Spaziante 2005) sia sul versante delle ricerche mediche. Su questo aspetto introspettivo si focalizzano le successive ricerche psichiatriche, principalmente con LSD e psilocibina, tra gli anni 50 e 60, dove si iniziano a indagare possibili usi terapeutici nel trattamento delle dipendenze e di altri disturbi mentali<sup>17</sup>. Sul versante estetico e culturale, negli anni 60 il crescente interesse per le droghe psichedeliche si lega, soprattutto negli USA, ai movimenti contro-culturali giovanili, in “un tentativo collettivo [...] di modificare le relazioni umane sociali ed estetiche attraverso un uso controllato e consapevole di droghe prevalentemente allucinogene” (Spaziante 2005, p. 21). La droga (soprattutto l’LSD) diventa strumento di cambiamento individuale e collettivo, di affermazione identitaria, recuperando in questo modo anche una dimensione caratteristica degli usi tradizionali. All’interno della cultura psichedelica aumenta l’interesse per la produzione testuale psichedelica, ovvero per la costruzione di un *discorso psichedelico*, in cui le configurazioni esperienziali della psichedelia (alterazione percettiva e della coscienza) si ritrovano rappresentate, trasposte e tradotte in configurazioni discorsive (letterarie, musicali, visive e audiovisive). In ambito musicale<sup>18</sup> molte copertine degli album dei gruppi rock degli anni 60 ritraggono le “costanti formali” delle allucinazioni, e come sottolinea Spaziante (2005 p. 24), la musica psichedelica si

---

<sup>15</sup> Il riconoscimento dell’equivalenza degli effetti delle sostanze naturali e chimiche funziona dunque come segno di una buona traduzione materiale.

<sup>16</sup> In qualche modo l’aspetto psicotomimetico non viene del tutto abbandonato, ma viene considerato con un possibile esito (staticamente meno presente) dell’esperienza, causato da determinate condizioni contestuali e personali.

<sup>17</sup> Emergono risultati interessanti soprattutto nel trattamento dell’alcolismo, il che è doppiamente interessante se confrontato con le prime interpretazioni occidentali che equiparano gli effetti delle droghe psichedeliche e alcoliche.

<sup>18</sup> Non abbiamo lo spazio per discutere tutte le diverse strategie enunciative utilizzate per rappresentare e tradurre l’esperienza psichedelica. Un caso sicuramente interessante, che consideriamo di trattare in un lavoro futuro, è la rappresentazione audiovisiva dell’esperienza psichedelica; in qualche modo l’audiovisivo risulta particolarmente adatto a tradurre percezioni alterate a causa della sua natura sincretica (Basso Fossali 2003, p. 199) e del suo statuto protesico (Paolucci 2020), in grado di offrire allo sguardo umano percezioni impossibili nell’esperienza ordinaria, in maniera simile alle percezioni alterate indotte dalle droghe psichedeliche.

caratterizza per la ricerca di effetti sonori, cambiamenti nel timbro e nelle tonalità, e quindi distorsioni, *phasing*, *delay*, riverberi, tutte modalità attraverso cui si trasforma e si modula la sostanza sonora, in una “logica degli effetti” affine agli effetti alteranti, allucinogeni e trasformativi delle droghe psichedeliche<sup>19</sup>. Inoltre, la musica psichedelica, in quanto espressione di una (contro)cultura è spesso caratterizzata da connotazioni politiche contrapposte alla cultura egemone istituzionale; un caso esemplare in questo senso è l’esibizione di Jimi Hendrix a Woodstock (1969): il chitarrista suona le famose note dell’inno americano con un suono distorto, acido, che rimanda alla percezione distorta e acida indotta dall’LSD, distorcendo allo stesso tempo i valori nazionalistici chiamati in causa dall’inno nazionale. Infine la relazione tra esperienza psichedelica ed esperienza musicale si delinea anche su un altro livello: la musica (psichedelica) costruita a partire da una forma di traduzione dell’esperienza (psichedelica), diventa a sua volta un ingrediente di accompagnamento dell’esperienza stessa, riprendendo anche in questo caso una configurazione tradizionale, ovvero un senso musicale-rituale, per certi aspetti analogo a quello della musica usata come accompagnamento in alcune cerimonie tradizionali.

