

A Cultura do Uso de Psicoativos  
nas Grandes Civilizações Pré-Colombianas  
(aproximações e perspectivas)

por

Alexandre Camera Varella

Trabalho Final na Disciplina

“As Bebidas Alcoólicas e Outras Drogas Psicoativas na História”

Da Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo

(segundo semestre de 2004 – ministrada pelo Dr. Henrique Carneiro)

Versão Revisada – maio de 2005

## Índice:

1- Atualidades de Drogas Pré-Colombianas	3
2- Definição dos Psicoativos em Contexto	7
3- Comparando Andes Centrais e Mesoamérica	11
4- Comparando as Drogas entre Andes Centrais e Mesoamérica	16
5- Visões das Idolatrias com Psicoativos	24
6- A Sugestão do Complexo Narcótico	34
7- Xamanismo e Drogas Psicoativas	37
8- Xamanismo e as Grandes Civilizações Pré-Colombianas	43
9- Reavaliando o Complexo Narcótico	51
10- Os Usos Profanos nas Dietas Psicoativas	54
11- Referências Bibliográficas	58

*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

## 1- ATUALIDADES DE DROGAS PRÉ-COLOMBIANAS

Diversas drogas psicoativas originárias da América são hoje consumidas por milhões em todo o mundo. O destaque é para o tabaco tragado em cigarros que é o vício dos mais condenados pelos profissionais de saúde e por um público sempre crescente. Representa, entretanto, uma indústria que gera impostos exorbitantes, e não só por isso, mas devido à popularidade que tem, o cigarro é o grande exemplo de droga sedutora e extremamente letal, mas paradoxalmente, aceita legalmente, enquanto outras substâncias muitas vezes pouco ofensivas à saúde são rigorosamente proibidas ou bem restringidas, como os alucinógenos e a maconha o são na maioria dos países do Ocidente e do Oriente. Não há uma lógica racional para as interdições da cultura, mas existe sim a lógica da política dos grupos de interesse instituídos...

Segundo consulta feita por Jonathan Ott, pelas estatísticas do consumo de drogas nos Estados Unidos da América primeiro vem a cafeína, depois o álcool e em terceiro lugar a nicotina. O autor destaca ainda que a nicotina e o álcool são responsáveis por estúpidas taxas de morte prematura, o que nem é comparável, ainda que em cálculo proporcional, às mortes causadas pelas drogas proibidas, principalmente a heroína e a cocaína<sup>1</sup>.

Apesar dos níveis absolutos de consumo da nicotina terem se ampliado enormemente, as maneiras de uso do tabaco tiveram um empobrecimento relativo em relação ao passado pré-colombiano. Também na América antiga, como hoje, onde quer que pudesse ser

---

<sup>1</sup> Jonathan Ott, 2000, p. 29.

cultivado ou comercializado o tabaco era ingerido, e não somente em rapés ou cigarros, como foram as formas que se espalharam rapidamente pela Europa. Ainda era mesclado com outras substâncias, era mascado, comido, chupado ou lambido, e até introduzido por enemas para ser absorvido pela mucosa retal. E mesmo em forma de cigarro, o tabaco implicava maneiras de uso e significados diferentes, pois como destaca o etnólogo Johannes Wilbert, "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"<sup>2</sup>. A história do tabaco e a história indígena pré-colombianas se misturam num mesmo devir.

Outro destaque entre as drogas do Novo Mundo é o chocolate da semente de cacau, em verdade considerado um simples fortificante ingerido geralmente em barras sólidas misturado ao leite e ao açúcar, esta, outra droga dissimulada como alimento. O cacau era extremamente apreciado pelas elites indígenas da Mesoamérica. "A melhor, mais delicada e cara bebida que têm [os índios], é de farinha de cacau e água. Algumas vezes a ela mesclam mel e farinha de outros legumes; isto não embriaga, antes refresca muito, e por isto o bebem com calor e suando", afirma um dos primeiros cronistas das Índias Ocidentais<sup>3</sup>. Agora é apreciado pela maioria das pessoas que tem dinheiro para adquiri-lo.

Por fim, na moda desde o fim do século XIX no Ocidente, e para desespero dos recentes governos norte-americanos em campanha de "guerra às drogas", temos o preparado de cocaína, extraída das folhas de coca, a substância proibida, combatida e execrada por excelência em nosso mundo, e que é originária por sua vez dos Andes Centrais.

Há outras drogas estimulantes nativas da América que têm certa amplitude de consumo, como o mate e o guaraná, porém as três que listamos acima chegaram a um patamar comercial e industrial bem mais expressivo, por distintas e curiosas vias. Contudo, o contexto original pré-colombiano no qual se firmaram como bens de consumo hoje está perdido, embora encontremos aqui e ali certas sobrevivências ou resquícios culturais do uso ancestral. Tribos indígenas ainda utilizam o tabaco em ritual sagrado, e a planta é empregada por muitas religiões sincréticas como a umbanda, o candomblé e outras *santerías* com um princípio respeitoso e para propiciar estados psíquicos alternativos.

Quanto ao chocolate, existem receitas mexicanas que ainda o misturam com pimentas, e, principalmente no Estado de Oaxaca, vê-se o costume de bebê-lo na água quente sem o leite, embora não lhe falte o açúcar. Aliás, há histórias que dizem que a adição do "ouro branco" à bebida do cacau foi idéia de religiosas instaladas em Oaxaca após a conquista<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Johannes Wilbert, 1990, p. 56.

<sup>3</sup> Francisco López de Gómara, 1945, p. 214.

<sup>4</sup> Alain Huetz de Lempis, 1998, p. 614.

Já a mastigação da folha de coca resistiu à ingerência externa que começou faz cinco séculos, e assim, apesar das tentativas insistentes em torná-la proibida onde é tradicionalmente usada, faz parte da dieta de grande parte da população camponesa das serras do Peru e da Bolívia em sua faina diária. Também é utilizada pela medicina tradicional principalmente pelos seus poderes anestésicos. É ainda oferecida a *Pachamama*, bem como serve para que os adivinhos curandeiros leiam o futuro. Fora isso, os turistas estrangeiros também a usam em suas caminhadas pelas montanhas andinas para combater o *soroche*, a tonteira e mal-estar causados pela falta de níveis normais de oxigênio no organismo, sintomático em grandes altitudes, ainda que muitos o façam como forma de mostrar interesse pela cultura local e para desafiar o resto do mundo que insiste em deixar a planta nos porões da clandestinidade devido à paranóia “oficial” relacionada ao pó de cocaína.

Dentre as bebidas alcoólicas fermentadas tradicionais a *chicha* andina feita do milho mantém-se firme como costume e sempre aparece nas festividades e procissões católicas organizadas pelos indígenas, mas o pulque mexicano, alimento fermentado extraído do agave ou *maguay* (planta muito maior, mas bem semelhante ao abacaxi), hoje se restringe às poucas folclóricas *pulquerías* que sobreviveram à "ocidentalização" arrasadora ao longo do século XX posterior à revolução. Agora o México é celebrizado pela produção de tequila e mescal, aguardentes feitos da destilação da seiva fermentada de variedades do agave a partir de técnica que começaria a despontar na Europa na era moderna. Curiosamente, o pulque original dos astecas, genericamente conhecido como *octli*, era elaborado de tal forma que não estragava tão rápido como agora acontece de um dia para outro, pois à época adicionavam à bebida certas ervas das quais não se tem mais conhecimento seguro de quais sejam<sup>5</sup>. Ironias do progresso, que oferece novas tecnologias e em contrapartida despacha para o esquecimento outros saberes antigos, mas eficientes.

Também uma parte do conhecimento que os ancestrados dos atuais mexicanos tinham de plantas alucinógenas parece que está perdido para sempre. O antropólogo Weston La Barre destaca que continuam sem ser identificadas as plantas *aquiztli*, *atlepatli*, *mixitl*, *quimichpatli*, *tenxoxoli*, *tlapatl*, *tochtetepi* e *tzintzinlapatl*, e isto considerando somente o que se extrai dos relatos da “*Historia general de la Nueva España*” do frade Sahagún no século XVI<sup>6</sup>. Contudo, a cactácea peiote e os cogumelos mágicos continuam sendo usados em rituais tradicionais por algumas das poucas populações indígenas que ainda mantêm certa coesão étnica.

É notório que a identidade cultural dos índios Huichol das serras de Nayarit esteja

---

<sup>5</sup> Oswaldo Gonçalves de Lima, 1990, p. 41-43; e William Taylor, 1987, p. 53.

<sup>6</sup> Weston La Barre, 1975, p. 39.

intimamente vinculada ao consumo ritual do peiote, especialmente pela peregrinação de seu lugar de origem até o deserto de *Wiricuta* no Estado de San Luiz Potosí. Hoje em dia não percorrem centenas de quilômetros de distância à pé, como faziam antigamente, mas acabam sendo vistos na região do deserto e das minas de prata abandonadas de Real de Catorce em meio ao turismo que fez renascer a “cidade fantasma”. Já muito mais ao sul, nas serras subtropicais Mazateca, o consumo turístico de alucinógenos hoje se apossou inteiramente da tradição indígena de cura com os cogumelos como foi primeiro mostrada ao mundo pelo vice-presidente de uma companhia financeira norte-americana, R. Gordon Wasson, e é difícil saber se o que agora existe lá não passa apenas da invenção de uma tradição.

Atualmente, os alucinógenos são usados no Peru ainda mais que no México, quando pensamos por exemplo na popularidade relativa dos curandeiros indígenas e mestiços concentrados principalmente nos limites entre Peru e Equador e na faixa amazônica, em cerimônias psicoterápicas que usam a magia de plantas alucinógenas, como no caso do uso da bebida *cimora* à base do cacto *san pedro*, e da bebida *ayahuasca* que é a combinação da cocção em água de um cipó purgativo e de uma folha de outra planta que oferece o poder visionário. Estes saberes e práticas populares seriam integrados por alguns investigadores peruanos no universo de uma “psiquiatria folclórica” alheia e contraposta ao sistema médico oficial, e junto a ela estaria caracterizada também uma “charlatanaria psiquiátrica”<sup>7</sup>. O curandeirismo que usa plantas alucinógenas tem conseguido uma maior amplitude, ou melhor, tem sido renovado em diálogo com meios científicos, constituindo-se organizações de terapia intensiva antidrogas, e no caso se trata especialmente do combate ao álcool e à cocaína, dos quais o mais famoso é o Instituto Takiwasi, organizado pelo francês Jacques Mabit, na cidade portuária amazônica de Tarapoto. Já em Iquitos muitas das organizações de curandeiros investem no mercado gerado pela crescente procura de turistas estrangeiros que querem fazer a *dieta* com as *plantas maestras*.

Nessas regiões, que foram o assento das grandes civilizações indígenas, a evolução irresistível do turismo estrangeiro que em busca do mistério das ruínas também vai atrás do imponderável das “plantas de poder” (como aos alucinógenos chamou Castaneda ou don Juan...), traz um novo contexto dúbio de relativa preservação e seguramente de descaracterização de sua autenticidade pela exploração mercantil insidiosa.

---

<sup>7</sup> ver Carlos Alberto Seguín, 1979.

## 2- DEFINIÇÃO DOS PSICOATIVOS EM CONTEXTO

Fizemos esta breve apresentação sobre “atualidades” de alguns psicotrópicos originários da América para mostrar que o recorte do historiador que examina as “drogas” se apóia no entendimento que ele faz dessas substâncias em seu próprio tempo. Ou ainda, o historiador escolhe o que mais lhe convém entre as noções atuais, às vezes contraditórias, de uma categoria volátil e imprevisível, pois diversas compreensões e concepções de drogas psicoativas se revelam e se modificam através dos tempos e entre as culturas, entre distintos grupos sociais e indivíduos. Diferentes percepções se manifestam ainda em assimilações mentais idiossincráticas.

Seja como for, as substâncias apresentam certas propriedades e ações químicas concretas que a ciência procura captar e em geral consegue fazê-lo. As classificações mais atuais devem muito ao trabalho pioneiro do farmacólogo alemão Louis Lewin, no século XIX, o qual propôs a classificação em cinco classes: os fantásticos, os excitantes, os sedativos, os euforizantes e os inebriantes. “Esta taxonomia evoluiu posteriormente para o modelo de três categorias: os psicolépticos, psicoanalépticos e os psicodislépticos, englobando respectivamente os depressores, os estimulantes e os alteradores de consciência”<sup>8</sup>. Assim, partimos de noções amplas de tipos de substâncias psicoativas encontradas em plantas que em tese têm maior difusão social nas culturas indígenas das áreas andina e mesoamericana para desenvolver este estudo em história cultural.

Das bebidas fermentadas destacamos a *chicha* andina e o pulque mexicano, pelas quais se ingere o etanol, um tipo de álcool, substância “inebriante” que pode ser caracterizada como psicoléptica ou depressora. Dos “estimulantes”, pensamos especialmente no cacau, na coca e no tabaco, de onde se extraem, respectivamente, uma variante da cafeína, a cocaína, e a nicotina. Cada uma daquelas plantas contém outras substâncias que também são psicoativas, ou têm caráter medicinal e ainda revelam interesse alimentar. Mas destacamos aqui apenas os mais destacados “princípios ativos”.

Façamos um breve intervalo nessa exposição com a advertência de que os estímulos depressores e excitantes se confundem em muitas substâncias:

A palavra *narcótico* (...) etimologicamente se refere a uma substância que, sem ter em conta quão estimulante possa ser em algumas de suas fases de atividade, termina por produzir um estado depressivo no sistema nervoso central. Neste sentido, tanto o álcool como o tabaco são narcóticos. Assim mesmo, estimulantes como a cafeína não entram dentro desta definição de narcóticos, pois em doses normais não provocam depressões terminais, ainda que sejam psicoativos. Em espanhol não existe uma

---

<sup>8</sup> Henrique Carneiro, 2002, p. 138.

palavra que incluía tanto a narcóticos como a estimulantes, tal como existe no alemão a palavra *Genufimittel* (meio para alegrar-se).<sup>9</sup>

É assim que o tabaco, como bem apontou o estudioso cubano Fernando Ortiz, combinaria curiosamente duas características opostas mas ao mesmo tempo complementares, pois “é sedativo da tensão e estimulante da atenção”<sup>10</sup>. E ainda a coca apresentaria “muitas das funções do café e da aspirina”<sup>11</sup>.

