

Os psicodélicos nas formações estatais indígenas

e a hipótese do complexo de drogas da América xamânica¹

Psychedelics in the indigenous state formations

and the hypothesis of the drug complex in shamanic America

Alexandre C. Varella ²

RESUMO: Faço um balanço da sugestão de Weston La Barre de um amplo uso ameríndio dos psicoativos em virtude de sua herança xamânica. Essa hipótese se insere nas discussões em torno das experiências extáticas e a origem das religiões em tempos da psicodelia. Enfoco as regiões sedentárias da Mesoamérica e Andes Centrais com elites que teriam controlado as populações através de formas mágicas e devocionais semelhantes a crenças e ritos de caçadores. Mas busco avaliar a amplitude social e a variedade de usos dos alucinógenos, tendo em vista inclusive as transgressões com as drogas antes da invasão espanhola.

Palavras-chave: alucinógenos; xamanismo; civilizações pré-colombianas.

ABSTRACT: I summarize Weston La Barre's suggestion on the extensive use of psychoactive drugs by the Amerindians due to their shamanic heritage. Such hypothesis is made during the debates on ecstatic experiences and the origins of religion, in times of psychedelia. I approach the sedentary regions of Mesoamerica and Central Andes where elites would have controlled the peoples by magical and devotional forms similar to beliefs and hunters' rites. However, I try to assess the social spectrum and the variety of hallucinogenic uses, also taking into account the transgressions with the drugs before the Spanish invasion.

Keywords: hallucinogens; shamanism; pre-Columbian civilizations.

1. Este artigo resume, reavalia e atualiza conteúdos de um trabalho entregue para a disciplina "As bebidas alcoólicas e outras drogas psicoativas na História", quando ofertada pela primeira vez na pós-graduação em História Social pela Universidade de São Paulo, em 2004. Henrique Carneiro havia proposto uma disciplina diferenciada. Vêm a propósito resgatar e repensar os apontamentos que fiz antes de postular uma vaga no mestrado, o qual concluí em 2008, sob a orientação do professor Carneiro, lidando com o tema da embriaguez e da idolatria em crônicas e tratados coloniais. Fico grato de ter com ele e outros colegas a oportunidade de construir o Laboratório de Estudos Históricos das Drogas e da Alimentação (LEHDA), que conta com o protagonismo de pós-graduandos como Cauê Tanan, um dos responsáveis diretos pela criação desta inovadora publicação. É uma satisfação integrar o número inaugural da Revista Ingesta, vinculada ao LEHDA, em edição organizada por Carlos Alberto Dória.

2. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo, docente do Instituto de Artes, Cultura e História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman teonanácatl. Críanse debaxo del heno, en los campos o páramos. Son redondos y tiene el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor. Daña la garganta, y enborracha. Son medicinales contra las calenturas y la gota. Hanse de comer dos o tres nomás. Los que los comen ven visiones y sienten bascas del corazón, y ven visiones a las veces espantables y a las veces de risa. A los que comen muchos dellos provocan a luxuria, y aunque sean pocos. Y a los mozos locos y traviosos dícenles que han comido nanácatl. Bernardino de Sahagún

Teonanácatl, que na letra significa *cogumelo divino*, pode ter conotações que vão de maravilhoso a temeroso. Um tipo de agárico que vai propiciar fortes alterações no corpo induzindo à excepcional formação de imagens e outras percepções em vigília. Tivera emprego medicamentoso bem como um uso de certa forma recreativo.¹

De um missionário franciscano (Sahagún, 1988, p. 748), o trecho em destaque consiste na tradução livre do original em náuatle elaborado por neófitos no importante colégio erigido pelos conventuais em Tlatelolco para os filhos da elite asteca. A versão na língua local é mais extensa e rica em nuances e expressões idiomáticas.²

A pessoa pode ficar enfeitiçada, enamorada ao consumir o amargo cogumelo que queima a garganta. O *nanácatl* deixará alguém confuso e perturbado. Terá quem se entristeça e queira fugir ou se esconder de tanto espanto. Ao engolir muitos, além de ver coisas que dão medo ou que são divertidas, é possível que fique bem aflito. O sujeito vai se enforçar ou se atirar no precipício.

Logo em seguida vem a prosaica informação de que esses cogumelos são comidos com mel. Havia uma expressão para o hábito de ingeri-los: *ninanacacua, ninonanacauia* – eu como cogumelos, eu tomo cogumelos. Por fim, uma alusão aos tipos que são arrogantes e presunçosos: ele se *encogumela* – *ipan mitoa monanacauia*.

Informes como esse foram produzidos a partir de entrevistas com velhos líderes e sábios que haviam vivido, quando jovens, as vésperas da conquista do México. Em outras passagens da extensa obra capitaneada por Sahagún há menções a práticas divinatórias com *teonanácatl* e outras substâncias como a bebida de *ololiuhqui*.³

Numa celebração com cogumelos usados para descobrir a fortuna da vida e da morte – que cito no final do artigo – encontram-se elementos para reavaliar um pronunciamento como o visto acima, de surto e autodestruição, que por sua vez pode ser indicativo do abuso de drogas por indivíduos com predisposição psicótica. De toda forma, o que se nota nesses trechos de um documento ímpar é a amplitude sociocultural do uso de alucinógenos. Aliás, rompendo as

1 A respeito da partícula *teotl* que compõe com o substantivo *nanácatl* (cogumelo), conferir Varella (2013, p. 192-194). Uma breve consideração sobre o provável uso recreativo de alucinógenos com base na mesma fonte histórica está em Navarrete Linares (1999, pp. 35-36).

2 A narrativa a seguir tem como referente a coluna de texto em náuatle traduzida ao inglês. O relato indígena está no livro décimo-primeiro da *Historia general de las cosas de Nueva España* cujo manuscrito terminado em 1577 é conhecido como *Códice Florentino* (Dibble; Anderson, 1963, p. 130).

3 Sementes de uma espécie de trepadeira comum no centro do México (*Turbina corymbosa*).

barreiras do sagrado. Ao que parece, também havia usos profanos e alternativos aos espaços rituais legitimados e liderados pelos magos-sacerdotes.

Porventura existiu no México Central a região mais poderosa da Mesoamérica no momento da invasão europeia, uma diversidade de práticas com os chamados psicodélicos, enteógenos, misticomiméticos ou psicotomiméticos, psicointegradores ou desintegradores etc.⁴ Vários propósitos de consumo dessas coisas que fazem *ver visões*, se é para seguir as palavras de Sahagún.⁵

E, enfim, essa região do mundo indígena compreendia um ambiente cultural e político excepcional? Pois como argumentam diversos estudiosos das religiões, os oficiantes de cerimônias hieráticas e públicas tendem a reprimir as experiências místicas das pessoas comuns assim como vão controlar e normalmente evitar o êxtase ou transe na hierarquia e instituição religiosa, o que é notório na história antiga e moderna da Igreja católica (Campagne, 2016). Mas esse sentido da evolução das religiões cabe para pensar certos lugares como o México antigo?

Apesar da importância das pequenas unidades comunitárias, as economias agrárias da América indígena podem ser consideradas como peculiares formações sociais com elites que, ao que parece, procuravam controlar as populações locais com formas mágicas e devocionais que se assemelhavam a práticas do xamanismo de caçadores e coletores.

Não só ao redor dos grandes lagos e vulcões, que foram o habitat daquele missionário da ordem mendicante no século XVI, mas também em outras partes da grande área cultural mesoamericana fazia tempo que se contava uma miríade de centros cerimoniais e várias cidades sustentados pela agricultura intensiva. O mundo andino pode ser caracterizado de forma parecida. Outro espaço singular de formações estatais pré-coloniais. A poucos quilômetros do litoral ao norte de Lima se encontram as ruínas de Caral com uma arquitetura monumental das mais antigas nas Américas, embora seja difícil observar os critérios europeus – ou mesoamericanos – para descrever a existência de zonas urbanas nos Andes Centrais até a chegada dos espanhóis.⁶

As diferenças e os detalhes sobre as formas aborígenes de organização política não são relevantes para a presente análise, mas sim o seguinte alerta: nos dois hemisférios da América as sociedades estamentais em que havia sacerdotes, guerreiros e outros grupos poderosos e privilegiados, que organizavam ou participavam de cultos de expressão macrorregional ou imperial, teriam herdado o substrato cultural dos primeiros povoadores do continente bem como mantinham fortes relações com os povos mais especializados na caça e coleta.

4 Não é demasiado acentuar que os efeitos de fortes psicoativos normalmente conhecidos como *alucinógenos* depende de fatores idiossincráticos e das condições do indivíduo, do tipo de ambiente em que se administra a droga e de objetivos premeditados e outras circunstâncias. As diferentes ênfases e certas dubiedades dos termos reflete a dificuldade das abordagens tanto de cunho religioso como científico. Para uma síntese sobre as nomenclaturas numa perspectiva das relações entre escolas da psicologia sobre a religiosidade e outros sentidos do uso desses fármacos, ver Aguiar (2018).