Nella cultura psichedelica degli anni 60 l’attenzione alla variabilità fenomenologica degli effetti delle droghe si traduce nella formalizzazione dei concetti di *setting* (il contesto fisico in cui si svolge l’esperienza) e *set* (il contesto più personale, psicologico). La preparazione di un determinato contesto e la preparazione personale, ovvero la costruzione di una competenza e di una aspettativa circa l’esperienza psichedelica, si rivela fondamentale nel determinare l’esito dell’esperienza stessa; si ritiene meglio disporre di posti caldi e sicuri, di stimoli estetici, e di aiutanti che non assumono la droga, o che ne assumono una dose minima per guidare i soggetti nel corso dell’esperienza<sup>20</sup>. Da un lato quindi vengono appositamente pensati e costruiti contesti per un’esperienza psichedelica individuale, fortemente introspettiva, interessata maggiormente all’aspetto esistenziale e terapeutico; dall’altro, senza rinunciare esplicitamente a questa dimensione, si costruiscono contesti, come quello musicale, per la realizzazione di esperienze psichedeliche collettive, che offrono una maggiore possibilità di costruzione identitaria intersoggettiva, ma che allo stesso tempo rendono l’esperienza meno sicura e meno controllabile. Infatti la popolarità delle droghe psichedeliche non ha portato solo pratiche d’uso regolate, consapevoli, attente ai contesti e alle pratiche interpretative implicate nella fenomenologia dell’esperienza psichedelica. Nonostante un basso tasso di assuefazione e l’assenza di dipendenza fisiologica, un uso sregolato e assiduo di droghe psichedeliche può essere dannoso, soprattutto in soggetti predisposti allo sviluppo di malattie mentali, e soprattutto in contesti non adatti. Questa modalità d’uso sregolato è favorita certamente dalla cosiddetta “guerra alle droghe” messa in atto da Nixon, una serie di politiche repressive verso la produzione e il consumo di droghe, che culmina nella classificazione delle sostanze psichedeliche (mescalina, psilocibina, LSD e MDMA) nella tabella I della legge *Controlled Substances Act* del 1970, ovvero tra le sostanze più dannose e pericolose, considerate “prive di qualsiasi potenziale medico” (Jay 2019, p. 251); in questo modo viene vietata la vendita e il consumo, e soprattutto si interrompe la ricerca scientifica. Ovviamente le sostanze psichedeliche non spariscono, ma diventano a tutti gli effetti “droghe di strada”, vendute illegalmente, con l’impossibilità di un controllo scientifico della natura chimica delle droghe, e con un conseguente consumo meno consapevole. Tuttavia, proprio nel momento in cui la cultura psichedelica veniva smantellata da questa operazione politica, l’LSD veniva segretamente testato nei laboratori della CIA, con l’obiettivo di usare la droga come strumento di manipolazione psicologica e di estrazione di informazioni, una specie di siero della verità, dunque una potenziale arma biochimica. Non abbiamo lo spazio per approfondire le implicazioni politiche di tali pratiche, fortunatamente documentate (Codignola 2018), ma è chiara l’opposizione tra l’uso proposto dalla controcultura psichedelica, che punta ad un miglioramento personale e socioculturale, e quello perseguito dalla CIA, in cui l’obiettivo è l’esercizio di un certo (psico)potere sugli individui e la società. Fortunatamente nel

---

<sup>19</sup> Sulla semiotica della musica psichedelica si segnala l’intervento di Gabriele Marino “Tutte le teste ti porti via: stilemi della psichedelia musicale” all’interno del Forum Ferdinando Rossi dal titolo “Coscienza psichedelica: viaggio nelle sostanze psichedeliche tra scienza e cultura”, Torino, Cavallerizza Reale, 7 maggio 2025.