Dos “alucinógenos” recuperamos uma extensa lista da qual extrairemos alguns exemplos relevantes ao longo do texto, e de onde se obtém, entre outros alcalóides, a mescalina, a psilocibina, ácidos lisérgicos, triptaminas, tropanos, etc. Se nos concentramos geralmente nas plantas e substâncias mais famosas que resgatamos do passado indígena, isto não significa que deixaríamos de lado uma infinidade de outras menos conhecidas ou mais regionais, assim que o momento o exigir pelo aprofundamento de uma pesquisa que se está iniciando. Também não é o objetivo destrinchar os critérios farmacológicos de classificação dos químicos, mesmo porque nos falta tempo e competência para fazê-lo no momento. Mais à frente faremos menção às noções de classes particulares de alucinógenos.

Observamos que a palavra “narcótico” é usada por Weston La Barre quase que indistintamente para qualquer substância alteradora da percepção ou consciência, tais como os alucinógenos, o tabaco e o álcool, como veremos na avaliação da sugestão de um “complexo narcótico” da América indígena feita por este autor. Quando analisarmos o trabalho de Mircea Eliade sobre o xamanismo, veremos que também utiliza este termo tão genérico e impreciso e coberto de preconceito como a palavra “droga”. A nosso ver, o termo narcótico restringe a idéia do potencial do efeito dos psicotrópicos em geral, como se trouxessem sempre sono e estupor, narcose, ou seja, por uma qualidade depressora. Gordon Wasson, que foi contemporâneo dos autores que citamos acima, destacou também a falha nesta interpretação bastante reducente<sup>12</sup>. Preferimos um termo mais abrangente e neutro: “psicoativo”, que seria a droga que pode induzir a mudanças mentais e de humor drásticas e em geral conscientemente desejadas. Os psicoativos são as drogas que modificam a psique humana.

O termo “alucinógeno” é o que Evans Schultes, outro autor que trataremos de mencionar adiante, prefere utilizar para distinguir uma classe de psicoativos distinta dos estimulantes e calmantes, mas é uma entre outras possibilidades de nomenclatura igualmente imprecisas ou incompletas, como psicodélico, psicotomimético, psicodisléptico, esquizógeno, e outros. Como adverte Schultes, para o indígena nenhum desses termos faz sentido, pois não vê a experiência como alucinação ou ilusão, pelo contrário, vê o fenômeno como revelador da

<sup>9</sup> Richard Evans Schultes & Albert Hofmann, 1982, p. 11-12.

<sup>10</sup> Comunicação em aula pelo Prof. Dr. Henrique Carneiro ao comentar a obra de Ortiz, 1991.

<sup>11</sup> Lester Grinspoon & James Bakalar, 1997, p. 43.

<sup>12</sup> R. Gordon Wasson, 1983, p. 20.



realidade última das coisas. Levando em conta esse cuidado, consideramos para este estudo a definição de alucinógeno que Schultes resgata, qual seja:

Diferentemente de drogas psicotrópicas que normalmente atuam somente para acalmar ou para estimular (tranquilizantes, cafeína, álcool, etc.), os alucinógenos agem no sistema nervoso central para trazer um estado parecido com o de sonho, marcado, como Hofmann havia notado, por alteração extrema na esfera da experiência, na percepção da realidade, mudanças até mesmo de espaço e tempo e na consciência de si.<sup>13</sup>

Lembramos igualmente que outras classes de drogas psicoativas também podem oferecer experiências "alucinatórias", pois tais estados mentais, ou o que se pratica e pensa deles, podem ser atingidos até mesmo sem qualquer ingestão de químicos, como apontaremos em passagens do texto.

Enfim, "alucinógeno" é a palavra que aqui encontraremos para determinar esta classe específica de psicoativos que se difere da outra classe igualmente bastante genérica e a qual chamamos aqui de "estimulantes" que, porém, podem ter ainda efeitos sedativos, afrodisíacos ou anafrodisíacos, medicinais, etc., como as bebidas alcoólicas podem ter também, por sinal. Para estas confabulações dependemos em suma dos códigos da cultura, e mais além, das condições físicas e das intenções e reações do indivíduo que usa a droga em dosagens determinadas e quase sempre misturada com outras substâncias que irão também interferir no resultado final.

Talvez nenhuma sociedade tenha feito uma leitura tão próxima desta realidade de múltiplos poderes da droga e reações diante delas como o fizeram os antigos Nahua dos altiplanos mexicanos. Pelo menos em relação ao álcool. Pois ao pulque davam às vezes o nome de *centzontochtli*, que quer dizer "quatrocentos coelhos", ou talvez mais apropriadamente, "inúmeros coelhos". E cada coelho representaria uma força divina distinta, ou um "deus" específico que traria um efeito particular que caracterizaria cada tipo de reação à bebedeira. Enfim, os relatos dos informantes indígenas de Sahagún exprimem tipos comportamentais que buscam se extravasar pelo consumo do álcool<sup>14</sup>. Mas é um entendimento que, por outro lado, parece eximir a pessoa da responsabilidade de seus atos, se considerarmos que "quem insultava a um bêbado recebia um castigo do alto, porque na realidade estava insultando ao nune que nesse momento influía no corpo do bebedor"<sup>15</sup>.

A noção de droga que usamos aqui se espelha com a de "fármaco" do grego *phármakon*, que indica remédio e veneno ao mesmo tempo. Como se pronunciou o

---

<sup>13</sup> Richard Evans Schultes, 1990, p. 4.

<sup>14</sup> Sonia Corcuera de Mancera, 1991, p. 35 e ss.

<sup>15</sup> Alfredo López-Austin, 1973, p. 122.

compilador herbolário Galeno: “o corpo vence o alimento, o fármaco vence o corpo”<sup>16</sup>. Noção que nada tem a ver com a idéia de droga como substância exclusivamente ruim ou invariavelmente proibida, tal como transparece na atualidade, geralmente como manifestação de um preconceito moralista que sem poder justificar-se em termos farmacológicos simplesmente se apóia em jurisdição de controle sobre “o juízo, o comportamento, a percepção ou o estado de ânimo” assim como se escreveu em um convênio internacional sobre psicotrópicos em 1971 - destaca o historiador das drogas Antonio Escohotado<sup>17</sup>.

Para os fármacos serem reconhecidos socialmente como "psicoativos", ou melhor, que seu composto vegetal seja reconhecido como capaz de alterar a mente, o estado psíquico, e assim não interferir somente na fisiologia do corpo, devem em tese receber uma carga afetiva especial, traduzida na cultura material e simbólica. Por outro lado, nem sempre o que consideramos hoje ser um “psicoativo” o foi em outras sociedades que organizam seus critérios de pensamento de forma bem distinta das concepções racionalistas de classificação científica que predominam atualmente. Noções como “purga”, “divindade”, “maravilha”, podem ser muito mais expressivos para identificar tais critérios ancestrais do pensamento sobre a droga psicoativa, especialmente quando o assunto são os alucinógenos.

Talvez a nomenclatura que mais se esforçou por se aproximar de uma compreensão, digamos, arcaica ou tradicional dos alucinógenos, tenha sido aquela proposta pelo pioneiro dos estudos sistemáticos das religiões micólatras, Gordon Wasson, pelos filólogos Carl Ruck e Danny Staples, pelo etnobotânico Jeremy Bigwood, e ainda por Jonathan Ott, um dos principais estudiosos do assunto, ao criarem o termo “enteógeno”. Segundo Ott, “o neologismo deriva de uma antiga palavra grega que significa ‘tornar-se divino interiormente’, termo que usaram para descrever estados de inspiração poética ou profética e para descrever um estado enteogênico induzido por plantas sagradas”<sup>18</sup>. Consideramos esta definição bastante coerente e provavelmente procede quando imaginamos aquilo que sentiram ou o que sabemos que sentem muitas pessoas hoje em dia ao utilizar-se de alucinógenos, especialmente nas várias seitas religiosas que comungam ayahuasca e peiote, e faz sentido em relação a atitudes e concepções ameríndias, entretanto, preferimos usar uma palavra que é mais comumente aplicada e que também apresenta uma menor carga emocional e um valor conceitual mais genérico, ou seja, “alucinógeno”, pois pretendemos partir de uma análise indutiva de pensamentos sobre substâncias que em todo o caso produzem significados sempre complexos.

---

<sup>16</sup> Comunicação em aula pelo Prof. Henrique Carneiro.

<sup>17</sup> Antonio Escohotado, 1989, p. 20.

<sup>18</sup> Jonathan Ott, op. cit., p. 19.

É bom lembrar ainda que no limite todas as substâncias ingeridas pelo ser humano são psicoativas, contribuem de uma forma ou de outra para o “estado do ser”, porém, há algumas comidas e infusões que induzem a mudanças mais surpreendentes, e estes são os psicoativos propriamente ditos. Por outro lado, há também sempre um propósito, uma predisposição para conseguir um “efeito” da droga. Por fim, este efeito depende em boa margem das expectativas de quem consome o psicoativo. Em resumo, partimos do pressuposto de que não existem efeitos padronizados e objetivos da droga sem levar em conta os anseios do sujeito e seu estado psíquico de antemão, bem como sem observar os parâmetros culturais e a influência do meio social, e até mesmo ambiental, onde se passa o uso.

Geralmente os estudos sobre psicoativos se remetem às drogas vegetais, embora a ingestão de venenos animais, particularmente de sangue ou carne humanas, o contato com substâncias diversas através de unguentos e enemas, o cheiro de perfumes e incensos, insolação, e ainda, práticas como auto-flagelação e jejum, enfim, uma série de processos, alguns considerados imaginários, como a incorporação súbita de espíritos, tudo isto pode ser considerado como fatores “psicoativos”. Mas a princípio evitaremos este tipo de abordagem tão abrangente e aberta a tudo que desmereceria o enfoque voltado às drogas vegetais e suas receitas especiais. Outros tipos de atividades poderão ser resgatadas quando se relacionem ao universo do uso das drogas vegetais.

### 3- COMPARANDO ANDES CENTRAIS E MESOAMÉRICA

Ao desenvolver alguns aspectos ou perspectivas da cultura do uso das drogas psicoativas nas regiões centrais da civilização indígena, observamos os tempos do auge fugaz das chamadas “tríplice aliança asteca” e “dinastia inca”, o que corresponde mais ou menos a cem anos antes da chegada dos espanhóis. E concentramos o olhar no período que advém da queda brutal e repentina destes “reinos de Amadis” pelos soldados de Cortés e Pizarro, até o momento mais dramático do processo de depopulação indígena, no início do século XVII<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> “As cifras adiantadas pelos demógrafos de Berkeley para o México central, por exemplo, revelam um formidável desmoronamento da população indígena no século XVI. Assim, pensamos que se os aborígenes mexicanos eram 25 milhões em 1519 quando da chegada de Cortés, eles ainda eram quase que 17 milhões em 1532, porém 6.300.000 já em 1548, ou seja, menos de trinta anos após a conquista. Sob o reinado de Filipe II a curva da população índia continuou a degradingolar em catástrofe. Os índios mexicanos não eram mais que 2.650.000 em 1568, depois 1.900.000 em 1580, e no fim do reino, em

O lapso do primeiro século da colônia é fundamental para compreender o que se passava em vésperas da conquista devido essencialmente aos escritos que tratavam do contato inicial com o indígena, no esforço de recuperar a história pré-colombiana e de registrar seus usos e costumes. Retrocedemos o olhar pela história geral (ou arqueologia) pré-colombiana que se especializou em analisar os diversos vestígios materiais especialmente a iconografia indígena, assim como não deixamos de lado o que os trabalhos etnográficos, especialmente do século XX, trazem como contribuição ao assunto das drogas entre os nativos.

Sublinhamos que este texto é apenas uma aproximação ao tema sem exaurir em nenhum aspecto o assunto, utilizamos poucas referências de fontes históricas, e acima de tudo é importante frisar que não temos a preocupação imediata com a evolução sócio-cultural do uso das drogas na linha do tempo, tão somente pensamos em observar vestígios e indícios da originalidade indígena em seu trato com as drogas psicoativas, especialmente nas “regiões nucleares” da América<sup>20</sup>.

Não pensamos que o “índio” - a entidade romântica por excelência - possa ser diferente de qualquer outra porção da humanidade, mas temos em vista que a chave de uma possível “diferença” nada mais seja o fato de que a América, antes da invasão européia, representou um verdadeiro laboratório à parte de humanidade, e como veremos adiante em avaliação a alguns trabalhos de Weston La Barre, este laboratório talvez possa ser interpretado como um “fóssil mesolítico” que sobrevivera de um passado euro-asiático arcaico. Pensando nisso é que Gordon Wasson tentou estabelecer paralelos entre o Velho e o Novo Mundo através de sua tese sobre o culto ao cogumelo mágico como a inspiração original da religiosidade arcaica. Assim o autor iria traçar 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*)<sup>21</sup>.

---

1595, eles não contavam mais que 1.375.000 homens, para chegar em 1605 na vertente mais baixa com 1.075.000 homens. (...) No Peru, pelo período que vai de 1570 a 1620 e que engloba então uma boa parte do reino de Filipe II, a diminuição dos indígenas é menos pronunciada que no México, mas resta ser ainda bem impressionante, sobretudo nas regiões litorâneas. Assim, se em 1620 a região montanhosa do Sul pôde manter quase a metade da população indígena de 1570, outras regiões não puderam conservar a quarta parte, e sobre a costa do Pacífico, não restou mais que 5%”. (Georges Baudot. 1981, p. 73-74)

<sup>20</sup> Usamos aqui a expressão “regiões nucleares” no sentido que Betty Meggers (1979) se utiliza para demonstrar que as grandes civilizações pré-colombianas floresceram nas áreas de maior diversidade geográfica e ecológica das Américas, o que segundo a autora, não é por acaso. Mas aqui evitamos entrar no mérito do porquê da origem dos centros de civilização naquelas regiões determinadas da América, o que pode ser interpretado não simplesmente por razões ecológicas mas pela combinação com outros fatores de ordem sócio-política e ideológica (ver Grant Jones & Robert Kautz, 1981).

<sup>21</sup> Claude Lévi-Strauss (1993) considera praticamente irrefutável a tese de Wasson sobre a origem

Talvez os estarecidos clérigos espanhóis que chegaram às Índias Ocidentais vendo populações tão afeitas às drogas alucinógenas, não estavam se deparando com tribos perdidas de Israel, como chegaram a estipular alguns cronistas. Estavam vendo sim, usando de um jogo de palavras, os próprios profetas que guiavam os judeus. Ou seja, tiveram a oportunidade de mirar o espelho de seu próprio passado mais remoto.