5 Para os missionários na conquista da América, a noção de substâncias embriagantes que propiciam visões remete a um caro motivo da mística cristã. Mas muitas práticas seriam consideradas heréticas na história do controle eclesiástico das formas de profecia, o que se relaciona ao paradigma demonológico, importante aspecto na descrição das formas religiosas visionárias dos indígenas.

6 Uma análise comparativa das primeiras formações estatais e sentidos de urbanização na Mesoamérica e Andes, incluindo parâmetros das civilizações originais do Velho Mundo – Egito, Mesopotâmia, China e Índia –, pode ser obtida em Marcelo Campagno (2007).

Destaque para os mexicas e outros povos nauas que teriam percorrido uma longa jornada antes de se estabelecer na sua terra prometida. Mesmo que já cultivassem o milho e a abóbora em época remota, trouxeram símbolos e práticas da religiosidade dos coletivos mais igualitários e modos de extração de alimentos e medicinas das estepes, desertos e florestas das imensidões da América do norte.

Os estudos comparados das religiões ameríndias costumaram identificar dois polos de influência e estabelecer gradações entre eles. De um lado, o xamanismo siberiano, que é bem nítido em populações itinerantes. Apresentam, por exemplo, a crença em espíritos fantasmagóricos. Enquanto de outro lado existira a esfera cultural característica das civilizações que haviam surgido no próprio continente americano. Nessas formações altamente estratificadas havia um rol importante de entes sobrenaturais que deviam ser propiciados para garantir as condições climáticas, ou melhor, cósmicas para a boa colheita dos grãos.

Não obstante, em grupos horticultores como dos tukanos ou jurunas da América do Sul prevalecem os emblemas da predação. Sem contar que os maias do período clássico – entre o século II e VIII d.C. – também exercitaram técnicas e tiveram compreensões religiosas de cunho xamânico.

Lembrando autores como Eduardo Viveiros de Castro é que Johannes Neurath (2006, pp. 45-47) evoca essas configurações complexas, realçando que as elites mesoamericanas de pouco antes da conquista dificilmente teriam memória de uma transição do estado de certo nomadismo ao modo de vida sedentário, nem mesmo ao representar-se nas pictografias como bárbaros *chichimecas* do norte. Porque este motivo mítico e ritual pôde estar simplesmente relacionado à antiquíssima e envolvente tradição que circulava por todo o continente.

Elementos simbólicos e da cultura material dos guerreiros caçadores estão impregnados na mitologia e iconografia de diversos deuses mesoamericanos, o que é bem evidente no complexo de culto relacionado ao deus Mixcóatl (Olivier, 2015).

Destaco que o arcabouço xamânico teria como explicar ao menos em parte a cultura dos alucinógenos em formações estatais da América antiga. Nos itens a seguir, uma revisão crítica desse argumento é apresentada junto a estudos que em boa monta foram feitos no contexto da *psicodelia* a partir de meados do século passado. Dou relevo à sugestão do *complexo narcótico* apresentada pelo antropólogo norte-americano Weston La Barre.⁷

O propósito destes apontamentos é aproveitar um certo debate sobre a relação entre religiosidade e drogas para salientar práticas que teriam cunho xamânico. Mas também penso na amplitude social e na polissemia do uso dos alucinógenos, considerando em particular a questão dos poderes e privilégios das elites e as transgressões com os psicoativos em geral, especialmente no contexto do México Central antes da invasão espanhola.

7 La Barre pode ser inserido na polêmica tese do *enteogenismo*, um movimento relacionado a autores como Gordon Wasson e Jonathan Ott. Nessa vertente, as origens da religiosidade se explicam pela ingestão de certas plantas, fungos, poções que fariam manifestar o divino, o numinoso no corpo humano. La Barre teve profícua produção, e o postulado que preferi chamar no título deste trabalho como *complexo de drogas da América xamânica* foi desenvolvido pela primeira vez no artigo “The narcotic complex of the new world”, de 1964. Utilizo duas sínteses diferentes que avançam a hipótese (La Barre, 1975; 1990). Também de interesse é o trabalho etnográfico sobre a religião do cacto alucinógeno peiote organizada pelos índios norte-americanos no século XX (La Barre, 1969).

A hipótese do complexo narcótico do Novo Mundo

Richard Evans Schultes (1990) havia constatado que entre oitenta e cem alucinógenos já tinham sido experimentados pelos indígenas até o século XX, em franco contraste com a lista de aproximadamente uma dúzia de plantas do mesmo tipo usadas no Velho Mundo. Nada indica que a flora do continente ocidental seja mais rica ou que tenha mais componentes de forte ação para alterar a percepção e a consciência.⁸ A maior massa continental do hemisfério oriental com importante diversidade climática poderia sugerir que fosse o contrário. Já o número dos cultivos de alimentos parece proporcional entre as duas porções do ecúmeno. Considerando esses detalhes, Weston La Barre desenvolveu um argumento de ordem cultural para dar conta da difusão e intensidade do uso de diferentes tipos de substâncias psicoativas pelos ameríndios. O xamanismo euro-asiático do horizonte de transição do paleolítico ao mesolítico consistiria na base mental das vagas de caçadores e coletores proto-mongóis que povoaram este continente.⁹

Os primeiros colonizadores estariam preparados para a ampla experimentação com as novas plantas no intuito de obter recursos alimentícios e medicinais. Mais que isso: a figura carismática dos grupos migrantes – o xamã – no objetivo de alcançar experiências visionárias estaria “culturalmente programado para um interesse em alucinógenos e outras drogas psicotrópicas”.¹⁰ O mundo indígena teria extrapolado as formas extáticas de religião. Que, aliás, seriam inerentes aos povos caçadores em qualquer tempo – realça o antropólogo que estudou coletivos das planícies norte-americanas e os rituais com alucinógenos da Native American Church (La Barre, 1990, pp. 271-272).¹¹

O laboratório humano das Américas foi descrito como *fóssil mesolítico* em relação ao bloco euro-afro-asiático, que evoluiu de outra forma. Também pensando nessa peculiar história bipartida do globo é que Gordon Wasson (1983) tentou estabelecer paralelos em diferentes contextos de culto dos *cogumelos* mágicos como inspiração originária da religiosidade.¹²

8 Consultar em Schultes (1990, p. 6). Segundo Peter Furst (1990, p. xxii), desde que o etnobotânico apresentou sua pesquisa, na década de 1960, informações adicionais demonstram que o número de alucinógenos usados nas Américas, incluindo os menos potentes, poderia chegar à casa de duas centenas de espécies vegetais.

9 Atualmente alguns cientistas sustentam que grupos paleo-índios tenham origem no final da era do gelo, numa região entre a Sibéria e o Alasca que hoje em parte está sob o mar, chamada Beríngia. Contudo, a questão segue polêmica e se consideram várias migrações e rotas de acesso, como na *hipótese marítima*, que sugere a entrada de pescadores circundando a Beríngia e chegando em pouco tempo à Terra do Fogo. As novas que aliam estudos genéticos, linguísticos e arqueológicos são constantes, geralmente apresentadas em renomadas revistas online como *Science* e *Nature*.

10 São minhas as traduções ao português de citações de originais em língua estrangeira.

11 La Barre (1990, p. 268) ressalta que deuses gregos como Zeus e Apolo representariam também o ideal religioso arcaico, inclusive a onisciência do profeta e a onipotência do xamã formavam respectivamente os papéis de Moisés e de Cristo e, dessa forma, o xamanismo seria a origem até mesmo da religião judaico-cristã, pois os “deuses são somente carismáticos xamãs poderosos, divinizados após a morte”.

12 Wasson procurou relações de afinidade principalmente entre o culto dos *hongos* de tradição indígena em Oaxaca com a bebida sagrada *soma* indo-ariana, que teria como fonte original o cogumelo *mata-moscas* (*Amanita muscaria*). Claude Lévi-Strauss (1993) considera praticamente irrefutáveis vários aspectos da tese enteogênica de Wasson.

Em outros termos, trata-se de uma longa duração de certas formas econômicas e mentais nas Américas. La Barre depreende uma cultura histórica de reconhecimento e experimentação de inúmeras espécies e variações fenotípicas até hoje ignoradas pela ciência ocidental. O que faz lembrar a ideia de Claude Lévi-Strauss (1989) sobre a *ciência do concreto* em expressões mitopoéticas dos indígenas.