<sup>20</sup> L’importanza del contesto è tematizzata in diversi testi della cultura hippie, e un esempio visivo può essere offerto dal film *The Trip* (1967), in cui viene costruita una rappresentazione audiovisiva dell’esperienza psichedelica di degno interesse semiotico.

panorama attuale della ricerca sulle sostanze psichedeliche sono assenti progetti dedicati all'uso manipolatorio delle droghe.

## 6. Panorama attuale e rinascimento psichedelico

Negli ultimi decenni si sta parlando di “rinascimento psichedelico” (Belouin e Henningfield 2018; Letheby 2021), in relazione agli studi, alle pubblicazioni, ai discorsi, e agli eventi dedicati al tema della psichedelia. Questo momento di rinascita si sviluppa principalmente su due fronti: da un lato in ambito accademico-scientifico, dove vengono condotte ricerche dedicate alla descrizione e alla comprensione degli effetti delle sostanze psichedeliche, e dove stanno emergendo proposte per l'uso (psico)terapeutico. Dall'altro in ambito ludico-ricreativo attraverso la diffusione di eventi culturali, di natura principalmente musicale, pensati per il consumo ricreativo di queste sostanze, interpretate come strumenti per la realizzazione di esperienze estetiche profonde, e allo stesso tempo assunte come simboli identitari in opposizione alle istituzioni culturali egemoni. In alcuni paesi, specialmente in Gran Bretagna, nuove normative hanno permesso la ripresa della ricerca sulle sostanze psichedeliche, e grazie alle recenti tecnologie di neuro-imaging sono stati fatti significativi progressi nella comprensione dei meccanismi neurologici e farmacologici alla base delle esperienze psichedeliche. Robin Carhart-Harris (2018), studiando i cervelli di pazienti sotto effetto di psilocibina e LSD<sup>21</sup>, ha proposto la teoria del “cervello entropico” per spiegare l'azione neurofisiologica delle sostanze psichedeliche. Senza addentrarci nei complessi meccanismi neurologici possiamo sostenere, seguendo Parisi e Perconti, che “il correlato fisico dell'esperienza psichedelica è un cervello entropico, caotico e funzionalmente disordinato”, in cui “alcune aree del cervello che solitamente sono in forte connessione funzionale, subiscono una riduzione di tale connessione, mentre aree che di norma sono segregate le une dalle altre, sviluppano una correlazione funzionale” (Parisi e Perconti 2017, pp. 41-42). Questa alterazione delle connessioni cerebrali rispecchia l'alterazione percettiva e della coscienza, ed è stata ipotizzata essere in grado di promuovere la neuroplasticità cerebrale, da cui deriverebbe la possibilità di ristrutturare schemi cognitivi alla base delle dipendenze e di altre patologie mentali. Tuttavia le teorie moderne che supportano l'uso terapeutico delle sostanze psichedeliche, consapevoli dei complessi meccanismi neuro-farmacologici, non si limitano a considerare l'effetto delle sostanze come il risultato esclusivo dell'azione chimica-farmacologica, ma propongono una visione più contestuale e personale, in cui la situazione terapeutica, le aspettative, e la comunicazione medico-paziente giocano un ruolo fondamentale nel determinare gli effetti positivi dell'esperienza psichedelica nella terapia. La sostanza psichedelica non può curare di per sé le malattie mentali, ma può aiutare i soggetti a mettere in atto processi di miglioramento cognitivo ed emotivo attraverso pratiche psicoterapeutiche, ovvero pratiche comunicative e narrative. In questo quadro, il filosofo Chris Letheby (2021, pp. 146-151) ha proposto di considerare l'efficacia terapeutica delle sostanze psichedeliche, e in generale i loro effetti trasformativi, come fenomeni che dipendono da una dinamica fenomenologica narrativa. Grazie all'azione delle sostanze psichedeliche, è possibile modificare la percezione dell'ambiente e del proprio “sé narrativo”, autobiografico, che può essere decostruito (dissolto) e ricostruito diversamente. In questo senso Andy Clark nel suo ultimo libro (Clark 2023) ha proposto di considerare le sostanze psichedeliche all'interno del paradigma cognitivo del predictive processing come strumenti per l'hacking del sistema cognitivo. Dal punto di vista della teoria neurocognitiva di Clark, l'azione delle sostanze psichedeliche causa una diminuzione dell'influenza delle predizioni (conscie e inconscie) che il cervello mette in atto nella percezione tout court per dare senso a ciò che è presente nel campo percettivo<sup>22</sup>, e questa alterazione delle predizioni percettive permette di