Advertimos que a escolha de privilegiar neste estudo as sociedades ameríndias socialmente mais complexas se justifica por duas razões básicas. Primeiro porque nas áreas onde se encontram estas civilizações temos a interseção de diferentes nichos ecológicos que expressam uma dinâmica de produção e distribuição de bens de consumo sem paralelo em outras partes. Percebemos ainda que as grandes civilizações e seus centros de poder exercem a força centrípeta para obter bens exóticos que interessem às elites, dentre os quais se encontram os psicoativos de regiões periféricas como complementações aos produtos locais. Segundo, porque temos a preocupação com as nuances do consumo de drogas entre elites e grupos sociais subalternos, assim como queremos notar aspectos das políticas de estado e da religião institucionalizada, e conceber as drogas nas relações de poder social das sociedades indígenas mais estratificadas.

Ainda um terceiro aspecto que nos interessa quanto a essa escolha é fazer uma análise comparativa da cultura das drogas psicoativas entre Andes Centrais e Mesoamérica, entre estes dois cadinhos de civilização original da humanidade, os quais, como a Mesopotâmia, o Egito antigo, a região do Indos ou a China antiga, são áreas que desenvolveram mais ou menos autônomicos processos de consolidação de sociedades agrárias plenamente constituídas com divisão social complexa, que construíram suntuosos centros cerimoniais e alcançaram certo grau de desenvolvimento urbano, alimentaram estruturas burocráticas com políticas imperiais. Nessa análise comparativa os paralelos e dessemelhanças entre os dois centros pode aprimorar nossa compreensão do fenômeno cultural do uso de drogas psicoativas.

Mas tais núcleos civilizacionais não eram tão diferentes ou isolados do meio indígena que integrava todo o continente, participando de modos de produção, tradições religiosas, usos e costumes encontrados em muitas regiões distantes, ao passo que interagiam ainda de forma dinâmica com as áreas limítrofes, as quais tinham diversos graus de evolução material e social. Estas considerações são importantes para relativizar a originalidade que a região andina e Mesoamérica apresentavam em relação a outras partes da América indígena.

Também achamos proveitoso chamar estas duas regiões de “áreas culturais”, noção que surgiu pelo esforço de estudiosos da América indígena como Wendell Bennett e Paul

Kirchhoff, os quais em meados do século XX se ocuparam em definir certas características culturais comuns dentro da multiplicidade de povos que se circunscreviam em cenários geográficos específicos do continente americano. Dentre estas regiões estão Andes Centrais e Mesoamérica, as quais, no entanto, não definem sua originalidade só pelos aspectos da cultura, também o fazem pelas suas características gerais econômicas e políticas. Esta é uma matéria bem complexa, ainda mais quando pensamos em estabelecer comparações entre estas regiões. Aqui resgatamos apenas algumas questões mais evidentes que nos interessam em particular para o trabalho que queremos desenvolver<sup>22</sup>.

As histórias um tanto míticas mas de toda forma reais e explosivas que criaram a oportunidade para a ascensão política das tribos dos astecas e dos incas tem paralelos surpreendentes, pois grupos subalternos sem grande expressão tornar-se-iam grandes centros de poder depois que desafiaram e venceram pelas armas as forças mais sobressalentes de suas respectivas regiões, e através da justificativa de que eram fundamentais para a manutenção e representação da ordem cósmica, incas e astecas conseguiram se fortalecer, embora ao mesmo tempo sua glória momentânea não estivesse sedimentada em bases sociais tão sólidas e pululavam sim muitos inimigos internos e externos. Os dois “reinos” chegaram a um colapso fulminante através da captura de seus líderes político-religiosos pelos conquistadores espanhóis.

A organização da produção e os recursos de transporte trariam panoramas bem distintos para essas duas regiões na época que os europeus vieram. Geralmente se comenta que estas diferenças influenciaram na criação de particularidades na estrutura social e organização do poder dessas áreas culturais, em contraste com as coincidências da evolução política como apontamos acima. Os estudiosos enfatizam bastante que a extração de excedentes através de tributos em gênero e a existência de grandes mercados são características da economia asteca em contraposição aos trabalhos forçados para o Estado e à redistribuição em grande estilo “modo de produção asiático” como principais atributos do governo inca. Na Mesoamérica as unidades políticas eram mais atomizadas e os *calpulli* organizavam a produção de sua especialidade para a troca, já nos Andes a complementaridade vertical, ou seja, várias áreas de extração de bens de consumo organizadas por um mesmo grupo étnico, descartaria a importância excessiva das trocas

---

<sup>22</sup> Entre outras referências destacamos alguns textos de divulgação de história e arqueologia pré-colombiana que trazem algumas comparações gerais entre as grandes civilizações: T. Douglas Price & Gary M. Feinman (1997); Ciro Flamarion Cardoso (1996); Betty Meggers (op. cit.); William Sanders & Joseph Marino (1971); Walter Krickeberg (1946). Há poucos trabalhos de história que têm como eixo a comparação entre “astecas” e “incas”, dos quais mencionamos: Burr Cartwright Brundage (1975); e Geoffrey W. Conrad & Arthur Andrew Demarest (1984).

comerciais. Pode-se até especular que, apesar das grandes distâncias, os meios de transporte mais eficazes dos Andes Centrais, ou seja, os animais de carga, principalmente a lhama, tiveram influência nessas “escolhas” estruturais.

Sabe-se que na alimentação mesoamericana o milho reinava absoluto, conquanto que nos Andes sua penetração mais tardia foi compensada por um regime alimentar baseado numa série de tubérculos e outros cereais, principalmente nas grandes altitudes. Ainda, como fontes de psicoativos, destaca-se na América Central a produção de cacau e de *maguey*, o primeiro nas regiões tropicais e o segundo no planalto central mexicano. Já as plantações de coca se espalhavam profusamente pelas encostas orientais dos Andes Centrais.

Em aspectos religiosos percebe-se algumas similitudes tanto na arquitetura cerimonial, através da recorrência de pirâmides escalonadas, quanto na iconografia, especialmente quando se examinam correspondências de imagens de deuses ou xamãs que misturam aspectos de felinos, répteis e pássaros. Tais correspondências gerais curiosamente não se apresentam de forma evidente se analisamos a arquitetura e o pouco que se sabe da iconografia religiosa incaica, que criou expressões um tanto peculiares<sup>23</sup>.

O recurso da divinação através da comunicação com deuses pelos grandes sacerdotes, onde é provável que muitas vezes se contava com o apoio de drogas psicoativas, era uma prática bastante comum em ambas áreas culturais. Citamos, como exemplos mais notórios, que para os índios da costa peruana o templo de Pachacámac próximo a atual Lima era o principal destes oráculos, e na Mesoamérica havia também um famoso centro de adivinhação em Mita, na região de Oaxaca. Ainda, vemos muitos paralelos nas grandes festas religiosas sazonais, e enfim, em várias situações onde se consumiam bebidas alcoólicas e outras drogas, ainda que nestes aspectos de manifestações coletivas se sobreleva que os astecas tenham ficado famosos (desde os tempos da conquista) pelos rituais de sacrifício humano e os incas pelos cultos aos mortos mumificados. Contudo, nas práticas de curandeirismo da população comum é passível de se encontrar muitos paralelos culturais, dentre os quais, o uso de drogas psicoativas.

Destacamos, por último, que os Andes Centrais e a Mesoamérica, como se afirma na literatura arqueológica, estavam em estágio neolítico na entrada do século XVI, e nem mesmo utilizavam, ao que parece, a roda como facilidade de transporte. A região andina havia inaugurado uma etapa de trabalhos mais elaborados em metais, apesar de que sua importância era principalmente suntuária, e a metalurgia mesoamericana devia muito às influências andinas. Mas enfim, quando os europeus, suas armas, sua religião e suas doenças chegaram, colocaram um fim sinistro ao processo civilizatório original que experimentava a

---

<sup>23</sup> ver Rebecca Stone-Miller (1995).

América.

#### 4- COMPARANDO AS DROGAS ENTRE ANDES CENTRAIS E MESOAMERICA

Ao comparar as duas regiões nucleares da civilização nativa da América há como traçar paralelos do uso de categorias de plantas (e preparados de plantas) com princípios ativos idênticos ou ao menos aparentados. Muitas vezes estas plantas pertencem a espécies botânicas distintas apartadas geograficamente. Outras vezes, a mesma planta de distribuição espacial ampla em ambas as regiões (ou em zonas periféricas) somente é utilizada em uma delas, pelo menos até quando houver prova do contrário. A seguir vamos desenvolver algumas comparações que podem trazer perspectivas para análises mais profundas.

O milho era alimento base na Mesoamérica, foi caracterizado como uma das "plantas-civilização" por Braudel, e isto se expressaria inclusive na idéia de que o ser humano foi criado pelos deuses com a mesma substância deste cereal, como se lê através do mito de origem da humanidade que está contido na primeira parte do texto quiché do Popol Vuh, entre outros registros. Uma infinidade de pratos diferentes eram obtidos (e ainda o são) a partir da massa do milho, no entanto, não há indícios de que normalmente os grãos desta planta propiciassem a fermentação para uma bebida alcoólica no México antigo. Na "*Historia General de las Indias*" de Gómara, há uma curiosa passagem que nos adverte sobre esta peculiaridade: "Fazem [os naturais da Nova Espanha] vinho de milho, que é seu trigo, com água e mel. Chama-se *atulli*, e é beberagem bem comum em toda parte, e o mesmo é de todas as outras sementes suas; porém, não emborracha se não o cozem ou confeccionam com algumas ervas ou raízes"<sup>24</sup>. E assim buscariam na seiva de uma outra planta sua bebida fermentada, sua "medicina do vinho", como chamariam à bebida do agave devido a sua bondade, segundo observa o mesmo cronista.

Na região andina, o milho aparece tardiamente e teria muito menor utilidade alimentar do que a batata ou a quinua, que há tempos estavam sendo cultivadas por lá, ainda que cada vez mais aumentasse o apreço daquele cereal como alimento (mesmo que sem a variação culinária que se encontraria na América Central), e também era um recurso amplo no litoral andino, área mais exequível para cultivá-lo. Enfim, teria mesmo assim uma importância simbólica e ritual sem par. "De fato, na maior parte da América do Sul serrana o milho foi

---

<sup>24</sup> López de Gómara, op. cit., p. 214-5.



cultivado sobretudo com fins cerimoniais e para elaborar chicha<sup>25</sup>, que era a bebida alcoólica dos Andes.

Através de indicações de cronistas, John Murra nos adianta aliás que o milho era considerado “a semente da gruta”, ou seja, de Pacaritampu, de onde havia supostamente saído a linhagem real inca, o que nos traz paralelos com o mito do deus/herói mexicano Quetzalcoatl, em sua saga de haver se tornado uma formiga para resgatar a semente do milho nas entranhas de uma grande montanha para servir de alimento ao ser humano...

Enfim, este grão, principalmente porque era a matéria-prima da bebida sagrada embriagante dos incas, tomava-se verdadeira preocupação de Estado, e a casta religiosa depositava seu esforço e afeto no cultivo da planta: “No interior do Intihusi, o templo do Sol, os sacerdotes cultivavam outra horta que regavam à mão com água trazida nos ombros. Três vezes ao ano plantavam entre as plantas vivas reproduções de ouro, de tamanho natural, com folhas e sabugos<sup>26</sup>”.

Frisamos que esta história que esboçamos delinear está buscando em práticas e representações culturais os indícios possíveis para confirmar a hipótese da importância que algumas plantas apresentam para a vida das pessoas pelo efeito psíquico que têm a oferecer. Mas isto não implica necessariamente que devemos compor uma história do “uso” dessas plantas estritamente como drogas psicoativas, porque há muitas outras formas de relações do ser humano com essas plantas (e seus preparados) que nos conduzem para o mesmo caminho, ou seja, para desvendar seu valor cultural enquanto “psicoativos”.

O *maguay*, por exemplo, tinha muitas utilidades para além de oferecer o pulque, a bebida sagrada dos antigos mexicanos, e entre as quais, estava a de fornecer espinhos para as práticas de autoflagelação em perfurações da língua, do pênis, da coxa da perna, enfim, para extração de sangue como auto-sacrifício pelos sacerdotes. Interessante notar que estas práticas também podem ser vistas como recursos, mesmo que drásticos, para a busca de visões. E isto, junto ao efeito da bebida da seiva da planta, podem ter sido associados simbolicamente como fatores para a alteração da mente, e uma análise da devoção aos deuses da planta do agave e da bebida alcoólica pode trazer elementos que possam acrescentar algo ao assunto<sup>27</sup>.

Assim como os preparados psicoativos eram feitos para fruição do ser humano, eram também alimento dos próprios deuses, como se observa neste relato do padre jesuíta Joseph de Arriaga no início do século XVII sobre as festas que fazem os índios do Peru central para suas “huacas”, palavra que designaria tanto os numes como os locais e artefatos sagrados:

---

<sup>25</sup> John Murra, 1987, p. 39.

<sup>26</sup> Ibid., p. 40.

<sup>27</sup> Uma investigação deve ser feita tendo como base uma obra de Oswaldo Gonçalves de Lima (1978).

O primeiro que se faz é que seu feiticeiro maior, que tem a cargo a huaca, quando se chega o tempo da festa, dá aviso aos caciques e aos demais índios para que se apercebam de fazer a chicha que haverão de beber, e no ínterim em que a fazem vai pedindo o sacerdote a todos os particulares as oferendas (...)

[no dia da festa, após umas prédicas, o sacerdote] derrama a chicha diante da huaca, e às vezes em cima dela, e outras a respinga nela, como quem dá papiotes (sic), e com o sangue das cobaias ou lhamas, unta a huaca e queima ou sopra as demais oferendas conforme são.<sup>28</sup>

Nas celebrações populares dos índios mexicanos em bebedeiras que duravam muitos dias, como pondera William Taylor, “se jogava pulque sobre as chamas como oferenda aos deuses, e ao mesmo tempo era ingerido pelos fiéis”<sup>29</sup>.