La Barre procurou reunir no *complexo narcótico* diversos psicoativos como motivos e produtos da cultura xamânica ancestral. Em relação a estimulantes como o mate e o cacau, hesitou em considerar usos rituais religiosos, porém, não descartou a possibilidade.¹³ De toda forma, integrou no bojo de um verdadeiro sistema psicotrópico não somente as várias classes de alucinógenos, como também o tabaco e a coca, além das “cervejas e vinhos”, as bebidas usadas ritualmente desde o sudoeste americano passando pela América Central, Antilhas, região andina e área amazônica (La Barre, 1975, p. 34).¹⁴

Foi difícil que antigamente na região ártica os esquimós ou Inuit tivessem acesso aos produtos do tabaco, mas a planta sempre foi usada onde pudesse ser cultivada e distribuída. Os rapés e os charutos logo foram adotados pelos colonizadores ibéricos como grande medicina. A *erva santa* desses *criollos* logo conquistou a Europa no início da Era Moderna e se espalhou pelo mundo afora. Inclusive alguns símbolos suntuários e mágicos transitaram para o outro lado do Atlântico (Norton, 2008).

Na América antiga houve inúmeros usos, e era mesclado com mais substâncias psicoativas. Era mascado, comido, chupado e lambido, absorvido em emplastos e introduzido via anal (Wilbert, 1987). Aliás, há várias representações de clisteres na profusa produção cerâmica dos maias da América Central, dos mochicas da costa peruana, entre outros.¹⁵ Como destaca Johannes Wilbert (1990, p. 56) em trabalho etnográfico sobre os Warao, “o fumo pode ser soprado (em cura sobrenatural ou para alimentar entes sobrenaturais com a fumaça do tabaco) ou engolido (*comido*) em enormes quantidades para induzir estados de transe”.

A espécie mais forte *Nicotiana rustica* é inerente ao devir de muitos povos indígenas e sem dúvida oferece bom argumento para a abordagem de La Barre sobre a experiência religiosa numa ideia naturalística.¹⁶ Contudo, é difícil sair do impasse ou não perceber o sentido de mão dupla inscrito na própria sugestão do *complexo narcótico*. Se o substrato cultural xamânico é que inspirou o uso dos psicoativos, essa mesma religiosidade foi inspirada pelos estados alterados propiciados pelas substâncias.

Entrementes, é ilustrativo o *efeito ayahuasca* para corroborar que uma propensão cultural pelo êxtase tenha levado à ampla coleta e produção de alucinógenos e correlatos no mundo americano.

13 La Barre (1975, p. 25) assevera que todas estas plantas que apresentam cafeína e alcalóides assemelhados são por ele ignoradas como tendo uso alucinógeno, mas porventura teriam uso religioso. Esta última posição o autor não reafirma em qualquer outra passagem dos textos consultados. Observa-se que La Barre não descarta a ideia do uso aborígene religioso para o mate (p. 35), e ainda lista o chocolate junto a demais psicotrópicos mexicanos (p. 38), o que de certa forma desautoriza sua afirmação anterior.

14 A palavra “narcótico” é usada por Weston La Barre para abarcar qualquer substância psicoativa. O que restringe os sentidos e potenciais de efeito dos químicos, como se trouxessem sempre sono ou estupor, ou seja, por qualidades depressoras do sistema nervoso. Wasson (1983, p. 20) destacou a impropriedade do termo, até por causa das implicações numa época de guerra sem tréguas às drogas.

15 Indico o trabalho de Francis Robicsek (1978) sobre o motivo do tabaco na iconografia maia.

16 Conferir La Barre (1990, p. 268) em nota crítica ao sentido de *homo religiosus* de Mircea Eliade.

Não existem evidências arqueológicas para saber a antiguidade das fórmulas que trazem químicos que bloqueiam a ação da monoamina oxidase natural do estômago, possibilitando assim a absorção das triptaminas que estimulam as visões e outras experiências. Mas é provável que variadas poções têm sido usadas ao longo do século XX. Tendo em conta os experimentos de cientistas contemporâneos ao redor do mundo, Jonathan Ott (2002, p. 672) avalia que “existem teoricamente várias centenas de combinações de duas plantas” que possibilitam essas reações, mas “possivelmente somente na Amazônia explorou-se o efeito ayahuasca em etnomedicina arcaica”.

Há bons indícios de uma predisposição por conhecer e criar fórmulas psicoativas em sociedades que privilegiam as experiências oníricas e extáticas, ao mesmo tempo em que tais situações são potencializadas por uma verdadeira dieta das drogas.

Os psicoativos como técnicas arcaicas do êxtase

Na paradigmática obra de Mircea Eliade (1976), a originária cultura do êxtase poderia ser acessada junto às etnografias dos investigadores russos e chineses na Sibéria histórica. Teria ramificações em outros rincões da Ásia, partes da Oceania, América do Norte e do Sul, porém, a forma arcaica do *homo religiosus* não é aproximada aos contextos de sociedades agrícolas estratificadas. Eliade não se ocupou com a herança cultural de caçadores e coletores junto às castas sacerdotais e guerreiras do México Central. Tampouco o continente africano poderia ser terra dos xamãs. Ali a magia tradicionalmente se vincula à noção de incorporação dos espíritos, o que o autor romeno vai descartar como variante do transe xamânico. Precisamente, o êxtase consistiria na comunicação com os espíritos através de uma viagem pela cartografia imaginária dos céus e infernos. Algumas pessoas especiais ou enfermiças vão passar por ritos que conduzem o drama de morte e ressurreição simbólicas, e assim são investidas de poder sobrenatural para ver e curar.¹⁷ O historiador das religiões valorizou a maestria do diálogo ou controle das entidades na viagem extática, o diferencial do xamã em relação a outros magos.

La Barre apresentou perspectiva mais abrangente das marcantes experiências religiosas, embora reconheça a importância das distinções entre o transe de possessão “tendendo à manifestação pública e ritual” e o transe “tipicamente alucinatório, com visões”, e que “pode ser privado”.¹⁸ Mas o estudioso da América indígena enfatizou o aspecto psicológico universal da dissociação sensorial no estado alucinatório em sonho REM como fonte fundamental do animismo.¹⁹

17 Eliade procurou escrutinar um acontecimento religioso porque até então era comum que os estudiosos vissem nesse tipo de curandeiro um simples embusteiro, ou ainda um mentecapto. O xamã “não é só um enfermo: é acima de todas as coisas, um doente que conseguiu curar, e que curou a si mesmo”. Além do mais, “não apresenta nenhum indício de desintegração mental” (Eliade, 1976, pp. 39-42).

18 La Barre refere-se aos estudos de Erika Bourguignon, que conduziu pesquisas de campo na África negra e teria separado os fenômenos extáticos por regiões etnográficas tendo em mente “tanto fatores de difusão histórica como ecológicos” (La Barre, 1975, p. 22).

19 REM é sigla de *rapid eyes movement* para um estágio de sonho profundo, ocasião em que pode haver a impressão de que os acontecimentos e as sensações estejam ocorrendo verdadeiramente em vigília.

Quer seja pela noção de invasão dos espíritos ou nos sentidos de arrebatamento, o autor realça que “o sobrenatural está totalmente contido no subconsciente”, ou que “os sonhos revelatórios se assemelham ao mito, que é o *dream-thinking* de uma sociedade, deveras como o sonho é a mitologia do indivíduo”. Deduz que “muito da cultura é alucinação”. Aliás, a ideia de um “tempo eterno” – em alusão à fenomenologia da religião de Eliade – pode ter paralelos com a sensação de atemporalidade que, “claro, é também sentida com alguns alucinógenos”.²⁰

Esse discurso de teor cientificista na tradição da psicologia talvez tenha que ser relativizado nas abordagens histórico-culturais, não apenas porque devam aproveitar o sentido de *realidade* ou *agência* das representações sociais – o que La Barre na verdade contempla. Porém, como salienta Juliana González – em prólogo à segunda edição do distinto trabalho de Mercedes de la Garza sobre o êxtase entre nauas e maias –, “a mentalidade racional e científica da modernidade reconhece que falta muitíssimo por saber, que há irresolúveis incógnitas, particularmente na decifração da vida cerebral humana”. Entre os problemas no estado da arte está compreender o limiar e as influências entre sono e vigília, ou ainda precisar os mecanismos, as relações e as diferenças na percepção, memória e inteligência entre os estados de sonho, as privações ascéticas com seus estímulos alucinatórios e, finalmente, entre tais situações e os estados engatilhados pelos alucinógenos e outras drogas (Garza, 2012, pp. 21, 28-40).²¹

Um ponto de interesse é averiguar se as drogas psicoativas em suas diferentes categorias podem moldar as experiências religiosas. Eliade (1976, p. 313) taxou a “embriaguez narcótica” como “decadente”, um caminho fácil para alcançar o êxtase. Observou as intoxicações como “inovações recentes” e até “um substituto vulgar” do transe dos xamãs siberianos. Ao examinar o caso caribenho, a princípio não reage ao fato de que “os aprendizes fumam cigarros continuamente e bebem suco de tabaco. Por meio das danças extenuantes da noite e com a ajuda do jejum e da intoxicação, os aprendizes ficam preparados para a viagem extática”. Ainda reconhece que “a intoxicação pelo tabaco é uma nota característica do xamanismo sul-americano”. Contudo, no final deprecia o esforço dos ameríndios “por conseguir a qualquer preço uma experiência extática”, inclusive por “meios aberrantes” (Eliade, 1976, pp. 118-120).