---

<sup>21</sup> Queste sostanze agiscono come agonisti dei recettori della serotonina 5-HT<sub>2A</sub>, provocando un aumento dell'eccitabilità neuronale e indebolendo temporaneamente la *default mode network* (DMN), ovvero la configurazione cerebrale alla base della percezione e della coscienza ordinaria (Carhart-Harris 2018, 2021; Wojtas e Gołtembiowska 2024).

<sup>22</sup> In una prospettiva di semiotica cognitiva come quella elaborata da Paolucci (2021) le predizioni consce e inconscie possono essere intese come *segni interpretanti*, ovvero come conoscenze precedenti che orientano

percepire l'ambiente e il proprio sé in modo alternativo. In questo senso l'esperienza psichedelica non è riducibile ai suoi correlati fisiologici, ma dipende costitutivamente da una dinamica cognitiva di tipo narrativo che struttura e dà senso all'esperienza. Gli effetti psichedelici dipendono quindi dall'azione congiunta del livello fisiologico subpersonale e di quello fenomenologico personale, il quale dipende però a sua volta da un livello intersoggettivo e interpersonale, semiotico e discorsivo, relativo ai segni che circolano nell'enciclopedia e che rappresentano la condizione di possibilità dell'esperienza stessa. L'alterazione indotta dalle sostanze psichedeliche non azzerava l'attività semiotica interpretativa, ma ne innescava un funzionamento alternativo, in cui le conoscenze precedenti, possono essere riconsiderate, reinterpretate in modo utile a trasformare l'identità del soggetto e la sua relazione con l'ambiente e con gli altri soggetti. A partire dalla comprensione delle dinamiche neuro-farmacologiche responsabili degli effetti psichedelici, è stato possibile comprendere meglio la rilevanza del sentimento mistico-spirituale, che abbiamo visto costituire un'isotopia emergente in contesti d'uso profondamente diversi. Secondo gli studi di Griffiths et al. (2006; 2019), ci sono evidenze statistiche per sostenere che la psilocibina possa indurre esperienze spirituali mistiche, che possono avere un impatto positivo, trasformativo e duraturo sui pazienti. Inoltre, recenti studi di neuroimaging hanno messo in luce sorprendenti somiglianze tra gli stati di coscienza indotti dall'assunzione di sostanze psichedeliche e quelli raggiunti attraverso pratiche di meditazione profonda. Queste ricerche comparative (Lethaby 2021, p. 94) mostrano che entrambi i tipi di esperienza sono associati a una diminuzione dell'attività del DMN, la cui temporanea alterazione sembra facilitare l'emergere di un senso di unione con l'ambiente e di sentimenti spirituali mistici. Questi risultati rafforzano l'ipotesi secondo cui le esperienze psichedeliche non rappresentano un'anomalia patologica della coscienza, ma piuttosto una sua modulazione, affine a stati mentali coltivati da secoli all'interno delle tradizioni contemplative. Questa nuova concezione può essere letta come la maturazione della consapevolezza circa il ruolo degli psichedelici nelle culture occidentali, inizialmente basata su interpretazioni aberranti, ma che oggi risulta parzialmente analoga a quella delle popolazioni indigene che ne hanno per prime sperimentato gli effetti. Tuttavia bisogna sottolineare che si tratta di paradigmi interpretativi diversi, che rimandano a culture ed enciclopedie diverse, che possono risultare equivalenti per certi aspetti, ma mai totalmente, come ci insegna la semiotica della traduzione (Eco 2003). Una differenza importante a nostro avviso risiede nel valore sociale, collettivo, che circonda l'uso e l'interpretazione delle sostanze psichedeliche: se le connotazioni politiche legate alla coesione sociale e alla definizione identitaria sono centrali nelle interpretazioni delle popolazioni native, anche e soprattutto in seguito ai periodi coloniali, l'uso terapeutico moderno rischia di non prendere in considerazione questa dimensione sociale, riducendo il significato dell'esperienza psichedelica a uno strumento per la terapia individuale, trascurando il significato che queste esperienze possono avere per le collettività<sup>23</sup>. Alla dimensione collettiva sono invece molto attente le pratiche ludiche-ricreative contemporanee nell'ambito della *neopsichedelia*, soprattutto all'interno di eventi musicali (dai rave illegali ai grandi eventi internazionali come *Ozora* o *Master of Puppets*, principalmente con musica elettronica) in cui viene costruito un ambiente visivo e sonoro tale da favorire esperienze estetiche in risonanza con gli effetti delle droghe. Questo rinnovato interesse per le sostanze psichedeliche solleva necessariamente una serie di questioni critiche legate alla possibile commensurabilità tra questa varietà di usi e interpretazioni. Le pratiche indigene originali, radicate in cosmologie complesse e ritualità collettive, rischiano di essere interpretate riduttivamente se considerate equivalenti alle pratiche terapeutiche o di intrattenimento nei contesti occidentali contemporanei. Un elemento comune può essere individuato nella consapevolezza del ruolo cruciale del contesto e della preparazione personale del soggetto, entrambi determinanti nella costruzione della fenomenologia dell'esperienza psichedelica e dei suoi possibili esiti terapeutici. Per poter rendere conto di questa influenza ci è sembrato necessario proporre una concezione allargata della farmacologia, intesa in termini non esclusivamente biochimici, ma sotto