Passemos agora a fazer breves comparações entre os principais estimulantes das civilizações pré-colombianas: a semente do cacau e a folha da coca. Um fato característico nesse cotejo é que tanto um quanto o outro produto tenha sido valorizado até mesmo como meio de troca, “moeda primitiva” em seus respectivos ambientes de consumo, quando então também seriam ingeridos como alimentos estimulantes ou medicinas, e mesmo oferecidos em sacrifício e ainda usados como complementos em receitas alucinógenas.

Segundo Gómara “não se podem contar as muitas e diferentes frutas” que se vendem nos mercados nativos mexicanos e que eram diferentes do que havia na Europa, “porém a mais principal e que serve de moeda são umas como amêndoas, que eles chamam de *cacauatl*, e os nossos de cacaos, como nas ilhas de Cuba e Haiti”<sup>30</sup>. Os mercadores *pochteca* também utilizavam as sementes do cacau em suas longas jornadas como meio de troca. As folhas da coca também serviriam para tal fim assim como a pimenta, as conchas *spondilus* do litoral equatoriano, os tecidos elaborados com desenhos, entre outros produtos nos Andes centrais<sup>31</sup>. No entanto, o mais relevante em se tratando da economia dessas regiões é que o cacau e a coca estivessem dinamicamente inseridos, respectivamente, nos afamados sistemas de tributos mesoamericano e de complementaridade vertical e *mita* (prestação de tarefas) andina. Assim, em códices do início da era colonial no México (Códice Mendoza e Matrícula de Tributos) temos a presença do cacau na lista de produtos devidos pelas “províncias” tropicais vizinhas à região maia. E assim é que temos famílias inteiras nos Andes peruanos que viviam em terras a dias de distância de sua comunidade para cuidar de hortas de coca em regiões de menor altitude, e tais famílias eram presas ao *quipu* de seu grupo étnico-político

---

<sup>28</sup> Pablo Joseph de Arriaga, 1999, p. 56.

<sup>29</sup> William Taylor, 1987, p. 57.

<sup>30</sup> López de Gómara, op. cit., p.184.

<sup>31</sup> ver Cristiana Bertazoni Martins, 2001.

original”<sup>32</sup>. Também há menção em raro documento colonial de um *quipu* que registrava a *mita* que o grupo étnico Chupaycho devia aos incas. Entre outras coisas, deviam enviar trabalhadores para cuidar da colheita da coca em terras da dinastia cusquenha<sup>33</sup>.

O cacau tem origem na região amazônica<sup>34</sup>, mas ao que tudo indica somente na América Central foi cultivado e utilizado de forma sistemática. Era um privilégio dos dignitários do planalto central mexicano, uma iguaria difícil de obter, pois vinha de longínquas paragens, como da região de Tabasco e do entreposto asteca de Xoconusco. Já a coca era um produto mais popular e espalhado por todas as partes nos Andes, devido especialmente ao padrão “arquipélago” de colonização andina, onde cada grupo étnico mantinha colônias em diferentes “pisos ecológicos” para obter uma variada dieta alimentar sem necessitar do recurso do mercado.

Discute-se se o governo inca não tivesse consumado uma monopolização da produção da coca, e assim só poderia ser usufruída através do sistema de redistribuição do Estado. Assim, Marlene Dobkin de Ríos, em sua análise do uso de drogas no Peru incaico, reproduz a tese do investigador Henrique Gamio, o qual afirmara, na década de 30 do século XX, que o trabalhador camponês não teria acesso à coca, pois as plantações seriam escassas e pertenciam exclusivamente ao inca e seus sacerdotes. No entanto, a autora assevera que “não está sugerindo que nenhum uso da coca ocorria a nível popular, uma vez ainda que a usurpação pelas autoridades estatais tivesse ocorrido”, mas não se deve confundir “autoridade e poder”, ou seja, os argumentos da elitização do uso da coca “estão baseadas na noção de legitimidade preferivelmente à regra de coação do ‘estado repressor’”<sup>35</sup>. Dobkin de Ríos dessa forma se exime um tanto do erro em apostar que haveria um monopólio incaico do uso da coca. O que possivelmente havia era uma política estatal que se espelhava nos antigos sistemas de reciprocidade e redistribuição comuns aos pequenos grupos políticos (e étnicos), dessa forma as plantações trabalhadas pelos *mitayos* do Estado inca abasteciam a elite de Cuzco. Como aponta Anthony Henman, a monopolização da coca poderia ser interpretada como um ideal do Estado inca, mas até “poderia ser inclusive 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” anteriores de centralização política, bem como pela estrutura estatal colonial e republicana na tentativa de desestruturar as economias comunitárias ancestrais. E o autor comenta que a visão de uma monopolização da coca apresenta-se em bom tom no discurso do Inca Garcilaso de La Vega, “filho de um matrimônio misto entre um

---

<sup>32</sup> John Murra, 1998, p. 68-9.

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 90-93.

<sup>34</sup> La Barre, 1975, p. 38.

<sup>35</sup> Marlene Dobkin de Rios, 1990, p. 153 e 155.

conquistador espanhol e uma princesa menor inca, nesta forma, um perfeito porta-voz da nova elite crioula que começava a surgir no Peru”<sup>36</sup>.

Entre todos os registros históricos sobre plantas psicoativas da época incaica e início da colônia, a coca se sobressai decisivamente. Com isto não pensamos que os indígenas dariam pouca atenção a outros psicoativos, entre os quais aos alucinógenos, por exemplo. Sabemos que os cronistas se ocupariam com a planta que maior utilidade teria na economia colonial, e esta seria a coca, sem dúvida secularizada e distribuída a níveis nunca antes vistos. Da coca aparecem vários mitos de origem pela pena de Garcilaso de La Vega, de Guaman Poma, em relato do Vice-Rei Toledo e em mitos Aymara, histórias que mostram enfim o apreço e a importância que tinha pelas não poucas qualidades distinguíveis da planta psicoativa<sup>37</sup>.

Tudo indica que a dimensão social do uso da coca era bem maior que a do cacau na época pré-hispânica em suas respectivas áreas de produção, distribuição e consumo. E na América do Sul havia pelo menos duas outras plantas estimulantes bem potentes de grande utilização em suas regiões, o mate mais ao sudeste e o guaraná a oeste do “império” dos incas. Já na América Central, não há notícias de outros estimulantes que fossem da estatura do cacau, que era inclusive um dos maiores símbolos de prestígio social. No entanto, há uma série de outras plantas da farmacopéia indígena que talvez compensassem a falta do chocolate na dieta popular. Entre estas espécies com funções estimulantes estariam o *chicalote* (*Argemona mexicana*), o *sinicuichi* (*Heimia salicifolia*), o *zacatechichi* (*Calea zacatechichi*), a *cabeza de ángel*, um hipnótico e sedativo (*Caliandra anomala*), enfim, uma série de plantas, algumas com potencial alucinógeno<sup>38</sup>. E porque não considerar como uso de “função estimulante” o consumo excessivo de uma imensa variedade de pimentas na dieta mesoamericana? Assim como as drogas podem ser analisadas como alimento, o oposto, alimentos analisados como droga, também é válido.

Através da listagem de noventa e uma plantas alucinógenas que apresentaram Evans Schultes e Albert Hofmann em “Plants of Gods”, fizemos uma rápida sondagem que nos permite ligeiras comparações entre as regiões mesoamericana e andina. No caso, dividimos os alucinógenos em várias classes<sup>39</sup>. Os alucinógenos propriamente ditos, definidos muitas vezes como “psicodélicos” para distingui-los de outras classes de alucinógenos, apresentam princípios ativos dos quais alguns se assemelham à substância neuro-transmissora do cérebro conhecida como *serotonina*, e tais elementos podem ser divididos ainda em três categorias: as feniletilaminas, as triptaminas e as lisergamidas. Junto ao primeiro grupo destaca-se o

---

<sup>36</sup> Anthony Henman, 1981, p. 60-61.

<sup>37</sup> Jorge Zabala, 1995, p. 84 e ss.

<sup>38</sup> segundo lista de plantas em Hilke Janssen (1997).

<sup>39</sup> com base em Grinspoon & Bakalar, op. cit.

princípio ativo *mescalina*, no segundo, a *psilocibina*, a *DMT* e outros assemelhados, no terceiro, no grupo do *LSD*, encontramos na América Pré-Colombiana a *ergina (LSA)*. Embora estes alcalóides apresentem estruturas químicas diferentes, causam geralmente efeitos similares, que vão desde ligeiras alterações da percepção visual das formas de objetos, da intensidade de cor, e pela construção de formas geométricas repetitivas, até a experiências de sinestesia e distorções profundas de espaço e tempo com visões internas ou externas e forte carga emocional.

Aqui criamos um pequeno parêntese para comentar que esta criação na mente de diversas formações repetitivas geométricas sugere fortes relações com o que se apresenta estampado na arte pré-colombiana em diversas situações onde parece que não existe uma simbologia de representação figurativa de objetos reais. Tal consideração também deve ser levada em conta para compreender a possível abrangência cultural dos psicodélicos.

Um segundo grupo de alucinógenos, muitas vezes considerados como sendo os “verdadeiros alucinógenos”, são químicos anti-colinérgicos, conduzem facilmente a confusões mentais e a espécies de “alucinações reais” ao invés de distorções da realidade como acontece com os psicodélicos. Geralmente as plantas alucinógenas com tais características são espécies de solanáceas. Seus principais elementos são a *atropina* e a *escopolamina*, entre outros *tropanos*. O feijão mescal do deserto da América do Norte, devido a seus efeitos tóxicos arrasadores, também poderia se integrar nesta classe de alucinógenos poderosos e mortíferos.

É interessante como alguns aspectos da contraposição entre verdadeiros alucinógenos e psicodélicos pode ser recorrente, caso observarmos um mito Huichol que parece concluir com uma associação entre a *Datura* ou *Solandra* com a “bruxaria”, e o peiote como uma arma benigna do xamã curandeiro<sup>40</sup>.

Há outras duas classes de alucinógenos que estão ainda representados na América antiga, mas somente em duas plantas, invariavelmente, no México. Na classe dos dissociativos, onde encontramos o *óxido nitroso*, o *PCP* e a *ketamina*, está a *salvinorin-A*, princípio ativo da *Salvia divinorum*, que sugestivamente se identificaria como sendo a *pipiltzintzintli* dos antigos. Ainda, embora com atividade alucinógena questionável, estaria o *sinicuichi*, com o alcalóide *criogenina/vertina*, que apresenta propriedades anti-colinérgicas e também euforizantes.

A seguir tentamos identificar plantas pertencentes às duas classes principais de alucinógenos (psicodélicos e alucinógenos verdadeiros) e confrontar os dados, enfim, nas duas áreas culturais das quais nos temos ocupado neste estudo, observando algumas

---

<sup>40</sup> ver Peter Furst (1976), cap. 12.

congruências e disparidades entre regiões.

Na periferia norte da área cultural mesoamericana se encontra o poderoso peiote e pelo menos uma meia dúzia de outras cactáceas semelhantes com traços de mescalina. Mas de fato nenhum destes alucinógenos podia ser facilmente adquirido mais ao sul, e cremos que o peiote era um artigo de luxo em Tenochtitlan, ou em todo o planalto central parcialmente subjugado pelos astecas. Aliás, o peiote deve ter sido usado nessa região como uma herança “chichimeca” e talvez nem fora sequer conhecido na região maia e redondezas. Em contrapartida, nos Andes centrais o cacto *san pedro* ou *achuma*, que possui igualmente a mescalina como o principal alcalóide, poderia ter sido comumente usado em várias regiões. Sabemos de sua importância na região nortenha peruana nos dias atuais, usado por curandeiros tradicionais, nos contrafortes ocidentais dos Andes e região costeira. Mas até na Cordilheira Real boliviana ao sudeste do lago Titicaca encontramos uma variedade da espécie (*Echinopsis bridgesii*)<sup>41</sup>, planta que dificilmente iria passar despercebida pelos especialistas indígenas de antanho, especialmente pelos curandeiros itinerantes *callawayá*<sup>42</sup> que percorriam os Andes em toda sua extensão e por isto mesmo não teriam deixado de notar a semelhança entre as espécies nortenha e sulina do cacto alucinógeno.

Ao observar o restante dos psicodélicos, as triptaminas e aparentados, e as lisérgidas, comparativamente entre Andes e Mesoamérica, percebe-se um grande hiato. Enquanto se usava no México antigo ao menos umas cinco espécies de cogumelos mágicos compostos com psilocibina, além das sementes da *Ipomea violacea* e da *Turbina corymbosa*, conhecidas como *tlililtzin* e *ololiuhqui*, que contêm um ácido lisérgico semelhante ao LSD, na região andina encontramos apenas duas oportunidades de uso de triptaminas, e periféricamente, no sul e no norte da região. Primeiro, a *wilca*, que era o rapé alucinógeno da semente da *Anadenanthera columbrina*, a qual tem como princípios ativos a DMT e a 5-OH-DMT ou *bufotenina*, mesma substância que se extrai de um sapo, ambas assemelhadas à psilocibina dos cogumelos. Há registro arqueológico do uso desse pó em vários achados na região sulina dos Andes centrais e ainda em relatos etnográficos em grupos indígenas do norte da Argentina, e o uso de outra espécie, a *Anadenanthera peregrina*, estava espalhado em muitas partes do norte amazônico e inclusive foi a primeira substância alucinógena usada pelos indígenas americanos que foi vista pelos europeus, precisamente por Colombo e seus homens, e era chamada de *cohoba* no Haiti<sup>43</sup>.

Talvez a segunda oportunidade nos Andes Centrais do uso de alucinógenos indólicos

---

<sup>41</sup> Wade Davis, 1999, p. 59.

<sup>42</sup> ver Rodica Meyers (2002).

<sup>43</sup> Reichel-Dolmatoff, op. cit., p. 17 e ss.

do grupo das triptaminas tenha sido a ayahuasca. De um livro que traz um debate sobre a origem das “linhas de Nazca” extraímos que de acordo com o investigador peruano Fernando Cabieses, “já o padre Vicente Valverde, capelão das forças de Pizarro e primeiro Bispo de Cuzco, se refere a ela [à ayahuasca] em uma de suas informativas cartas ao Santo Ofício da Inquisição”<sup>44</sup>. Mas enfim, através do estudo clássico de Reichel-Dolmatoff sobre a ayahuasca entre os Tukano, sabemos que há relatos esparsos desde o fim do século XVII sobre a bebida, e não antes. Em meados do século XIX é que finalmente iriam aparecer descrições mais fidedignas, a partir de um funcionário estatal do Equador chamado Manuel Villavicencio e do viajante botânico inglês Richard Spruce, ambos em trato com índios das terras baixas do Equador, ou seja, na fronteira à nordeste dos Andes Centrais. É plausível considerarmos que a ayahuasca fosse conhecida até mesmo pela corte incaica, tendo em mente que os grandes núcleos civilizacionais buscam se abastecer o quanto podem de produtos exóticos, especialmente em se tratando de psicoativos.