Como ressaltam Lester Grinspoon e James Bakalar (1997), o misticismo gerado pela experiência psicodélica não é algo fácil ou instantâneo, tendo características próprias tão ricas como outras formas de chegar ao êxtase.²² Antonio Escohotado (1989, p. 56) critica o parecer de Eliade como opinião preconceituosa contra o uso das drogas por alguém que demonstra indiferença quanto

20 Ver La Barre (1975). As citações acima estão entre as páginas 16 e 18.

21 As seguintes assertivas de La Barre são relevantes, embora monocausais e especulativas: “todas as religiões começam na revelação alucinatória (visão, transe, ou sonho) de um indivíduo que é considerado *carismático* na medida em que sua mensagem coincide com os desejos inconscientes de sua clientela”; “toda a religião estabelecida começa como um *culto de crise*”; “as instituições culturais praticamente manifestam graus de alucinação em suas bases epistemológicas” (1975, p. 22).

22 Além de depender da natureza ou estado do indivíduo e de um trabalho de condicionamento, de concentração mental em ambiente propício, o que se convencionou chamar de *set e settings*, o grau de uma experiência profunda e definitiva está vinculada a muito esforço e coragem. Inclusive “o usuário da droga pode passar por um descenso em uma loucura e tormento e até em algo que se assemelhe à agonia da morte antes de chegar ao júbilo da integração e renascimento”. Tal como sucede no transe iniciático xamânico *puro* alcançado sem intoxicação por drogas (Grinspoon; Bakalar, 1997, p. 272).

aos sacrifícios humanos ou o canibalismo. Mas a crítica pontual não impede que ele concorde com Eliade no ponto de deslindar “o transe-rapto da possessão e o transe-êxtase do xamanismo” (p. 42). Escotado trabalha essa contraposição pela identificação de dois tipos de fármacos. De um lado, “a ebriedade de possessão, o rapto, excitando o corpo e aniquilando a consciência como instância crítica, não menos que a memória. Seus agentes são fundamentalmente as bebidas alcoólicas e as solanáceas psicoativas”.²³ Já a “ebriedade extática”, ela se conduz pela absorção de “drogas que desenvolvem espetacularmente os sentidos, criando estados anímicos caracterizados pela *altura*”.²⁴

Falta avançar em estudos classificatórios abrangentes organizando registros do uso das substâncias em contextos definidos, mas vale lembrar que há receitas alucinógenas que mesclam solanáceas com plantas que têm alcalóides indólicos.²⁵

Xamanismo alucinógeno nas civilizações pré-colombianas

La Barre não observou congruências pan-ameríndias somente em aspectos estritamente religiosos e de uso das substâncias psicoativas. Salientou que o *ethos* das populações andinas e mesoamericanas era essencialmente aquele dos grupos caçadores e coletores. Compara o *potlatch* da costa noroeste do hemisfério norte com as “casas grandes” da Amazônia e os “armazéns de tributos do estado comunal da realeza incaica”, práticas que em última instância estariam vinculadas à “habilidade invejosa dos caçadores em prover a distribuição das benesses para seus dependentes” (La Barre, 1990, p. 274). Pode-se acrescentar que nos estoques do regime tributário da *tríplice aliança asteca*, entre outras coisas que agradavam aos deuses estavam as “reservas de comida, as mantas, tabaco, cacau (chocolate) e itens de adorno que o dirigente distribuía para aqueles que ele julgasse merecedores de recompensa” (Clendinnen, 1991, p. 19).

Quanto ao tema do xamanismo nas formações sociais com características estatais, igualmente há muito o que considerar. Para tratar de seus meandros pode ser útil partir da síntese de Jon Crocker, etnólogo que fez pesquisa com os bororos do Brasil na década de 1970.²⁶

23 Dentre estas substâncias o autor cita o *beleño*, a *beladona*, a mandrágora, as *daturas*, as *brugmancias* e o tabaco. Ingeridos em altas doses “produzem uma mescla de desinibição e intumescimento anímico propensa ao transe orgiástico, entendendo orgia em sentido etimológico (*confusão*)”, onde “o sacro é a estupefação e o esquecimento” (Escotado, 1989, p. 53).

24 Os principais responsáveis são plantas que apresentam substâncias alucinógenas indólicas, tais como a mescalina, a psilocibina, a amida do ácido lisérgico, a dimetiltryptamina etc., “que se distinguem dos agentes empregados para as cerimônias de possessão por uma toxicidade muito baixa e uma grande atividade visionária” (Escotado, 1989, p. 54). Curiosamente, um médico formado na universidade mexicana do século XVI de nome Juan de Cárdenas distinguiu as plantas usadas pelos índios mexicanos – como o peiote e o *ololiuhqui* – no critério galênico de medicinas *quentes* em alto grau como práticas relacionadas à *fúria* dos oráculos da antiguidade greco-romana. Enquanto que as plantas como a mandrágora, em extremo *frias*, fossem trazer delírios como na imaginação do voo das bruxas, em tempos de debate sobre a realidade desse transporte para as orgias diabólicas. Ver o último capítulo do tratado de 1590 (Cárdenas, 1989).

25 Como é o costume entre *vegetalistas* peruanos de incrementar a ayahuasca com toé (*Brugmansia suaveolens*).

26 Crocker (1985) recupera os atributos do xamanismo de um resumo prévio apresentado por Johannes Wilbert, que por sua vez fez um levantamento dos motivos apresentados na obra de Eliade.

Árvores que sustentam o plano terrestre e a subida aos céus pelo arco-íris. Ascensão e descenso vertical a polos cosmológicos. Passagens fatais que devem ser ultrapassadas na iniciação. Previsão do futuro e controle do tempo. Morte de neófitos por demônios, viagem em animais voadores. Metamorfoses em animais como a onça e a águia. Jejuns, abstinência sexual e outras formas de purificação. A *esqueletonização*, o desmembramento e retalhamento do corpo. Morte e ressurreição simbólicas. Recolocação de órgãos internos e introdução de poder mágico no corpo através de cristais e outros objetos. Flechas mágicas de doença, extração de objetos por sucção e a medicina do sopro. Espíritos tutelares, testes canibalísticos, e *dores animadas* como fontes de poder e causas de doença. Ainda seguindo Croker: combates agressivos contra poderes malignos e o papel de defesa da integridade psíquica da comunidade. Destaque-se a utilização do transe, inclusive para diagnose e tratamento de aflições. A existência de linguagens secretas e outros conhecimentos misteriosos obtidos dos mestres. Sessões à noite com um intérprete. Instrumentos de percussão para auxiliar na alteração psíquica. A busca de solidão, a meditação, o gosto pelo terror da experiência extática. As drogas se inserem nessas práticas, principalmente o tabaco e os alucinógenos.

Mesmo que alguns desses trâmites apareçam em vários especialistas de transe em outras regiões do mundo, “nas Américas, contudo, eles quase invariavelmente acompanham um ao outro, [...] além disso, a similaridade de xamãs em diferentes sociedades em separadas áreas culturais dos hemisférios é ainda mais intrigante” (Crocker, 1985, p. 20).

As chamadas *altas culturas* abarcam praticamente todo e qualquer desses motivos em sua multifacetada história milenar. Com o detalhe de que a Mesoamérica é a terra com maior número de alucinógenos descobertos e utilizados em comparação com todas as outras regiões do planeta. Os Andes Centrais e a Amazônia Ocidental não ficam muito atrás como vultos de um *complexo das drogas psicoativas* do Novo Mundo.²⁷

Uma vista superficial nos elementos cosmológicos mesoamericanos traz coincidências óbvias com o xamanismo *clássico* siberiano. Como a existência de camadas astrais e inframundos comunicados por fluidos, fumaças e cordões. As casas ou pisos celestes e outros lugares governados por entidades com formas humanas, algumas animais, são visitados por líderes guerreiros e propiciados por sacrifícios. Algumas lâminas do *Códice Borgia* parecem indicar tanto cenários rituais como a viagem onírica em mundos com substâncias como o fumo e o sangue junto a vários deuses por um personagem que pode ter sido o governante de alguma cidade-estado do México Central (Byland, 1993, p. xxiii). A representação de árvores cósmicas nos quatro cantos do mundo, bem como o eixo vertical ou *axis mundi* também está em *livros de pinturas*, isto é, em códices pré-hispânicos como o *Féjervary-Mayer* e o *Dresden*.²⁸

27 A Mesoamérica interage com o norte árido e contém a região tropical maia, os Andes Centrais, que englobam uma faixa de norte a sul de transição com a selva dos rios amazônicos, têm na agricultura sedentária (e também na transumância pastoril) o principal modo de produção há mais de três milênios.