---

l'interpretazione dei fenomeni, selezionando alcune proprietà percettive come pertinenti e rendendole salienti a discapito di altre.

<sup>23</sup> Su questo punto forse la prospettiva della cultura psichedelica degli anni 60, per cui l'uso di sostanze psichedeliche poteva essere uno strumento per il cambiamento individuale e collettivo, è più vicino agli usi tradizionali rispetto a quelli moderni terapeutici.

forma di farmacologia *mediale e semiotica*, in grado di riconoscere le complesse interazioni tra sostanza chimica, cervello, mente, ambiente, segni e narrazioni.

## 7. Conclusioni

In questo lavoro abbiamo voluto mettere in luce la varietà e la complessità delle interpretazioni e degli usi delle droghe psichedeliche, focalizzando l'attenzione sui processi di traduzione interculturale, interlinguistica e intersemiotica che ne hanno caratterizzato la storia. Rispetto all'eterogeneità degli usi che abbiamo descritto siamo convinti esista una zona di traducibilità e commensurabilità, in grado di costituire un punto di incontro tra gli usi moderni e quelli tradizionali, tra il punto di vista spirituale e quello scientifico. Forse le sostanze psichedeliche, nella loro complessa e travagliata storia, meritano di essere studiate anche perché offrono spunti per una riflessione più ampia sulla coscienza, sul rapporto tra spiritualità e coscienza, così come sul rapporto tra meccanismi fisiologici e dinamiche fenomenologiche e semiotiche. Crediamo che lo studio degli usi e delle interpretazioni delle droghe psichedeliche possa essere utile per successive analisi, eventualmente dedicate agli aspetti politici, antropologici e sociologici del rapporto tra droghe e culture, temi che in questo lavoro sono stati soltanto accennati. Anche le rappresentazioni testuali legate alla psichedelia, qui soltanto accennate, meritano ulteriore attenzione in quanto possono offrire spunti utili alla riflessione semiotica generale, soprattutto per quanto riguarda la relazione tra esperienza corporea e rappresentazione (o traduzione) dell'esperienza. In questa direzione può essere interessante rivolgere lo sguardo alle nuove tecnologie e forme di mediazione (AI, VR e la loro combinazione), che permettono di guardare alle esperienze psichedeliche da nuovi punti di vista (Seth et. al. 2024), e grazie a cui si prospettano usi terapeutici alternativi, non farmacologici, basati sulla ricostruzione della fenomenologia dell'esperienza psichedelica, ovvero senza assumere alcuna sostanza psicoattiva ma attraverso una sua traduzione esperienziale.