Os alucinógenos indólicos, como vemos, teriam duvidosa dispersão no universo andino, enquanto que em Mesoamérica há muita notícia a respeito do uso de cogumelos e das sementes de leguminosas, como se observa por exemplo em relatos dos informantes de Sahagún e do jesuíta Ruiz de Alarcón. No entanto, quando o assunto é as solanáceas e outras famílias de plantas com substâncias anti-colinérgicas, inverte-se a balança, e então, nos Andes Centrais encontrar-se-iam muito mais espécies. Pois na América Central destaca-se essencialmente o *toloahe* (*Datura inoxia*), enquanto que nos Andes há uma profusão de *floripondios* (*Brugmansia* e *Brunfelsia*), ainda mais se anexamos ao estudo as áreas periféricas chilena e argentina, equatoriana e colombiana. O mais interessante é que essas plantas, como já comentado, não são encontradas em estado selvagem, são árvores que surgiram do cultivo, como a batata, talvez de cuidados especiais do xamanismo ancestral...

Mesmo que no México antigo houvesse pouca variedade de solanáceas, tudo indica que seu uso era freqüente, como seria nos Andes. Em ambas as regiões os alucinógenos verdadeiros eram normalmente aditivos para outros alucinógenos e/ou bebidas alcoólicas, potencializando os efeitos embriagantes das poções. Ainda na Mesoamérica identificaram-se, como vimos, classes e subclasses de alucinógenos não encontrados nos Andes Centrais.

No resultado final, a Mesoamérica pode ser considerada como a região com maior número de alucinógenos descobertos e utilizados por populações nativas das Américas, e até mesmo em comparação com qualquer outro continente do mundo. Ainda assim, as áreas andina e amazônica não ficam muito atrás como os grandes vultos do “complexo narcótico” do Novo Mundo. Curiosamente, duas dessas macrorregiões americanas foram o berço das

---

<sup>44</sup> apud Fernando Bueno, 2001, p.187.

civilizações mais complexas do “continente escondido” e há muito tempo tinham a agricultura sedentária como fundamento econômico, contudo, as bases xamânicas (de caçadores-coletores) em seu universo religioso eram bem marcantes, e a experiência visionária tinha um grande alento social.

As tendências evolutivas do uso de alucinógenos nessas sociedades é um assunto intrigante que nos faz pensar afinal se havia de fato o objetivo ou a política de restringir o uso dos alucinógenos para os círculos da elite, em seus diversos propósitos e variadas manifestações, desde ágapes de comerciantes e guerreiros até buscas de visões solitárias dos magos-sacerdotes com seus oráculos, em detrimento do consumo popular mediado pelos doutores-xamanes aldeãos<sup>45</sup>. Ou pelo contrário, que tal problema não existia na mente das elites indígenas, caso não houvesse qualquer importância proibir o uso de alucinógenos dada a distância das atribuições e poderes entre elite e população campestre. Enfim, acreditamos que a falta de registros históricos mais contundentes do uso popular pré-colombiano de alucinógenos é o que cria a sensação de desuso pelo olhar do historiador. Aliás, é notório que plantas psicoativas a princípio não alucinógenas, como a coca e o tabaco, ou simples estimulantes como o chocolate, se encontrem mais firmemente ancorados nas fontes históricas escritas, e isto se deve ao interesse laico que despertavam em comparação com os detestáveis alucinógenos veículos do demônio por excelência.

Ainda, quando há o registro na era colonial sobre o uso das plantas alucinógenas, vemos que podem surgir interpretações opostas: é possível ler que houve uma “democratização” do uso dos alucinógenos devido à desestruturação social advinda da conquista, da depopulação e da exploração colonial, ou pode-se notar que havia um uso social abrangente dessas substâncias desde antes da chegada dos espanhóis, que as condições já estavam dadas e por isto houve a fácil difusão para outros setores da população não indígena. Talvez os dois raciocínios podem se complementar.

## 5 - VISÕES DAS IDOLATRIAS COM PSICOATIVOS

Entre todos os exóticos costumes indígenas, o que mais surpreendeu os combatentes espanhóis era o da execução de seres humanos arrancando-lhes os corações pulsantes em

---

<sup>45</sup> vemos este argumento de uma política de controle do uso de alucinógenos pela elite indígena particularmente em Dobkin de Rios (op. cit.).



rituais de sacrifício como eram orquestrados pelos Mexica no topo dos templos-pirâmides, e isto repercutiu profundamente no imaginário ocidental<sup>46</sup>. Também a notícia das práticas canibais era repugnante para os soldados mercenários. E duvida-se entretanto que lhes tenha ocorrido de realmente ver tais atos de sacrifício e canibalismo caso não tivessem sido as próprias vítimas.

Causou ainda grande estranhamento a conservação de múmias da dinastia inca nos palácios de Cuzco com toda uma classe de serviçais para atendê-las. Mas em menor grau ficariam chocados com as regras sexuais poligâmicas e incestuosas das elites indígenas interpretadas como “sodomia”, e que de fato favorecia muito a estes homens solitários que sempre conseguiam mercês das “índias principais” em barganhas políticas com os caciques locais<sup>47</sup>. Deveras escandalizados com isto ficariam porém especialmente os “doze apóstolos” que apareceram em cena logo em seguida à destruição de México, dez dos quais clérigos da ordem mendicante dos franciscanos, que vieram para pregar a palavra de Deus naquela terra de “idólatras”, como eram acusados os índios e os costumes que tinham.

E junto a outras práticas idolátricas gerou grande mal-estar para os homens da Igreja o uso dos alucinógenos e das bebidas alcoólicas fermentadas, pois viam nestes costumes a própria mão do diabo<sup>48</sup>. Pois associados a seu consumo estavam as visões terríveis, os desvarios incontidos e uma série de comportamentos extravagantes imputados aos índios sob a influência e engano da força maligna.

O frade franciscano Toribio de Benavente, um daqueles “doze apóstolos”, apelidado de Motolínia, que em língua mexicana queria dizer “o pobre”, narrou a primeira fase de destruição dos “costumes gentílicos” mexicanos usando palavras como “pecado, demônio, inferno, idolatria, bebedeiras, agouros e feitiçarias”, e para ele, “embriaguez ou bebedeira são sinônimos de idolatria e obra do demônio”<sup>49</sup>. Era isto o que sempre queriam ver (e o que ouviam dizer) os franciscanos, dominicanos, jesuítas e padres seculares no decorrer do que alguns historiadores chamam de “longo século XVI”, tempo que vai da conquista militar à época dos tratados de “extirpação das idolatrias”, nas primeiras décadas do século XVII.

Além de associar, aliás com certa precisão, o uso dos psicoativos com as práticas religiosas locais dos nativos, os clérigos e demais cronistas faziam comparações, consciente ou inconscientemente, com práticas culturais e do imaginário oriundos da vida européia. Isto

---

<sup>46</sup> ver Keen (1984).

<sup>47</sup> ver Gruzinski & Bernard (1997).

<sup>48</sup> Em uma das gravuras do Códice Florentino encontra-se uma cena em que um indígena, ao comer um cogumelo mágico, é observado, pelas costas, por um “demônio” que dirige suas garras enormes para perto de sua cabeça. Uma imagem produzida pelos informantes de Sahagún que sugere tanto a idéia de uma mão do “diabo” assim como a mão do clérigo que assistia à confecção do trabalho de pintura...

<sup>49</sup> Corcuera de Mancera, op. cit., p. 136.

até mesmo para os que chegaram muito moços ou mesmo eram nascidos na América, pois sua cultura era europeia em última instância. Como aponta Janice Theodoro, “a descrição da América é feita à medida que o imaginário, organizado previamente, controla todo o fio narrativo e, como uma instituição disciplinar, mantém intactas as visões de mundo típicas da Europa”<sup>50</sup>.

Nas bebedeiras que os cronistas testemunhavam se poderia ver o comportamento desregrado, festivo e “pagão” do populacho europeu, como é abertamente expresso por um cronista que foi homem de armas e da diplomacia na corte espanhola e que conheceu a regiões das atuais Colômbia, Venezuela e Panamá:

Quando querem ter prazer e cantar, junta-se muita companhia de homens e mulheres, e tomam-se das mãos mesclados, e um os guia, e dizem a ele que seja o tequina, *id est*, o maestro; e este que há de guiar, que seja homem, que seja mulher, dá certos passos adiante e certos atrás, a maneira própria de contrapasso, e andam em torno desta maneira, e dizem cantando em voz baixa ou algo moderado o que lhe apeteça (...) e como ele o diz, o respondem a multidão (...) e dura três e quatro e mais horas, e ainda desde um dia até outro, e neste meio tempo andam outras pessoas atrás deles dando-lhes de beber um vinho que eles chamam chicha, do qual adiante será feita menção; e bebem tanto, que muitas vezes se tornam tão bêbados, que ficam sem sentido (...)

Esta maneira de baile cantando, segundo é dito, parece muito a forma dos cantares que usam os lavradores e gentes de povoados quando no verão se juntam com os pandeiros, homens e mulheres, em suas diversões ociosas; e em Flandres [na Europa] vi também esta forma ou modo de cantar bailando.<sup>51</sup>

Especialmente para os clérigos tais visões não poderiam agradar muito. O mundo europeu estava impregnado de festividades suspeitosamente pagãs, e a cultura popular, religiosa ou não, sofreria diversas interdições e adaptações que a tornassem mais aceitáveis, num período longo de transformações na era moderna. O que poderiam esperar os indígenas da América? As interdições e as transformações seriam poderes mais contundentes e arrasadores do que na Europa, alterando as formas de expressão e os conteúdos da cultura popular, e principalmente liquidando a cultura erudita, que se manifestava nas peculiares cerimônias sacerdotais, guerreiras, e na vida de corte das elites dos núcleos da civilização indígena. Em suma, tais interdições e reordenamentos seriam voltados para a cultura em praticamente todos seus aspectos, pelo extermínio de agentes e bens culturais, coibindo as práticas cotidianas e operando no imaginário social. Tudo o que pudesse ser suspeito de idolatria, o que abarcaria entre outros usos e costumes, os ritos de passagem, a medicina, hábitos alimentares, festas sazonais, consultas de calendários, formas de vestir, e inclusive a

---

<sup>50</sup> Janice Theodoro, 1992, p. 58.

<sup>51</sup> Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1950, p. 132-133.

utilização de drogas, seria combatido.

Especula-se que o repúdio aos alucinógenos americanos pelos clérigos da conquista espiritual foi devido à associação automática com as práticas de bruxaria européia que faziam pactos dentro de festins sexuais e canibalísticos com o demônio e na calada da noite, e que tinham fama de utilizar poderosas plantas que causariam delírios e loucuras terríveis, como o jusquiame e a mandrágora. Inclusive, a grande aversão histórica aos alucinógenos na Europa teria guarida no fato de que não havia outras classes mais brandas de substâncias, o recurso que a natureza lhes dava eram aquelas solanáceas tóxicas e mortíferas<sup>52</sup>. Por isso tamanho preconceito. Claro está que esta explicação não dá conta da complexidade ideológica do fenômeno, devemos também nos remeter à questão de que sempre houve uma política hierática de ceifar a possibilidade das experiências extáticas da população em geral como forma de controle social. Quanto a este movimento Jonathan Ott se expressa da seguinte forma:

O monoteísmo do Oriente Próximo - judeu-cristão e islâmico - se converteu mais bem no espaço em que a religião natural enraizada no êxtase, na experiência religiosa pessoal catalisada pela ingestão sacramental de embriagantes sagrados, foi enterrada e sepultada sob o edifício da religião artificial baseada unicamente na fé; a fé na transubstanciação de um sacramento placebo no lugar da coisa real - a farmacêutica celestial dando passo à prestidigitação sacerdotal.<sup>53</sup>

E discutível até que ponto os sacramentos reais, ou os enteógenos, como propõe Ott, seriam o recurso para a experiência mística em uma Idade Extática perdida, o que duvidamos inclusive que possa ter existido alguma vez na face da Terra, pois seria admitir uma idealização romântica de um passado deveras remoto e inacessível da humanidade. Em todo o caso, faz sentido pensar que quanto mais populares os alucinógenos, mais canais existem para se chegar ao êxtase e tudo o que esta experiência implica. Não é demais comentar que os alucinógenos não são somente instrumentos de “êxtase branco” de iluminações religiosas que vislumbrariam o amor universal - de outra forma também se vinculam bastante ao que poderíamos chamar genericamente de práticas mágicas de malefício. Obviamente, seguiam os cronistas a cartilha de um estereótipo banal que igualava todas as práticas indígenas de ligação com forças sobrenaturais como uma comunicação insidiosa com o diabo e os demônios, que representam a força do mal e o caos, ou talvez melhor dizendo, a contra-ordem colonial. Por outro lado, nas sociedades indígenas e em quaisquer sociedades, mesmo que haja muitas diferenças de forma e conteúdo, existe sempre a “magia negra” que intenta

---

<sup>52</sup> La Barre, op. cit., p. 25.

<sup>53</sup> Jonathan Ott, 1999, p. 103.

prejudicar o “outro” enquanto inimigo. Por isto concordamos com a posição que assumiu um dos iniciadores dos estudos antropológicos da religiosidade nativa (e extática) nos Estados Unidos, Robert Lowie, que ao ponderar sobre o “senso de mistério ou estranheza” que sedimenta o sentimento religioso, acentua que há aspectos “sinistros” que não se adequam ao conceito santificado de “sagrado”<sup>54</sup>.