28 Recomendo um bom estudo introdutório em edição brasileira (León-Portilla, 2012) dos códices em geral e de certos fólhos desses dois documentos citados acima, que condensam a concepção espaço-temporal mesoamericana.

Expoentes maianistas observaram o universo simbólico da iconografia da época clássica com atenção especial ao Ahau – título dos grandes senhores divinizados que tinham a lida de comunicar-se com outros mundos, entre outras formas, pelo auto-sacrifício e a absorção de tabaco (Freidel; Schele; Parker, 1993). Como sugere Inga Clendinnen (1991, p. 70-71), a maneira como os astecas e outros povos mesoamericanos manipulavam o exercício do contato com o sobrenatural, buscando a resposta à sua súplica de visão na comiseração dos deuses por intermédio da inanição, perda de sangue, exaustão e sofrimento tem paralelos óbvios com a *vision quest* de povos das planícies norte-americanas como os crows.

As práticas mágicas imputando e curando as enfermidades, as linguagens secretas, os animais companheiros, o ascetismo, praticamente tudo o que se vê naquela lista que resume o xamanismo, segundo Eliade, incluindo o uso de drogas, está presente em diversos contextos arqueológicos e históricos das Américas.²⁹

Vem a propósito salientar um dos principais campos do estudo comparativo das tradições ameríndias: a *transformação* na onça, onde é recorrente o uso de alucinógenos (Saunders, 1998). Já foi proposto por Michael Coe (1965) que a iconografia do jaguar em sítios arqueológicos olmecas do golfo do México revelaria a existência de uma casa real que utilizava o motivo de um feroz felino como recurso político e ideológico de dominação social parecido com o que se deu em dinastias egípcias. Mas foi Peter Furst (1990) que associou vestígios olmecas como as miniaturas em pedra de tipos de bebês com traços felídeos à ideia de mutação. Comparou o simbolismo nos achados arqueológicos, na mitologia e no xamanismo que utilizava fortes substâncias tal como visto por vários estudos etnográficos do século XX.³⁰

Em Sahagún há mensagens que integram esse mesmo imaginário. Enquanto os informantes do franciscano tratavam de expressar as características da onça no “mundo natural”, mencionam os *nonotzaleque* (os donos de chamados), gente “ousada e atrevida para matar”. Traziam da pele da onça vários pedaços, como a ponta do rabo, as presas e a fuça. “Diziam que com isto eram fortes e ousados, e espantáveis a todos. E todos os temiam e a ninguém tinham medo, por razão de terem consigo estas coisas do tigre” (Sahagún, 1988, p. 680).³¹

Nicholas Saunders avaliou as relações entre a proeminência política de guerreiros da Mesoamérica e a predação dos animais. Observa a correspondência do caçador noturno que é a onça, com o numen onisciente e onipresente Tezcatlipoca (o espelho que esfuma). Em uma de suas

29 Recomendo a leitura de Mercedes de la Garza (2012) para uma avaliação detalhada do êxtase e do uso de alucinógenos entre maias e nauas. Neste item faço breves comentários sobre alguns contextos e temas-chaves a partir de importantes especialistas em história e arqueologia dos Andes e Mesoamérica.

30 Gerardo Reichel-Dolmatoff (1978) enriqueceria as analogias do peculiar imaginário que liga o uso de *narcóticos* à pessoa do xamã como jaguar. Da pesquisa do autor há relatos como dos sikuanis, subgrupo dos guahibos. Depois de aspirarem grandes quantidades de rapé de *Anadenanthera peregrina*, os homens dançam e cantam: “Somos jaguares, dançamos como jaguares; nossas flechas são como as garras dos jaguares; somos ferozes como jaguares” (p. 56).

31 Citações do relato em espanhol.

manifestações ele é precisamente o felino Tepeyollotl (o coração da montanha). “Assim como o espírito jaguar sobrenatural de crença amazônica, Tezcatlipoca conferia riqueza, heroísmo, valor, posições de dignidade, comando e honra”, mas de uma hora para outra por capricho punha tudo a perder, destruindo a integridade, a riqueza, a vida das pessoas (Saunders, 1990, p. 167).

A exemplaridade dos deuses mexicanos *xamânicos* não deixa de ser destacada por La Barre (1990, p. 271): “muitas vezes vestidos em peles de seus animais e pássaros espíritos familiares [...] tendo que ser nutridos continuamente através das almas de vítimas sacrificiais no objetivo de manter seu poder espiritual”.

Apesar de geograficamente tão distantes e fruto de diferentes e longos processos de sedentarização, as matrizes culturais da Mesoamérica e dos Andes Centrais, respectivamente o *formativo olmeca* e o *horizonte Chavín* apresentam bons símiles em estilo iconográfico.³²

Um dos principais estudiosos da cosmovisão mesoamericana avalia o quanto a tradição olmeca estava carregada de elementos da cultura dos caçadores-coletores boreais e subárticos siberianos, os quais teriam chegado à região mexicana há cerca de vinte mil anos:

De fato os centros cerimoniais olmecas estavam ornamentados com inúmeros motivos religiosos fantásticos demonstrando relações homem-animal. [...] É possível que estas imagens cuidadosamente esculpidas, às vezes pedras preciosas, refletem a crença em espíritos auxiliares que tomavam a forma de poderosos, agressivos, até mesmo perigosos animais para servir na prática de xamãs. Sabemos que dos períodos posteriores Maia e Asteca animais reais e fantásticos ou entidades tornaram-se intimamente associados com todos os indivíduos. Eles poderiam operar como os guias espirituais de especialistas do sagrado, guerreiros, sacerdotes, e da classe governante. (Carrasco, 1990, p. 33)

O motivo da transformação xamânica aparece em curiosos encaixes no murado de um antigo templo próximo ao atual povoado de Chavín de Huantar, no Peru. Pela opinião do pioneiro explorador das ruínas, Julio Tello, que se reforça em posterior tese de Donald Lathrap, especula-se que o culto tivera origem de um povo emigrante da Amazônia. O mais provável é que o centro cerimonial em vale montanhoso tivera motivos míticos e iconográficos da selva tropical por contatos e influências mágico-religiosas. Em estelas e outros artefatos de Chavín se encontram também imagens de animais e plantas da costa e das grandes altitudes, inclusive relacionados à agricultura.³³ A arte desse lugar reverberou em distantes paragens por cultos independentes uns dos outros.

Os encaixes de pedra do *templo novo* têm saliências com rostos. Se as peças são comparadas, vão sugerir fases de metamorfose em figuras felinas e aviculares, bem como parecem ter mocos escorrendo das narinas. O que pode representar o efeito do uso de rapés alucinógenos cuja

32 A ponto de ter-se feito caso de uma origem comum, mas são antiquadas as teses difusionistas usuais nos primórdios do pensamento antropológico. Há perspectivas como os processos de *irradiação* e outras complexas dinâmicas de comunicação favorecendo a ideia de formações paralelas apesar de certo compartilhamento de um substrato cultural.

33 Para um resumo do debate, ver Federico Kauffmann-Doig (1991, p. 128-129).

parafernália foi encontrada na área. Richard Burger (1995) realça esses e outros vestígios, como um dos blocos do mural que está na *praça circular afundada*. A figura humana, com serpentes na cabeleira e com dentes e garras de felino, ostenta um troço do cacto conhecido hoje como *san pedro*, que contém mescalina, a mesma substância alucinógena do peiote das terras áridas norte-americanas.

A casta religiosa de Chavín teria planejado efeitos sonoros com a água em canais do labirinto onde se encontra o chamado ídolo de Lanzón.³⁴ Já o peculiar estilo das imagens, com pequenos traços de padrões fixos que seriam “substitutos metafóricos de partes do corpo” das grandes representações escultóricas, parece apropriado para a impressão de movimento, fluidez, ilusão microscópica, efeitos que contribuiriam para a experiência visionária (Burger, 1995, pp. 146-149).

Vários estudiosos destacam a devoção popular e dos governantes das unidades políticas aos grandes sacerdotes dedicados às experiências extáticas que ofereciam oráculos em conversa com afamadas divindades, para guiar-se nos afazeres agrícolas e nos trâmites de guerra e paz, característica singular que perdura na longa história do mundo andino (Curatola; Ziolkowski, 2008).