## Bibliografia

- Alonso, J., 2005, "Droghe come forme di vita: per una semio-narcotica" in G. Marrone, a cura, *Sensi alterati, droghe, musica, immagini*, Roma, Meltemi editore, pp. 9-20.
- Basso Fossali, P., 2003, *Confini del cinema - strategie estetiche e ricerca semiotica*, Torino, Lindau.
- Belouin, S. J., Henningfield J. E., 2018, "Psychedelics: Where We Are Now, Why We Got Here, What We Must Do", in *Neuropharmacology*, n. 142, pp. 7-19.
- Bressloff, P. C. et al., 2001, "Geometric Visual Hallucinations, Euclidean Symmetry and the Functional Architecture of Striate Cortex", in *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 356.1407, pp. 299-330.
- Carhart-Harris, R. L., 2018, "The Entropic Brain - Revisited", in *Neuropharmacology*, 142, pp. 167-78.
- Clark, A., 2023, *The experience machine: How our minds predict and shape reality*, New York, Pantheon Books.
- Codignola, A., 2018, *LSD. Da Albert Hofmann a Steve Jobs, da Timothy Leary a Robin Carhart-Harris: storia di una sostanza stupefacente*, Milano, Utet.
- Derrida, J., 1968, "La pharmacie de Platon", in *Tel Quel*, n. 32, pp. 98-122.
- Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Firenze, Giunti editore.
- Eco, U., 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 2003, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani.
- Fishler, C., 1988, "Food, Self and Identity", in *Social Science Information*, vol. 27(2), pp. 275-292.
- Griffiths, R. R., 2006, "Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance", in *Psychopharmacology*, vol. 187, 3, pp. 268-292.
- Griffiths, R. R., et al., 2019, "Survey of Subjective 'God Encounter Experiences': Comparisons among Naturally Occurring Experiences and Those Occasioned by the Classic Psychedelics: Psilocybin, LSD, Ayahuasca, or DMT," in *PloS One*, vol. 14, num. 4, journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0214377
- Heim, R. and Wasson, G., 1958, *Les Champignons Hallucinogènes du Mexique: Etudes Ethnologiques, Taxinomiques, Biologiques, Physiologiques et Chimiques*. Paris, Éditions du Muséum National D'Histoire Naturelle.
- Hendy K., 2022, "What Can the Chemical Hold?: The Politics of Efficacy in the Psychedelic Renaissance", in *Cult Med Psychiatry*, vol. 46, n. 2, pp. 322-343.
- Hofmann, A., 1979, *LSD: Mein Sorgenkind*, Stuttgart, S. Fischer Verlag; trad. it. *LSD: il mio bambino difficile*, Milano, Apogeo 1995.
- Huxley, A., 1954, *The Doors of Perception*, London, Chatto & Windus; trad. it. *Le porte della percezione - Paradiso e inferno*, Milano, Mondadori 2005.
- Jay, M., 2019, *Mescaline: A Global History of the First Psychedelic*, New Haven, Yale University Press.
- Jay, M., 2023, *Psychonauts: Drugs and the Making of the Modern Mind*, New Haven, Yale University Press.
- James, W., 1902, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, Longmans, Green & Co.
- Klüver, H., 1928, *Mescal: The Divine Plant and Its Psychological Effects*, New York, Paul B. Hoeber.
- Leone, M., 2014, "Semiotica dello slancio mistico", in *Lexia*, 15-16, *Estasi/Ecstasy*, pp. 219-282.
- Letheby, C., 2021, *Philosophy of Psychedelics*, London, Bloomsbury Academic.
- Letcher, A., 2006, *Shroom: A Cultural History of the Magic Mushroom*, London, Faber and Faber.
- Lotman, J. M., 1984, *Semiosfera*, Leningrad, Iskusstvo; trad. it. *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio 1985.
- Lorusso, A. M., 2010, *Semiotica della cultura*, Roma, Laterza.
- Marrone, G., 2005, "Sostanze tossiche, forme stupefacenti", in Id., a cura, *Sensi alterati, droghe, musica, immagini*, Roma, Meltemi, pp. 113-138.
- Mooney, J., 1896, "The Mescal Plant and Ceremony", in *Therapeutic Gazette*, vol. 20, pp. 7-11.
- Paolucci, C., 2010, *Strutturalismo e Interpretazione*, Milano, Bompiani.
- Paolucci, C., 2020, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Milano, Bompiani.
- Paolucci, C., 2021, *Cognitive semiotics. Integrating Signs, Minds, Meaning and Cognition*, New York, Springer.
- Parisi, F., Perconti, P., 2017, "La psichedelia come mediazione", in *Fata Morgana*, n. 33, pp. 35-51.
- Perrine, D. M., 2001, "Visions of the Night: Western Medicine Meets Peyote. 1887-1899", in *Heffter Review of Psychedelic Research*, vol. 2, pp. 6-52.
- Pollan, M., 2018, *How to Change Your Mind*, New York, Penguin Press; trad. it. *Come cambiare la tua mente*, Milano, Adelphi 2019.
- Pollan, M., 2021, *This Is Your Mind on Plants Opium - Caffeine - Mescaline*; trad. it. *Piante che cambiano la mente; Oppio - Caffèina - Mescalina*, Milano, Adelphi 2022.