Aproveitamos esta questão para recuperar do etnólogo Reichel-Dolmatoff uma separação que ele faz entre dois tipos de “idolatrias” das populações indígenas, uma diferenciação que, segundo o autor, também podiam reconhecer os clérigos da conquista. Os indígenas cultuavam seres sobrenaturais “que preocupavam menos aos missionários”:

Eram as personificações do sol e da lua, da chuva e da fertilidade; eram divindades que moravam nos lagos de montanha ou em grutas, espíritos das selvas ou de rios, donos sobrenaturais da caça, e muitos outros. (...) [assim como] os heróis culturais dos tempos míticos (...) a maioria daquelas personificações só estavam vagamente definidas, e se acreditava que existiam numa esfera remota de onde só regiam ocasionalmente os assuntos humanos. Eram venerados e às vezes lhes faziam oferendas, em certos pontos e certas épocas do ano; deles se recordava em mitos e rituais, em cantos e danças, porém seguiam sendo potências remotas, forças benévolas longínquas que contemplavam o curso das questões terrenas de um modo desapegado, impessoal.<sup>55</sup>

Mas os indígenas apostavam também em “outras forças mais sinistras”:

E aqui era - segundo o viam os missionários - onde entrava o diabo. Era uma potência que se podia convocar em qualquer momento; uma força amoral que se podia subornar e utilizar com fins pessoais: para estragar, matar, para ter sucesso em algo ou prever o futuro, curar enfermidades, apoderar-se da comida, das mulheres ou das riquezas, ou qualquer outra coisa que fosse da ambição de alguém.<sup>56</sup>

Nesta segunda classe de contato com o sobrenatural é que os índios “falavam com o diabo”, como diziam os cronistas em quase todo momento, o que significa que entravam em transe ao utilizar “substâncias narcóticas” para ter visões e escutar vozes.

Avaliamos que esta divisão esquemática entre duas formas de culto é quiçá sedutora, mas também discutível. Se adequaria a uma divisão categórica entre religião e magia mais ou menos da maneira como faria Malinowski à luz de seus estudos etnográficos na Polinésia, mesmo ainda que este já tivesse superado a antiga contraposição evolucionista que Frazer havia feito entre tais conceituações. Segundo Malinowski “o nativo pode sempre afirmar a finalidade do rito mágico, mas ele dirá de uma cerimônia religiosa que isto é feito porque este

---

<sup>54</sup> Robert Lowie, 1952, p. xvii.

<sup>55</sup> G. Reichel-Dolmatoff, 1978, p. 17-18.

<sup>56</sup> *ibid.*, p. 18.

é o costume, ou porque isto tem sido ordenado, ou ele narrará um mito explanativo”<sup>57</sup>. Complementamos esta citação com um comentário do historiador Carlos Roberto Figueiredo Nogueira: “Mesmo admitindo a coexistência magia-religião, Malinowski separa-as, (...) enquanto a primeira diz respeito a problemas específicos, concretos e detalhados da vida cotidiana, a segunda refere-se aos princípios fundamentais da existência humana”<sup>58</sup>.

A primeira forma de culto descrita por Reichel-Dolmatoff transparece como religião e a segunda como magia. Contudo, faço ressalvas quanto a este esquema quando observamos aspectos de religiosidade nas sociedades indígenas mais complexas. E permito-me formar algumas especulações sem a preocupação de esmiuçá-las por ora. Pois não parece que, por exemplo, a entidade Tlaloc dos astecas, como uma personificação da chuva, fosse “impessoal” e não necessitasse em certos momentos críticos ser consultado tendo em vista objetivos práticos. Seria um ato mágico dentro de uma adoração religiosa? E o transe oracular teria sempre uma finalidade pragmática de interesse mesquinho? O que dizer do culto do oráculo de Pachacámac - do nume que, na crença andina, expressaria a força criadora do universo? Religião e magia parecem sempre se interpenetrar.

E assim como os cultos indígenas não se bipolarizam em duas formas bem marcadas como magia e religião, a guerra dos clérigos contra a idolatria tampouco via duas frentes tão nítidas de combate, e nada passaria despercebido do olhar policial, desde ritos de fertilidade até atos de malefício por encanto.

A fase final do processo de “extirpação das idolatrias” coincide com aquele período que apontamos anteriormente, onde a situação demográfica do México e do Peru indígenas chegou a seu patamar mais crítico. Para o historiador Serge Gruzinski, nesta fase derradeira de epidemias que estavam levando à aniquilação física das populações nativas, a noção de idolatria tal como foi percebida por aqueles que tentavam fechar o cerco às sobrevivências culturais ancestrais é bem sugestiva, pois afinal, os extirpadores das idolatrias, entre os quais se sobressaem Ruiz de Alarcón e Jacinto de La Serna, no México, e Pablo de Arriaga, no Peru, “souberam pressentir o alcance considerável de um fenômeno que ultrapassava com amplitude o culto dos ídolos propriamente dito, as práticas supersticiosas ou os jogos secretos da magia”. É por isto que Gruzinski se utiliza do termo para criar uma noção que pudesse abarcar um fenômeno complexo, um tanto sub-reptício e permeável, que não caberia em idéias vagas e neutras como culto ou crença, ou nos debates desgastantes entre magia, feitiçaria e religião. Segundo ainda este autor:

A idolatria pré-hispânica ao que parece havia sido mais que uma expressão “religiosa”

<sup>57</sup> Bronislaw Malinowski, 1954, p. 38.

<sup>58</sup> Carlos R. F. Nogueira, 2004, p. 21.

que traduzia uma apreensão propriamente indígena do mundo, que manifestava aquilo que para os índios constituía a realidade objetiva e sua essência. A idolatria pré-hispânica, consciente ou não, tecia uma rede densa e coerente, implícita ou explícita de práticas e de saberes nos quais se situava e se exibia a integridade do cotidiano. Tornava plausível e legítima a realidade que construía, propunham e impunham aquelas culturas e aquelas sociedades.<sup>37</sup>

Precisamente dentro de uma compreensão totalizante da realidade é que se inseriam as drogas psicoativas, que faziam parte de uma rede de saberes, de atitudes, de valores e afetos, que interagiam em todos os aspectos da vida social. Mas enfim, em que situações ou para que propósitos essas substâncias eram ingeridas no contexto dramático que trouxera a repentina destruição destas civilizações? Arriscamos afirmar que o uso do tabaco e dos alucinógenos preponderava dentro dos passos da prática adivinhatória, no intento de comunicação com os deuses ou antepassados pela atividade oracular, profética, tanto com finalidades estritamente domésticas, mas até mesmo por “razões de Estado”. Já nas festividades sazonais propiciatórias as bebidas alcoólicas é que eram comungadas coletivamente com frequência. Mas esta é uma aproximação generalizante e incompleta. O universo do uso dessas substâncias é extremamente rico e transbordaria inclusive as fronteiras das divisões sociais entre elites e gente comum, mesmo que “alguns indícios sugerem que, comumente, o consumo de drogas, como o da carne dos sacrificados ou a poligamia, estavam reservados à nobreza”<sup>59</sup>. E no conjunto dos psicoativos não podemos nos esquecer das substâncias estimulantes como o chocolate e principalmente a folha da coca, consumidos também por motivações “mágico-religiosas” - utilizando uma noção bastante vaga por sinal... Mas não se deve negar a possibilidade do uso de parte destas drogas em atividades mais “profanas”<sup>60</sup>, na guerra, no labor ou na caça, como se observa principalmente por analogia a comportamentos descritos em etnografias do século XIX e XX e que tratam especialmente dos índios das planícies norte-americanas e das tribos amazônicas.

No livro consagrado ao estudo dos símbolos rituais e da parafernália de tradições de culto ao peiote das planícies centrais dos Estados Unidos, movimento que deu origem à primeira organização religiosa da América atual que comungaria um alucinógeno, a *Native American Church*, La Barre faz um recorte analítico a nosso ver polêmico mas até certo

---

<sup>59</sup> Serge Gruzinski, 1993, p. 153.

<sup>60</sup> Como é comum na literatura antropológica, a distinção que de certa forma as sociedades fazem entre dois universos, o “sagrado” e o “profano”, também é resgatada por La Barre, um dos autores centrais para as discussões deste ensaio. Para tal autor o profano “é o domínio da prosaica tecnologia mundana, de controle pelo ego, de relativamente baixa carga emocional, e do constante envolvimento de adaptabilidade ao meio ambiente. Por contraste, o sagrado é o domínio da adaptação às angústias, de grande potencialidade emocional, de posições o mais fervorosamente defendidas, menos defensáveis pelo senso comum” ( Weston La Barre, op. cit., p. 17-18)

ponto plausível. Segundo o autor, o uso do cacto alucinógeno peiote (*Lophophora williamsii*) se divide na história indígena em duas categorias: o uso “não-ritual” e o “ritual”. Na primeira classe se insere o uso como foi descrito em relatos trazidos da época da conquista espiritual dos povos do altiplano mexicano (por Sahagún, Hernandez ou Alarcón) até chegar às etnografias mais recentes sobre costumes dos Comanche, Apache Mescalero, Shawnee e assim por diante. Em todos esses casos notam-se usos do peiote em práticas de profecia e adivinhação, às vezes carregavam 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, ou era até mesmo prescrito como remédio em práticas terapêuticas<sup>61</sup>.

Em termos gerais não podemos analisar estas relações pragmáticas sem ver alguma forma de ritual, mesmo que simplório e diminuto - que seja só um gesto, uma fala, um toque incomum do indivíduo em trato afetivo com a planta. La Barre chama essas práticas todas de “não-rituais”, o que faz sentido caso a idéia seja de evitar a idealização do comportamento indígena tradicional em relação às drogas, ou caso pensemos em técnicas simplórias de magia<sup>62</sup>. Mas como destaca Gruzinski ao analisar o uso de alucinógenos no contexto colonial mexicano:

Aquele consumo está sempre rodeado de regras precisas e de certas precauções. O curandeiro ao qual se consulta fixa o dia e a hora do consumo em função do calendário ritual. A habitação onde se deve desenrolar a experiência se varre e se incensa cuidadosamente, nela deve reinar o silêncio mais absoluto.<sup>63</sup>

E as plantas alucinógenas eram sem dúvida “sagradas”, como se pode interpretar pelo comentário de um dos extirpadores de idolatrias quando os índios bebiam as sementes moídas da planta *Turbina corymbosa*:

Eles se comunicam com o Diabo, porque ele geralmente fala com eles quando eles estão fora de juízo com a dita bebida e os engana com diferentes aparições. E eles atribuem isso à deidade que eles dizem está na semente, chamada *ololiuhqui* ou *Cuexpalli*, os quais são a mesma coisa.<sup>64</sup>

Mas recapitulando a descrição de La Barre, no caso do peiote encontraríamos também um uso ritual, “cerimonial”, enquadrado em cultos de simbologia complexa com regras rígidas observadas em diversas atividades concatenadas e conduzidas em reuniões sociais.

---

<sup>61</sup> Weston La Barre, 1969, p. 23 e ss.

<sup>62</sup> Segundo Malinowski, quando o investigador vai observar a magia em pesquisa de campo “ele encontra para seu desapontamento uma arte inteiramente sóbria, prosaica, até uma arte desajeitada, atuada por razões puramente práticas, governada por crenças brutas e superficiais, conduzida em uma técnica simples e monótona” (op. cit., p. 70).

<sup>63</sup> Gruzinski, op. cit., p. 217.

<sup>64</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, 1984, p. 48.

Nesta classe se encaixariam, num extremo, o culto religioso dos Huichol e dos Tarahumara no México, no outro extremo cultural, o dos Kiowa-Comanche, e na transição entre as duas formas, o culto dos Mescalero Apache (e outros do mesmo tipo), nos Estados Unidos da América.

Escolhemos uns trechos da descrição que La Barre faz do culto Huichol de peregrinação sazonal aos desertos de San Luis Potosí para a coleta de peiotes, entrevedo certas concepções xamânicas, e aproveitando também para revelar a importância do tabaco num ritual denso:

A rota deles é repleta de associações religiosas, desde que primordialmente os deuses saíram em busca do peiote e agora são encontrados em forma de montanhas, pedras e fontes d'água; os sonhos que eles têm na rota são também importantes para decidir ajustes religiosos para o ano seguinte.(...)

Os peregrinos carregam bolsas sagradas em forma de ampulheta e o líder carrega também o yákwai, uma bola de tabaco nativo chamado macuchi, o qual é solenemente distribuído após passarem pela Puerta de Cerda. Pela tarde eles colocam flechas cerimoniais viradas para os quatro cantos do mundo, e sentam em volta de uma fogueira até meia-noite.(...)

Os caça-hikuli [coletores de peiote] são deuses [após os ritos de confissão de pecados] e os líderes jejuam, salvo a ingestão de ervas agrestes, até que alcancem a terra do peiote.(...)

Suas bolsas de tabaco e faces são pintadas de amarelo, a cor do deus do fogo [isto durante os dias da caça ao veado e ao peiote]. A pintura racial representa as faces ou máscaras dos deuses, e expressam rezas para a chuva, sorte na caça ao veado e boas colheitas (...)

A parafernália ritual Huichol é fortemente simbolizada. Com suas plumas de águia e falcão o xamã cantador pode ver e ouvir tudo em qualquer lugar, curar o doente, transformar o morto, e até chamar ao sol (...) Peiote ele mesmo simboliza ambos milho e veado, enquanto as chamas do maior xamã de todos, o Fogo Avô, são suas plumas (...)<sup>65</sup>

Os Huichol falam uma língua do mesmo tronco lingüístico que o nahuatl, o idioma dos antigos astecas. Inclusive para estes também era familiar o “uso ritual” de plantas alucinógenas, como podemos perceber a partir do relato vivo de anciãos indígenas reunidos por Sahagún, particularmente quando falam de um banquete promovido por mercadores e que “apresentou o ato de oferenda, para pagar a dívida [aos deuses]”, como se anunciava. “Quando os cantores estavam por começar a dançar, primeiro eles colocaram ao chão oferendas diante de Uitzilopochtli; eles lhe deram seus presentes de flores, de canudos de tabaco”, em um vaso em formato de águia, na plataforma da pirâmide. Mas o ritual continua

---

<sup>65</sup> La Barre, op. cit-, p. 30-32 (baseia-se em Lumholtz, autor de *Unknown México*).



no pátio da casa daqueles que ofereceram o banquete, com outra quantidade de oferendas, e um sacerdote espalha o copal (como incenso) aos quatro pontos cardeais. Mais danças, muitas flores e tabaco eram entregues aos convivas. Aí o discurso indígena comete uma digressão:

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.<sup>66</sup>

E assim o texto seguiria tratando especialmente de *bad trips* que a maioria das pessoas supostamente tiveram - descrições negativistas que podem ter se motivado em consequência de reverberações em suas consciências daquela persistente opinião demonológica dos clérigos, após muitos anos de convívio na ordem cristã. Mesmo que, por outro lado, há que considerar que as visões mergulhadas em más impressões são comuns em qualquer relato de uso de alucinógenos, inclusive na época atual. Mas o que aqui queremos resgatar é a noção de que este banquete nos informa, ou melhor, nos aproxima de uma prática ritual idolátrica complexa onde se misturam deferência religiosa, ágape e alucinação. Assim como acontecia com o uso dos cogumelos, provavelmente se passava com o peioté, nos tempos em que La Barre prefere acentuar uma história de usos não-rituais do cacto alucinogênico. No banquete dos mercadores *pochteca* citado acima, onde o consumo dos cogumelos, em que o tabaco e o chocolate também tinham importante papel, era enfim provavelmente o grande evento, isto estava inserido em uma prática idolátrica como foi apreendida por Gruzinski:

Na época pré-hispânica, os alucinógenos ocupavam um lugar nos grandes ritos: a "Festa das Revelações" (entre os mexicas), os banquetes principescos, os sacrifícios, a adivinhação, a medicina. Seu consumo era uma atividade altamente valorizada, meticulosamente codificada, contida em regras cuja observação resultava imperativa e cuja infração era sancionada. (...)