Para terminar este item faço menção ao *homem-deus* mesoamericano a partir de um estudo de Alfredo López-Austin (1973). O autor associa a noção de *nahualli* – que se refere à pessoa que tem o poder de transfiguração ou indica o animal como duplo da pessoa – com o sentido de *ixiptla* do deus protetor. Este *último* termo pode ser interpretado como pele, cobertura ou casca (López-Austin, 1975, pp. 118-119). Figuras excepcionais seriam capazes de absorver a força divina e participar da natureza dos deuses. Mas isto seria distinto da incorporação de espíritos. Até porque a energia poderia ser impessoal e abstrata.

É a força que dá possibilidade de longa vida, a dos cento e sessenta anos do Huitzilopochtli original; ou a que permite a comunicação para adivinhar o que sucederá; ou interceder pelos homens perante os deuses da chuva; ou transformar-se em cão, jaguar ou puma; ou realizar uma viagem a um dos mundos dos deuses e retornar (López-Austin, 1973, p. 125).

López-Austin salienta que essa aquisição de força do homem-deus não pode ser compreendida como encarnação dos deuses ou consubstanciação, e nem subsumida à noção de avatar.

Mas afinal, esta *conversação*, como interpretá-la? Obter-se-ia em estado extático? Como este era provocado? Havia uma penetração transitória da vontade do deus, esse *levantar-se nele* ou *transtornar seu coração*? Havia uma viagem do homem à região divina? É bem possível que o veículo do êxtase fosse a droga. As práticas indígenas atuais reforçam esta ideia. Quando menos há notícia de que no mundo antigo, entre os mixtecas, os senhores

34 Um experimento foi feito pelo arqueólogo peruano Luis Lumbreras que estipulou o propósito dos sacerdotes em acentuar a sinestesia alucinante.

mastigavam cogumelos para falar com seu deus protetor; o mesmo fazia Andrés Mixcóatl, o homem-deus rebelde contra o domínio espanhol, e se dizia que aqueles cogumelos eram o corpo de seu deus. (López-Austin, 1973, p. 127)³⁵

Em estudo pioneiro sobre os curandeiros do século XVI e XVII, Gonzalo Aguirre Beltrán (1992, p. 54) chegou a afirmar que a recorrente prática de ingestão dos alucinógenos seria “um ato de canibalismo ritual em que o médico agoureiro, ao comer o deus, se converte, transitoriamente, no deus mesmo”, embora fosse um ato “azaroso e prenhe de perigos”. Vale recuperar o parecer de La Barre sobre o tema em perspectiva abrangente:

Nas Américas, *todos os psicotrópicos eram sagrados* na peculiar compreensão do índio americano de serem *medicina*, a qual implica um certo grau de *poder* sobrenatural (Algonquino *manitou*, Iroquês *orenda*, Sious *wakan*, etc.) inerente em algumas plantas, como em muitos animais. Estes termos são indevidamente traduzidos por algo como *grande espírito*, mas de fato significam um vasto reservatório indeterminado e impessoal de poder mágico no mundo que pode ser retido pelo homem [...]. O *curandeiro* (xamã) preside sobre ambos processos de cura e ritual, os quais são de fato o mesmo no pensamento indígena; e, especialmente com alucinógenos como o peiote [...], a atenção medicamentosa para com um indivíduo adoentado é indistinguível do ritual de culto. (La Barre, 1975, p. 34)

Tendo em conta os efeitos no corpo, deve haver nas substâncias um conteúdo sobrenatural ou força de mexer com os espíritos: “introjetava-se o poder exatamente como se comia o alimento” (La Barre, 1990, p. 275).

Um sentido *enteogênico* também pode ter guarida para o uso da bebida fermentada de um tipo de agave mexicano. *Centzontotochtli* (os quatrocentos coelhos) estariam na substância do *octli*. A noção é que há inúmeros entes, cada qual uma força divina singular que vai corresponder a um efeito de embriaguez. O que tipifica formas idiossincráticas de reação à bebida (Corcuera de Mancera, 1991, p. 35). Isto parece eximir o indivíduo da responsabilidade de seus atos. Além do mais, quem insultava o bêbado poderia receber um castigo do numen que influenciava o corpo do sujeito (López-Austin, 1973, p. 122).

Considerações finais: as dietas psicoativas nos Andes e na Mesoamérica

A sugestão do *complexo narcótico* é sedutora, mas difícil de se sustentar, porque não existe razão direta entre xamanismo e uso de alucinógenos. Na amplitude histórico-geográfica de padrões

35 O tema foi emprestado por Serge Gruzinski (1989) para tratar de algumas figuras carismáticas na história do México chegando a Emiliano Zapata. Mas destaco a análise que fez sobre Andrés Mixcóatl, denunciado por rivais, perseguido e condenado pela Inquisição, cujo processo foi transcrito em publicação do Archivo General de la Nación, no início do século XX.

culturais sistematizados por Eliade, só uma fração em determinados contextos se caracteriza pelo consumo de fortes substâncias. E se a técnica da adivinhação extática como terapia médica e psiquiátrica é encontrada em diversas tradições culturais de todo o mundo, “somente no México e América do Sul o transe é comumente induzido por drogas” (Grinspoon e Bakalar, 1997, p. 43). Mesmo assim, basta examinar o trabalho já mencionado de Mercedes de la Garza (2012) sobre os motivos xamânicos em duas regiões mesoamericanas. Apenas uma parcela dos documentos escritos e outros vestígios indica usos explícitos dos fármacos mais poderosos.

Para os autores de *Psychedelics drugs reconsidered* críticos à ideia do *complexo narcótico*, a propensão de certos grupos ameríndios por usar alucinógenos não se deve à herança siberiana. Pelo contrário, é a quase inexistência de contato com a Ásia, privando as Américas do ópio e da maconha, de estimulantes como o chá preto e o café, o que teria favorecido o “ímpeto de exploração de outras plantas que são mais difíceis de cultivar ou que têm efeitos psicológicos mais imprevisíveis e perturbadores”. As drogas leves serviram o Velho Mundo como os “cogumelos mágicos e trepadeiras serviram o Novo”. Comentam, aliás, que os “tratados persas sobre como fumar ópio às vezes lembram manuais para viagens com drogas psicodélicas; mestres zen bebem chá para preservar a clareza mental em meditação; e praticantes de tantra na Índia usam cannabis em suas devoções” (Grinspoon; Bakalar, 1997, p. 43).

Nem tanto por motivações xamânicas e mais devido às condições ambientais e tipos de cultivos locais, o que teria levado a um extravagante consumo de drogas mais poderosas nas Américas. Mas esse argumento contrário à hipótese de La Barre também parece insatisfatório. Se é verdade que na Mesoamérica houve destacado uso de psicodélicos, isto não parece ter ocorrido por falta de alternativas mais brandas, as quais também fizeram parte das dietas psicoativas. Como as poções levemente alcoólicas do *pulque*, como as bebidas de chocolate que contêm a teobromina tão próxima da cafeína. De outro lado, raízes, flores e outros ingredientes aumentavam o poder do *octli* e do *cacauatl* para inclusive favorecer a alteração de percepções e pensamentos.

Enquanto isso, no mundo incaico prevalecia o “rei dos estimulantes” nas palavras de La Barre (1975, p. 36). Ou seja, a erva da coca. Ainda que houvesse alucinógenos onde se destaca o milenário *achuma* ou *san pedro*, e delirógenos como o *toé*, de fato, os incas tinham especial devoção ao arbusto da coca. Aliás, Grinspoon e Bakalar (1997, p. 43) realçam que o consumo das folhas em doses elevadas, junto a cerimônias especiais, também estimularia novas percepções. Ou seja, para os Andes Centrais no momento da expansão inca, talvez valesse o argumento usado por esses autores: há drogas mais leves que são culturalmente escolhidas para obter um certo efeito de experiência extática que é alcançado de outra forma com outras características, isto é, por meio das plantas alucinógenas.

De toda forma, perde razão o argumento de uma suposta carência nas Américas de plantas similares à maconha, o ópio, o café, para ter de escolher os psicodélicos, e isto em qualquer dos contextos observáveis.

Fechado o circuito de uma disputa aparentemente irresolúvel, outro tema de destaque é o suposto controle social das drogas psicoativas pelos especialistas do sagrado nos mundos andino e mesoamericano. Ao observar uma dominância de poderosos químicos alteradores de consciência no

México e América do Sul, Grinspoon e Bakalar (1997, p. 43) ainda asseveram que “até as sociedades sedentárias dos maias e astecas não abandonaram o uso de plantas psicodélicas, ainda que seus sacerdotes e médicos estabelecessem novas formas de controle social”.