- Ponzo, J., 2022, "The mystics' participation to the Passion and confabulation: semiotic reflections", in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 15, n. 2, *SFL-Narrations, Confabulations, and Conspiracies*, pp. 73-84.
- Samorini, G., 2001, *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici*, Bologna, Telesterion.
- Samorini, G., 2021, *Ayahuasca. Dall'Amazzonia All'Italia*, Milano, ShaKe.
- Schultes, R. E. et al., 1979, *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*, Rochester, Healing Arts Press.
- Sedda, F., 2006, "Imperfette traduzioni", introduzione a J. M. Lotman, *Tesi per una semiotica delle culture*, a cura di F. Sedda, Roma, Meltemi, pp. 7-68.
- Seth et al., 2020, "Decreased Directed Functional Connectivity in the Psychedelic State", in *NeuroImage*, vol. 209. [www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1053811919310535](https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1053811919310535).
- Siff, S., 2015, *Acid Hype: American News Media and the Psychedelic Experience*, University of Illinois Press.
- Spaziente, L., 2005, "Vedere suoni: musica e psichedelia", in G. Marrone, a cura, *Sensi alterati, droghe, musica, immagini*, Roma, Meltemi, pp. 21-40.
- Stano, S., 2015, "Note per una semiotica del cibo", in *Lexia* nn. 19-20, pp. 17-36.
- Stiegler, B., 2010, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion.
- Thévet, A., 1905, "Histoyre du Mechique, manuscript français du XVI siècle", in *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 2, pp. 1-41.
- Wasson, G. R., 1957, "Seeking the Magic Mushroom" in *Life Magazine*, pp. 100-147.
- Wojtas, A., Gołombiowska, K., 2023, "Molecular and Medical Aspects of Psychedelics", in *International Journal of Molecular Sciences*, vol. 25, n. 241, [www.mdpi.com/1422-0067/25/1/24](https://www.mdpi.com/1422-0067/25/1/24).