Quando o consumo 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.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Bernardino de Sahagún, 1982, Book 9, parte X, p. 37.

<sup>67</sup> Gruzinski, op. cit., p. 216.

## 6 - A SUGESTÃO DO COMPLEXO NARCÓTICO

Foi através de Weston La Barre, antropólogo estadunidense que analisou rituais alucinatórios de populações nativas de seu país, apoiado por um diagnóstico do etnobotânico estadunidense Richard Evans Schultes, responsável por alguns dos estudos pioneiros da farmacologia de plantas alucinógenas das Américas, que surge uma hipótese arrojada a respeito da difusão e da intensidade do uso de “narcóticos” na América pré-colombiana, um postulado que tentarei descrever abaixo e avaliar neste ensaio para aprofundar a discussão da cultura indígena de consumo de drogas psicoativas.

Quando Evans Schultes constatou que de oitenta a cem plantas alucinógenas já teriam sido experimentadas pelos índios da América em algum momento desde o mais remoto passado pré-colombiano até meados do século XX<sup>68</sup>, e ao confrontar esse dado com o que se sabe do uso de alucinógenos no Velho Mundo, que apresenta uma pequena lista de menos de uma dúzia de plantas consumidas, logo uma indagação veio a sua mente: por quê essa diferença? “O motivo certamente não pode ser botânico, pois não há evidência para sugerir que as floras do hemisfério oriental sejam mais pobres (ou mais ricas) em plantas que possuem componentes alucinogênicos daquelas da metade ocidental do globo”<sup>69</sup>. Por sua vez, La Barre destaca outros elementos que revelam a inusitada anomalia da distribuição dos alucinógenos nos dois hemisférios. Por exemplo, o Velho Mundo tem uma massa continental muito maior que a do Novo Mundo e uma diversidade climática tão grande quanto. Seria de se esperar que concentrasse até mesmo mais plantas alucinógenas conhecidas, mesmo porque o gênero humano está nessa parte do globo a muito mais tempo. Dos principais vegetais cultivados e consumidos como alimento básico pela humanidade, grosso modo, há uma relação de proporção das espécies que são originárias do hemisfério ocidental e do hemisfério oriental. E são conhecidas muito mais plantas americanas que dos outros continentes. Porém, o que é mais acintoso, “não somente do Novo Mundo são *conhecidos* mais narcóticos, como também *eles já eram conhecidos* pelos Índios Americanos”<sup>70</sup>. A questão fica em aberto, qual seria afinal a razão dessa gritante defasagem no número de drogas alucinógenas reconhecidas e consumidas se comparados os dois hemisférios? La Barre propôs a solução do enigma pelo raciocínio de que o antigo xamanismo euro-asiático (de horizonte paleo-mesolítico), que fazia parte do arcabouço cultural das vagas de caçadores-coletores paleo-mongóis siberianas que

---

<sup>68</sup> segundo Peter Furst (1990, p. xxii), desde que Schultes apresentou sua pesquisa na década de 60 do séc. XX, 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.

<sup>69</sup> Evans Schultes, op. cit., p. 06.

<sup>70</sup> Weston La Barre, 1990, p. 271.

povoaram a América, teria sido o responsável pela ampla experimentação com as plantas medicinais em geral e especialmente com as de efeito alucinógeno. O continente americano permanecera como um “fóssil” paleo-mesolítico do Velho Mundo, favorecendo a permanência de uma religião extática xamânica que, segundo La Barre, é inerente aos povos caçadores em qualquer tempo. O xamã, no objetivo de alcançar estados alterados de consciência que possibilitem experiências visionárias, é “culturalmente programado para um interesse em alucinógenos e outras drogas psicotrópicas”, realça o antropólogo que estudou tribos das planícies norte-americanas<sup>71</sup>.

La Barre apresenta assim a idéia de um “complexo narcótico”<sup>72</sup> das Américas para expressar a particularidade cultural que interpretamos como uma história de trabalho intenso de investigação botânica do índio americano em reconhecer uma infinidade de espécies e variações fenotípicas até hoje ignoradas pela ciência ocidental, bem como em apreender as diversas virtudes, utilidades e combinações de plantas medicinais e de poder psicoativo, o que entraria na compreensão do que Lévi-Strauss chamou de “ciência do concreto” do indígena americano<sup>73</sup>.

O exemplo do “efeito ayahuasca” talvez é o que poderia corroborar a idéia de La Barre de que a experimentação autóctone tenha sido responsável pela ampla distribuição de alucinógenos na América. Não existem evidências arqueológicas para saber a antiguidade da fórmula combinando duas plantas que possibilitam a absorção pelo homem de triptaminas (DMT) que permitem a experiência visionária, evitando a ação da monoamina-oxidase do estômago (MAO). Mas existe a probabilidade de que as variadas poções de ayahuasca estejam sendo usadas há muito tempo na região amazônica ocidental devido à disseminação das diversas receitas pelas populações locais, como foi observado principalmente ao longo do século XX. E tendo em vista experimentos de cientistas contemporâneos, como os analisados por Jonathan Ott, ao redor de todo o mundo “existem teoricamente várias centenas de combinações de duas plantas que poderiam provocar o efeito (...) embora possivelmente somente na Amazônia explorou-se o efeito ayahuasca em etnomedicina arcaica”<sup>74</sup>. Realmente há vários indícios de uma predisposição por conhecer e uma predileção por utilizar plantas alucinógenas pelo índio americano.

Junto a estimulantes como mate (*Ilex paraguayensis*) e cacau (*Theobroma cacao*) La Barre hesita em ver um uso ritual religioso, embora não descarte essa possibilidade, ao menos

---

<sup>71</sup> *ibid.*, p 272.

<sup>72</sup> O postulado foi desenvolvido originalmente por La Barre em um artigo de 1968, “The narcotic complex of the new world”, *Diogenes*, n. 48, pp. 125-138.

<sup>73</sup> ver Claude Lévi-Strauss (1989).

<sup>74</sup> Jonathan Ott, 2002, p. 672.

para o mate<sup>75</sup>. Contudo, vai integrar no bojo do “complexo narcótico” do índio americano não somente as diversas classes de alucinógenos mas também o tabaco (*Nicotiana sp.*) e a coca (*Erithroxylon coca*), além das “cervejas e vinhos”, bebidas que eram usadas ritualmente do sudoeste americano passando pela América Central, Antilhas, região andina e área amazônica. Pelo parecer de La Barre:

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 (*Lophophora williamsii*), a atenção medicamentosa para com um indivíduo adoentado é indistinguível do ritual de culto.<sup>76</sup>

A prática médica onde o doutor também toma a medicina caracteriza o ofício do xamã, que necessita absorver um poder espiritual para executar a tarefa que lhe cabe, quer seja a de diagnosticar a causa de uma doença, geralmente advinda de um objeto estranho ao corpo do paciente, ou defender-se de (e atacar) uma força maligna, para prognosticar o futuro como adivinho e até para tornar-se mestre das intempéries e propiciar as chuvas.

O xamã, pelo consumo de drogas psicoativas, “introjetava o poder exatamente como comia o alimento”<sup>77</sup>. Na interpretação do pioneiro mexicano em estudos culturais a respeito da medicina indígena, Gonzalo Aguirre Beltrán:

Sua ingestão é um ato de canibalismo ritual em que o médico agoureiro, ao comer o deus, se converte, transitoriamente, no deus mesmo; e neste estado de onipotência e onisciência realiza o diagnóstico. Tipo de domínio oral cujo mecanismo psicológico está contido na constelação: “Ao comer-te o controlo totalmente, converto-me em ti, posso fazer o que tu fazes.” O ato de comer-se ao deus é desde logo azaroso e prenhado de perigos, somente o médico agoureiro tem a capacidade de suportar, na desmedrada armação do corpo, a presença desta força sobreterrestre.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> La Barre (1975, p. 25) assevera que todos estas plantas que apresentam cafeína, e alcalóides assemelhados, são por ele ignoradas como tendo uso alucinógeno, mas além disso, que porventura tivessem uso ritual religioso. Esta última posição o autor não reafirma em qualquer outra passagem do texto. 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.

<sup>76</sup> *ibid.*, p. 34.

<sup>77</sup> La Barre, 1990, p. 275.

<sup>78</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, 1992, p. 54.

## 7- XAMANISMO E DROGAS PSICOATIVAS

As bases da religião xamânica como concebida por La Barre divergem um tanto da versão apresentada pelo clássico *“Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de l'Éxtase”* do historiador romeno das religiões Mircea Eliade. A começar pela recusa deste autor em reconhecer nos “narcóticos” uma das autênticas técnicas arcaicas do êxtase, e considerar essas intoxicações como “inovações recentes” e até “um substituto vulgar do transe ‘puro’”, inclusive taxando a “embriaguez narcótica” como “decadente”, uma técnica que opta pelo caminho mais fácil para se alcançar o êxtase místico<sup>79</sup>. Esta passagem do texto de Eliade é incisivamente criticada por Antonio Escohotado, que vê os motivos de Eliade para esse tipo de opinião como manifesto de uma moral preconceituosa contra as drogas em contraponto a sua indiferença quanto aos sacrifícios humanos ou canibalismo. “Nem tanto razões como sentimentos”, enfim, é o que traduz “a repugnância [de Eliade] em vincular misticismo e intoxicação”<sup>80</sup>.

Quando Eliade examina o xamanismo caribenho observa-se em seu discurso a mesma objeção. 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”. Mas ao final, contudo, o exemplo caribenho leva-o a comentar o esforço do xamã “por conseguir a qualquer preço uma experiência extática”, inclusive por “meios aberrantes”<sup>81</sup>.

Não é simplesmente a opinião sobre o uso de “narcóticos” o que distancia a abordagem etnológica (e psicológica) sobre os estados mentais dissociativos, de parte de La Barre, da posição de Eliade em produzir uma história da cultura religiosa das técnicas arcaicas do êxtase. Este último valoriza o fenômeno do “êxtase” como uma comunicação com os espíritos através de uma “viagem” pela cartografia imaginária dos céus e infernos. Após passarem por ritos de iniciação que figuram este drama da morte e ressurreição simbólicas, os xamãs são investidos de poder sobrenatural para ver e curar. Eliade se encontra na perspectiva de escrutinar um *“homo religiosus”*, sua investigação vai tratar o xamanismo como um acontecimento estritamente religioso, pois até então era comum os estudiosos verem no xamã um embusteiro, ou mais, um mentecapto. O xamã “não é só um enfermo: é

---

<sup>79</sup> Mircea Eliade, 1976, p. 313.

<sup>80</sup> Antonio Escohotado, 1989, p. 56.

<sup>81</sup> Eliade, op. cit., p. 118-120.

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”<sup>82</sup>. Eliade acaba por revelar os xamãs na sua maestria ao dialogar com os espíritos e controlá-los em sessões propiciatórias do peculiar transe xamânico - que não se confundiria com possessão ou incorporação, e assim teríamos a “viagem extática”, o que Eliade vê como o diferencial do xamã em relação a outros magos.

A crítica pontual de Escotado quanto às reticências de Eliade em reconhecer a legitimidade do uso de narcóticos pelos xamãs não impede que este filósofo espanhol concorde com o estudioso das religiões ao enfatizar o diferencial entre “o transe-rapto da possessão e o transe-êxtase do xamanismo”<sup>83</sup>. Contudo, reconhece esta bipolaridade relacionando-a com tipos de “fármacos”, onde temos 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”<sup>84</sup>. Dentre estas substâncias o autor cita o belenho, a beladona, daturas, brugmância, mandrágora e tabaco. Estas plantas, ingeridas em altas doses “produzem uma mescla de desinibição e entumescimento anímico propensa ao transe orgiástico, entendendo orgia em sentido etimológico (‘confusão’)”, onde “o sacro é a estupefação e o esquecimento”. Já a “ebriedade extática”, ela se conduz pela absorção de “drogas que desenvolvem espetacularmente os sentidos, criando estados anímicos caracterizados pela ‘altura’”. 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”<sup>85</sup>. Mas lembramos que, pelo menos na América indígena, há receitas de poções alucinógenas que mesclam solanáceas com plantas que têm alcalóides indólicos, o que dificultaria observar esta classificação de efeitos baixos e altos.

A bipolarização dos estados alterados de consciência teria sido concebida especialmente por Erika Bourguignon. Segundo La Barre:

Bourguignon classifica estados alterados culturalmente dentro de duas categorias, as quais ela chama “transe de possessão” (crença em invasão de espírito) tendendo à manifestação pública e ritual, e “transe” (tipicamente alucinatório, com visões), o qual pode ser privado. Ambos, ela sustenta, envolvem aprendizado em maior ou menor, mas sempre significativos, graus; e, estatisticamente, cada tipo é associado com diferentes graus

---

<sup>82</sup> *ibid.*, p 39-42.

<sup>83</sup> Escotado, *op. cit.*, p. 42.

<sup>84</sup> *ibid.*, p. 53.