Marlene Dobkin de Ríos (1990) se esmerou em apontar processos de obtenção de poder de castas superiores pelo uso dos alucinógenos e correspondente interdição do consumo pelos sujeitos comuns.³⁶ Aliás, inclui a política incaica de centralizar a produção e dirigir a distribuição da coca. Havia plantações destinadas às forças sobrenaturais, as *huacas* e seus sacerdotes, e outras para os incas, governantes divinizados. Mas a autora vai advertir que isto não significa a inexistência do consumo da coca “a nível popular”, porque não se pode confundir “autoridade e poder”, isto é, os argumentos da elitização do uso da erva “estão baseados na noção de legitimidade preferivelmente à regra de coação do *estado repressor*” (pp. 153-155).

Tratou-se de uma política estatal que se espelhava nos sistemas de reciprocidade e redistribuição, que faz tempo eram comuns em âmbitos locais e regionais. Segundo Anthony Henman (1981, pp. 60-61), a monopolização da coca poderia ser interpretada como uma intenção do estado, embora fosse “tentador remover o ideal de um monopólio da coca de seu contexto inca, já que é um tema bem presente na história peruana” desde outros *horizontes*, ou seja, de contextos anteriores de similar centralização política.

Possivelmente o mesmo raciocínio vale para o consumo dos alucinógenos na Mesoamérica. De onde existem mais elementos, isto é, fontes históricas em maior quantidade e algumas de melhor qualidade ainda que produzidas na época colonial, para defender que havia não só privilégios e normas como também transgressões e usos mais profanos de diferentes tipos de drogas.

Mas a maioria dos documentos se refere basicamente ao centro do poder asteca como é o caso do excepcional *Códice Florentino*, o que inibe chegar a conclusões mais definitivas sobre os âmbitos de uso do tabaco, do *pulque*, dos cogumelos noutras regiões em vésperas da invasão europeia ou logo depois. Além do mais, o início da modernidade se caracterizou pela quebra das regras suntuárias na alimentação, na bebida e possivelmente no consumo dos alucinógenos.³⁷

Em crônicas de vários clérigos e de indígenas e mestiços, mas especialmente na obra de Sahagún, observa-se uma moral rígida contra o consumo da bebida no cotidiano ascético das elites astecas e o perigo do sagrado fora dos rituais. Como sugere Sonia Corcuera de Mancera (1991, p. 26), é possível que “o povo consumisse de preferência *huitztli* ou *aguamel*, que era o líquido recém-retirado da planta e que tinha um grau muito baixo de fermentação e menor capacidade para embriagar”. Contudo, nem sempre havia respeito ao critério de uso cerimonial e às interdições. Um rol de punições, inclusive a pena de morte, são sinais de que a norma religiosa e moral era descumprida tanto pelos *nobres* como pelos *plebeus* (Clendinnen, 1991, p. 48).

É possível vislumbrar que havia uso de alucinógenos em práticas *não-rituais*, ou melhor, do cotidiano de diversos trâmites dos curandeiros e outros. La Barre opõe essas situações aos cultos

36 A autora avalia de forma separada vários expoentes do uso tradicional de psicoativos em distintas épocas e culturas no mundo inteiro.

37 Historiadores como William Taylor e Serge Gruzinski destacam esses processos. Para uma avaliação da época pós-conquista de *vícios e regalos* na cultura alimentar e das drogas, conferir Varella (2017, pp. 77-85).

mais complexos.³⁸ Essa distinção tem sentido se é para pensar com Malinowski. Ao observar a magia em pesquisa de campo o investigador “encontra para seu desapontamento uma arte inteiramente sóbria, prosaica, até uma arte desajeitada, em atos por razões puramente práticas, governada por crenças brutas e superficiais, conduzida numa técnica simples e monótona” (1954, p. 70).

No início do século XVII há relatos importantes sobre a administração de peiote e *ololiuhqui* pelo *ticitl*, que significa sábio ou médico. Inclusive se faz menção a sessões com *cogumelos do mato*. Nessas situações também os enfermos, os parentes, os amigos usavam alucinógenos.³⁹

Resta saber se isso foi comum em ambientes rurais da época pré-hispânica. De qualquer forma, rotular esses usos como *não-rituais* ou não tão religiosos pode diminuir o simples fato de que havia mestres nas sessões de adivinhação, que havia precauções, ritos, momentos certos e uma parafernália para o uso de plantas consideradas sagradas ou verdadeiros entes divinos.⁴⁰

Por outro lado, há relatos na obra de Sahagún que vão sugerir práticas pueris, alguma liberalidade, atitudes inconsequentes e também malignas.⁴¹ Por exemplo, com plantas como o *tlápatl* identificadas como *Datura stramonium* e outras variedades que apresentam anticolinérgicos como a escopolamina, que segundo vários estudos e depoimentos geram delírios e ilusões. A coluna em náuatle do *Códice Florentino* realça uma ingestão que fará o sujeito ficar “sempre perturbado, enlouquecido”, “sempre possuído e nunca mais ficará tranquilo” (Dibble; Anderson, 1963, p. 129).

Talvez a narrativa abaixo possa sugerir que havia situações complexas mais ou menos controladas. É a respeito de um banquete promovido por poderosos caravaneiros.⁴²

“Quando os cantores estavam por começar a dançar, primeiro eles colocaram no chão oferendas diante [do deus] Huitzilopochtli; eles lhe deram seus presentes de flores, de canudos de tabaco” em um vaso em formato de águia, na plataforma da pirâmide. O ritual continua no pátio da casa de quem havia oferecido o banquete e com outra quantidade de sacrifícios. Um sacerdote espalha o copal à maneira de incenso aos quatro pontos cardeais. Mais danças, muitas flores e tabaco eram entregues aos convivas. Aí o discurso indígena comete uma digressão:

38 Segundo o autor, o uso do cacto peiote se divide na história indígena nessas duas formas. Na primeira classe se insere o uso descrito em relatos trazidos da época da conquista em Sahagún, Francisco Hernandez, Ruiz de Alarcón e outros até chegar às etnografias mais recentes sobre costumes dos comanches, dos apaches mescaleros, shawnees e assim por diante. São práticas de profecia e adivinhação que às vezes carregam botões secos da planta em bolsinhos e colares como charmes e amuletos para combater bruxarias e expulsar doenças, para auxiliar na luta aos guerreiros inimigos e para ser prescrito como remédio em práticas terapêuticas. Já no caso dos huicholes e nos grupos da igreja do peiote, Weston La Barre (1969, p. 23) acentua elementos de ritual religioso.

39 Refiro-me aos tratados de extirpação de idolatrias dos clérigos Hernán Ruiz de Alarcón e Jacinto de la Serna, que trazem informações em certa medida genuínas, comparáveis às encontradas nos livros de Sahagún, mas a respeito de povoados periféricos.

40 Gruzinski (1992) insinua que havia usos corriqueiros e um mercado de alucinógenos para sujeitos de variada origem social ao mesmo tempo em que aponta para a complexidade dos usos cerimoniais no curandeirismo.

41 Como em passagens do relato sobre o uso do *teonanácatl* no início do artigo. Aproveito para mencionar os papéis mais antigos de Sahagún, os *Primeros memoriales* em capítulo sobre os diversos tipos de magos entre os antigos mexicanos.

42 Eles viviam em bairros próprios e na forma de grêmios-clãs e talvez o mais proeminente fosse o grupo *pochteca*. Tinham bastante prestígio, riqueza e relativa autonomia política. Esses mercadores e guerreiros traziam para o planalto central mexicano com seus ajudantes todos a pé, produtos como sementes de cacau e penas de papagaio de longínquas terras tropicais.

Logo no início cogumelos haviam sido servidos. Eles os comeram na hora em que, eles disseram, as conchas foram sopradas. Eles não comeram mais comida; eles só beberam chocolate durante a noite. E eles comeram os cogumelos com mel. Quando os cogumelos fizeram efeito neles, então eles dançaram, então eles choraram.

O relato segue tratando particularmente de *bad trips* que as pessoas tiveram, embora também fossem compartilhadas boas experiências oníricas (Dibble; Anderson, 1959, p. 37).

Este relato aproxima o leitor de um evento em que se misturam deferência religiosa, ágape e alucinação divinatória. O peso das profecias deve ser observado na razão de uma sociedade que cultivava formas de calendário como o *tonalpohualli*, que compreendia uma sequência de duzentos e sessenta dias com forças divinais e ritos propiciatórios diferenciados.

O banquete dos mercadores esteve entre os grandes ritos como a *feira das revelações* de outro relato – provavelmente de origem indígena – que está na crônica do dominicano Diego Durán. De acordo com Serge Gruzinski (1992, p. 216), o “consumo era uma atividade altamente valorizada, meticulosamente codificada”. E quando “cobrava uma forma coletiva, os consumidores intercambiavam as informações que assim haviam recebido e o futuro alucinado e vislumbrado por cada qual deixava de ser uma experiência subjetiva para constituir-se no saber de todos”.

Não obstante, vale reforçar que também houve no México antigo, nos Andes Centrais, em outras partes da América indígena, certos usos para um efeito corriqueiro, apesar da carga afetiva e sagrada de substâncias como o tabaco e a coca.

Por exemplo: o soldado Bernal Díaz del Castillo (1992, pp. 212-213), já ancião, muito tempo depois dos sucessos da conquista do México, vai comentar como era o repasto de Moctezuma: “punham à mesa três canudos bem pintados e dourados, e dentro tinham liquidâmbar misturado com umas ervas que se chama tabaco”. Após comer e “depois que [os serviçais] haviam bailado e cantado e tirado a mesa” – Moctezuma, quem enfatizo ser o líder sacerdote-guerreiro dos mexicas – “tomava o fumo de um daqueles canudos, e bem pouco, e com isso se dormia”.⁴³

Pode-se também extrair relatos de uso secular da coca. Como o de outro soldado, desta vez, a mando da Coroa espanhola contra os conquistadores que queriam criar seu próprio reino no Peru. Segundo o jovem Pedro de Cieza de León (1962, p. 249) que conheceu vários recônditos da cordilheira andina, a coca em qualquer parte sempre se usou, e continuava sendo usada, desde a matina até o anoitecer. “Perguntando a alguns índios por que causa trazem sempre ocupada a boca com aquela erva (a qual não comem nem fazem mais que trazê-la nos dentes), dizem que sentem pouco a fome e que se acham em grande vigor e força”.

Mesmo que estes relevantes estimulantes e os diversos psicodélicos das Américas fossem substâncias consideradas sagradas, aplicadas em situações críticas de êxtase xamânico, e se cobertas de devoção ou entregues em sacrifícios às divindades, também poderiam ser protagonistas de hábitos triviais do cotidiano dos mundos indígenas.

43 O tabaco em charutos tinha amplo uso palaciano entre os *nobres* astecas.

Referências

- AGUIAR, Rodrigo Américo. *Examinar a consciência é a primeira lição: fatores terapêuticos do Santo Daime no norte do Paraná*. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar) – Instituto Latino Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2018.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y magia; el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Universidad Veracruzana; Instituto Nacional Indigenista; Gobierno del Estado de Veracruz; Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BURGER, Richard L. *Chavin and the origins of Andean civilization*. Londres: Thames & Hudson, 1995.
- BYLAND, Bruce E. Introduction and commentary. In: DÍAZ, Gisele; RODGERS, Alan. *The Codex Borgia; a full-color restoration of the Ancient Mexican manuscript*. Nova Iorque: Dove, 1993.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.
- CAMPAGNO, Marcelo. *El origen de los primeros estados. La “revolución urbana” en América precolombiana*. Buenos Aires: Eudeba, 2007.
- CÁRDENAS, Juan de. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Introducción y notas de Angeles Durán. Madri: Alianza Editorial, 1988.
- CARRASCO, David. *Religions of Mesoamerica; cosmovision and ceremonial centers*. São Francisco: Harper & Row, 1990.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de. *La crónica del Perú*. Madri: Espasa/Calpe, 1962.
- CLENDINNEN, Inga. *Aztecs; an interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- COE, Michael. *The jaguar's children: Pre-Classic Central Mexico*. New York: The Museum of Primitive Art, 1965.
- CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *El fraile, el indio y el pulque; evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- CROCKER, Jon C. *Vital souls; bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- CURATOLA Petrocchi, Marco; ZIÓLKOWSKI, Mariusz (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Cidade do México: Editores Mexicanos Unidos, 1992.
- DIBBLE, Charles E.; ANDERSON, Arthur J. O. *Florentine Codex; General history of the things of New Spain (Book 11 – Earthly things)*. Santa Fé: The School of American Research and The University of Utah, 1963.
- _____. *O. Florentine Codex; General history of the things of New Spain (Book 9 – The merchants)*. Santa Fé: The School of American Research and The University of Utah, 1959.

- DOBKIN DE RÍOS, Marlene. *Hallucinogens; cross-cultural perspectives*. Bridport: Prism Press, 1990.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- ESCOHOTADO, António. *Historia general de las drogas*. Tomo 1. Madri: Alianza, 1989.
- FREIDEL, David; SCHELE, Linda; PARKER, Joy. *Maya cosmos; three thousand years on the shaman's path*. New York: William Morrow & Co., 1993.
- FURST, Peter T. "Introduction, 1990". In: FURST, Peter (org.). *Flesh of the gods*. Prospect Highs, Illinois: Waveland Press, 1990.
- GARZA, Mercedes de la. *Sueño y éxtasis; visión chamánica de los nahuas y los mayas*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 2012.
- GRINSPOON, Lester; BAKALAR, James B. *Psychedelic drugs reconsidered*. Nova York: Lindesmith Center, 1997.
- GRUZINSKI, Serge. *Man-gods in the Mexican highlands; Indian power and Colonial society, 1520-1800*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- HENMAN, Anthony. *Mama coca*. 3ª ed. Bogotá: El Ancora; La Oveja Negra, 1981.
- KAUFFMANN-DOIG, Federico. *Introducción al Perú antiguo; una nueva perspectiva*. Lima: Kompaktos, 1991.
- LA BARRE, Weston. Hallucinogens and the shamanic origins of religion. In: FURST, Peter (Org.) *Flesh of the Gods; the ritual use of hallucinogens*. Prospect Highs, Illinois: Waveland Press, 1990.
- LA BARRE, Weston. Anthropological perspectives on hallucination and hallucinogens. In: SIEGEL, Ronald K. (Org.) *Hallucinations; behavior, experience, and theory*. Nova York: John Wiley & Sons, 1975.
- LA BARRE, Weston. *The peyote cult*. Nova York: Schocken Books, 1969.
- _____. The narcotic complex of the New World. *Diogenes*, v. 12, n. 48, pp. 125-138, 1964.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Códices. Os antigos livros do Novo Mundo*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Os cogumelos na cultura; a propósito de um livro de R. G. Wasson. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papius, 1989.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM, 1973.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, science and religion; and other essays*. Garden City: Doubleday Anchor Books, 1954.
- NAVARRETE LINARES, Federico. Vida cotidiana y moral indígena en la Historia general de las cosas de Nueva España. *Arqueología Mexicana*, v. 6, n. 36, pp. 32-37, mar./abr. 1999.
- NEURATH, Johannes. Mitologías indígenas de Norteamérica. In: ORTIZ Rescaniere, Alejandro (ed.). *Mitologías amerindias*. Madri: Trotta, 2006.
- NORTON, Marcy. *Sacred gifts, profane pleasures. A history of tobacco and chocolate in the Atlantic World*. Ithaca: Cornel University Press, 2008.
- OLIVIER, Guilhem. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'. México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México; Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor; Centro de Estudios

- Mexicanos y Centroamericanos, 2015.
- OTT, Jonathan. Pharmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana de DMT oral mais harmine. In: LABATE, Beatriz Caiubi; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Mercado de Letras, 2002.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *El chamán y el jaguar*; estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia. México: Siglo XXI, 1978.
- ROBICSEK, Francis. *The smoking gods*; tobacco in Maya art, history, and religion. Norman: University of Oklahoma Press, 1978.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*; primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino (introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López-Austin y Josefina Garcia Quintana). Madrid: Alianza, 1988.
- SAUNDERS, Nicholas J (ed.). *Icons of power*; feline symbolism in the Americas. Nova York: Routledge, 1998.
- _____. Tezcatlipoca: jaguar metaphors and the Aztec mirror of nature. In: WILLIS, R. G. (ed.). *Signifying animals: human meaning in the natural world*. Londres: Unwin Hyman, 1990.
- SCHULTES, Richard Evans. An overview of hallucinogens in the western hemisphere. In: FURST, Peter (ed.). *Flesh of the gods*; the ritual use of hallucinogens. Prospect Highs, Illinois: Waveland Press, 1990.
- VARELLA, Alexandre C. Os índios: povos ancestrais, sujeitos modernos. In: CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; FERNANDES, Luiz Estevam O.; MARTINS, Maria Cristina Bohn (orgs.). *As Américas na primeira modernidade (1492-1750)*, v. 1. São Paulo: Prismas, 2017.
- _____. *A embriaguez na conquista da América*. Medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII. São Paulo: Alameda, 2013.
- WASSON, R. Gordon. *El hongo maravilloso: teonanácatl*; micolatría en Mesoamérica. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- WILBERT, Johannes. Tobacco and shamanistic ecstasy among the Warao Indians of Venezuela. In: FURST, Peter. *Flesh of the Gods*. Prospect Highs, Illinois: Waveland Press, 1990.
- _____. *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven: Yale University, 1987.