<sup>85</sup> *ibid.*, p. 54.

de complexidade na sociedade, bem como se agrupando em região etnográfica, e assim, sugerindo ambos fatores de difusão histórica e fatores ecológicos.<sup>86</sup>

Acreditamos que esta esquematização sempre necessita de verificação em contexto cultural e histórico, e para cada situação estudada, e assim pode tornar-se tão discutível como é a divisão entre categorias como magia e religião.

Voltemos a tratar do fenômeno xamânico como analisado por La Barre, que indica sua natureza psicológica. Segundo este autor, a característica universal da ambígua natureza humana faz com que “todo homem viva alternadamente em dois estados psicológicos do ser, aquele do estado de vigília e aquele da alucinação ou sonho REM [movimento rápido do olho durante o processo do sono]”<sup>87</sup>. O sonho REM corresponde à falta natural de estímulos sensoriais externos que gera um exercício de realidade auto-sustentado internamente pela mente humana sem qualquer relação com o mundo lá fora. O desenvolvimento provocado desta faculdade sobreleva as sensações animísticas. É assim que La Barre destaca que o “sobrenatural” da experiência visionária advém de um estado dissociativo ou atividade alucinatória do cérebro, pelo transe ou possessão em privações sensoriais e através de sonhos e visões<sup>88</sup>. La Barre observa a extrema importância desses estados muitas vezes considerados “patológicos”<sup>89</sup> como matéria-prima para constituir o que se compreende por religião, lembrando que “o sobrenatural está totalmente armazenado no subconsciente”<sup>90</sup> ou até para deduzir que “muito da cultura é alucinação”<sup>91</sup>. Dessa forma, associa o sonho revelatório ao próprio mito, lembrando, aliás, que a idéia de um tempo eterno mítico pode ter paralelos com

---

<sup>86</sup> La Barre, 1975, p. 22.

<sup>87</sup> *ibid.*, p. 18.

<sup>88</sup> Segundo La Barre assim se estabelecem as definições e distinções entre possessão, transe e êxtase: “‘Possessão’ implica a agora totalmente inadmissível noção demonológica de que o corpo neste tipo de estado é possuído ou capturado por um espírito alienígena invasor. ‘Transe’ deriva do latim *transitus*, ‘a passagem’, por sua vez de *transire*, ‘transportar’, isto é, entrar em outro estado psíquico, desfalecer quase morto, passar por um arrebatamento (ser levado) ou êxtase (a alma estando fora do corpo). A palavra de novo é envolvida em noções animísticas falsas agora descartadas, mas em medicina ‘transe’ é ainda usada para designar um estado cataléptico ou hipnótico de consciência parcial e alto grau de sugestibilidade” (*ibid.*, p. 10).

<sup>89</sup> Dentro do discurso psiquiátrico os estados alterados de consciência podem ser analisados como patológicos, mas La Barre é sensível à ideia de que não existe uma normalidade “universal”, pois um caso esquizóide, na Índia, por exemplo, poderá cumprir perfeitamente o papel de um homem santo, enquanto que em círculos políticos e de negócios no mundo ocidental comportamentos socio-patológicos passam despercebidos ou até valorizados, bem como atitudes obsessivas são admiradas na academia (*ibid.*, p. 20).

<sup>90</sup> *ibid.*, p. 18.

<sup>91</sup> *ibid.*, p. 16.

a experiência alucinatória, pois “atemporalidade, claro, é também sentida com alguns alucinógenos”<sup>92</sup>.

Mas permanecem algumas dúvidas quanto a esta associação quase que instantânea entre sonho e alucinação. Recuperamos de um antropólogo “alternativo” umas questões a se pensar. Jeremy Narby medita que:

(...) não poderia concordar com a posição científica segundo a qual alucinações são meramente projeções de imagens estocadas em compartimentos da memória subconsciente. Eu estava convencido que as enormes serpentes fluorescentes que eu tinha visto graças à ayahuasca não correspondiam de jeito nenhum com o que eu pudesse ter sonhado nem mesmo em meus pesadelos mais extremados. Além disso, a rapidez e a coerência de algumas das imagens alucinatórias excedem em muitos graus os melhores vídeos de rock, e eu sabia que seria impossível lhes ter filmado.<sup>93</sup>

Pois se sabe que as moléculas de alucinógenos indólicos como na poção ayahuasca se assemelham com o neuro-transmissor serotonina, o que indica com grande chance de acerto que “funcionam como chaves encaixando-se na mesma fechadura dentro do cérebro”. Assim, um grande enigma viria à tona, pois seria a informação da alucinação extraída de “dentro” do cérebro humano, como argumenta o ponto de vista científico, ou de “fora”, no mundo das plantas, como dizem os xamãs? A partir daí, Narby faz uma análise que não deixa de ter uma preocupação científica ou ao menos racional, contudo, abre margem para infinitas especulações inclusive esotéricas sobre o mistério da partícula primordial da vida, o ADN das células, e de possíveis estágios de comunicação entre estas partículas que vêm das plantas alucinógenas e que interagem com as do cérebro humano. De todas as maneiras, ainda de acordo com recentes estudos de investigação científica:

Os estados experienciais produzidos pela ingestão de substâncias alucinógenas [indólicos e feniletilaminas] carregam alguma semelhança com sonhos, com estados meditativos da mente e também com estados psicóticos, embora não possam ser identificados ou igualados com nenhum destes estados.<sup>94</sup>

Enfim, ressaltamos a dificuldade que é estabelecer relações claras entre drogas, neuro-transmissores, atividade do cérebro e estados de consciência:

O cérebro é complexo e inacessível para delicadas manipulações experimentais através de meios químicos. Dentro de cada célula pode haver muitas sinapses, associadas com diferentes neuro-transmissores, e a droga pode afetar um neuro-transmissor em muitos e diferentes caminhos. Pode intensificar o efeito do químico do corpo retirando-o de poços de armazenagem na terminação do nervo e provocar sua liberação, ou prevenindo um processo (...) no qual um transmissor é parcialmente

---

<sup>92</sup> *ibid.*, p. 18.

<sup>93</sup> Jeremy Narby, 1998, p. 51.

<sup>94</sup> Glacus de Souza Brito, 2002, p. 579.



inativado através da reabsorção pela célula cerebral que o liberou. A droga pode também inibir ou distorcer o efeito do neuro-transmissor tomando seu lugar no sítio do receptor, ou de outro jeito, bloqueando seu acesso com o neurônio em ligação. Uma única droga pode afetar muitos neuro-transmissores, intensificando ou reduzindo a atividade deles em diferentes níveis de dosagem e em diferentes áreas do cérebro. A consequência final para o pensamento, sentimento, e comportamento geralmente depende da ação combinada de muitos neuro-transmissores. E drogas psicodélicas apresentam problemas especiais, não somente por causa da complexidade das alterações mentais que eles produzem, mas também porque drogas com efeitos similares podem variar consideravelmente em suas estruturas químicas e mecanismos farmacológicos.<sup>95</sup>

Agora, após estas considerações, voltemos às perspectivas que se debatem com relação ao uso de drogas e a prática xamânica. Enfim, notávamos a grande divergência em relação ao papel dentro do xamanismo do que ambos Eliade e La Barre denominam de “intoxicação narcótica”. Porém, tanto um quanto o outro resgatam a importância histórica de uma cultura religiosa bastante peculiar que é responsável por manter as tradições, guiar e salvaguardar a comunidade inclusive em momentos críticos de crise social (e ecológica), conquanto o primeiro estudioso estabeleça parâmetros definidores restritivos “puristas” e o segundo apresente uma tendência de apresentar o xamanismo junto a noções universais de classificação dos estados alterados de consciência.

Interessante observar que Terence McKenna, um dos mais destacados pensadores do fim do século XX que tratam dos alucinógenos, tenha analisado o xamanismo com reverência especial a Mircea Eliade, mostrando com justiça a importância do historiador das religiões para a compreensão das práticas xamânicas de transe “extático”, como também fizera Escohotado em sua *“História General de Ias Drogas”*. Mas ao contrário deste último, McKenna não faz qualquer observação crítica direta ao posicionamento de Eliade contrário à intoxicação, embora descarte, enfim, a idéia de que o uso de psicoativos possa ser interpretado como uma “via fácil” para alcançar o êxtase, pelo contrário, o uso de drogas seria a principal técnica xamânica:

Nem todos os xamãs usam intoxicação com plantas para obter êxtase, mas toda prática xamânica visa ganhar ascensão ao êxtase. As batidas do tambor, a manipulação da respiração, penitências, jejuns, ilusões teatrais, abstinência sexual - todos são desde muito tempo respeitados métodos para adentrar no transe necessário para o trabalho xamânico. Ainda, nenhum desses métodos é tão efetivo, tão antigo, e tão surpreendentemente forte como o uso de plantas que contêm compostos químicos que produzem visões.<sup>96</sup>

Como ressaltam Grinspoon & Bakalar, o “misticismo” gerado pela experiência

---

<sup>95</sup> Grinspoon & Bakalar, op. cit., p. 239-240.

<sup>96</sup> Terence McKenna, 1992, p. 06.

“psicodélica” não se trata sempre de algo “fácil” ou “instantâneo”. Em geral, além de depender de um trabalho de condicionamento, de concentração mental em um ambiente propício (o que se convencionou chamar de “set” e “setting” na literatura de língua inglesa), o grau de uma experiência profunda e definitiva está vinculada a muito esforço e coragem, e 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”<sup>97</sup>. Ou seja, exatamente como sucede no transe iniciático xamânico “puro” alcançado sem intoxicação por drogas, processo exaustivamente descrito por Eliade.

Perseguir estados alterados de consciência poderia ser tratado como a busca da “auto-transcendência”, como destaca Aldous Huxley. Segundo o precursor da era psicodélica, é inerente ao ser humano este impulso, e a ele “devemos a teologia mística, os exercícios espirituais e a ioga - a ele, também, devemos o alcoolismo e a dependência a drogas”<sup>98</sup>. Portanto, meios químicos e não químicos se igualariam no objetivo único da auto-transcendência.

Na introdução à coleção de artigos “*Flesh of The Gods*” Peter Furst realça as sutilezas da relação entre intoxicação e estados alterados de consciência. Ele comenta um livro de Andrew Weil, “*The Natural Mind*” de 1972, que apresenta a hipótese de que “todo mundo em todo lugar comunga um desejo, uma necessidade e técnicas químicas bem como não-químicas para alterar periodicamente seus estados de consciência, e que isto é baseado na biologia do cérebro”. O próprio organismo, aliás, elabora substâncias endógenas que alteram o estado “normal” da mente humana, quando a introdução de substâncias exógenas confirma nada mais que essa necessidade intrínseca da fisiologia humana. Furst recupera também a partir de um trabalho de Ronald Siegel, “*Intoxication: Life in Pursuit of Artificial Paradise*”(1989), outro argumento semelhante, “de que o desejo de uma experiência de intoxicação é um quarto impulso, tão básico e irrefreável como fome, sede e sexo”<sup>99</sup>. A intoxicação faria parte da própria condição humana.

Tais reflexões se cobrem de especial interesse para a discussão de um assunto que extrapola de certa forma as fronteiras disciplinares, ou desautoriza distinções muito profundas a respeito do interesse humano pelo uso de drogas psicoativas ao longo da história, quer comparemos tribos arcaicas de caçadores com sociedades agrícolas tradicionais ou até com países industrializados da era moderna e atual. Como ilustração ao problema, recupero as considerações de Wolfgang Schivelbusch sobre a história do uso do álcool pelas classes

---

<sup>97</sup> Grinspoon & Bakalar, op. cit., p. 272.

<sup>98</sup> Aldous Huxley, 1983, p. 185.

<sup>99</sup> Furst, 1990, p. xix.

populares na era moderna européia, quando o autor nos lembra que “seria cometer uma idealização abusiva do passado opor os camponeses de antes da industrialização, beberrões por simples prazer de viver, aos operários unicamente preocupados em esquecer sua sorte miserável”. E assim o historiador, que deve tanto se preocupar com as transformações da sociedade no tempo, é forçado a concluir que “beber sempre correspondeu a esses dois motivos de uma só vez”<sup>100</sup>, ou seja, à sociabilidade festiva e ao desejo de desligar-se dos problemas mundanos, da situação de classe e, em última instância, da condição humana. Assim, embora seja natural destacar particularidades no tempo e no espaço, a intoxicação tem características trans-culturais, pelo menos hipoteticamente.

## 8- XAMANISMO E AS GRANDES CIVILIZAÇÕES PRÉ-COLOMBIANAS

O xamanismo em sentido estrito, como abordado por Eliade bem como por La Barre, tem seu substrato na religiosidade arcaica euro-asiática. Para Eliade, o xamanismo “clássico”, como observado nas etnografias, é propriamente o que se manifesta na região siberiana, com ramificações pelo mundo afora, principalmente em outras porções da Ásia, partes da Oceania, América do Norte e do Sul, porém, esta forma de religião não é considerada no contexto das sociedades agrícolas altamente estratificadas dos Andes Centrais ou de Mesoamérica, provavelmente porque Eliade não quisesse se ocupar com heranças xamânicas em castas sacerdotais. Nem na África negra observa-se a existência do xamanismo - neste caso, porque a magia está muito vinculada à noção de possessão ou incorporação de espíritos, o que Eliade descarta como característica do transe xamânico, como apontamos anteriormente.

Já para La Barre os traços culturais mais característicos do xamanismo se observariam na América antiga, pois graças ao isolamento do continente ocidental, conseguiu-se preservar a religiosidade arcaica paleo-siberiana. Aliás, o uso, segundo expressão de La Barre, dos “cogumelos narcóticos selvagens”, é encontrado tanto na Sibéria quanto na América aborígenes e inclusive em antiqüíssimas épocas na Eurásia.

Mas vejamos de uma vez quais os atributos característicos dos xamãs, tal como nos apresenta Jon Crocker, etnólogo inglês que fizera pesquisa de campo junto aos Bororo do Brasil na década de 70 do século XX, e que a partir de dados extraídos do livro de ponta de Eliade sobre o xamanismo, chega a acumular uma lista bastante extensa de fenômenos

---

<sup>100</sup> Wolfgang Schivelbusch, 1991, p. 72.

relacionáveis: jejum, purificação, esqueletonização, morte e ressurreição simbólica após um transe, desmembramento e retalhamento do corpo, árvores xamânicas, ascensão aos céus pelo arco-íris, recolocação de órgãos internos e introdução de poder mágico no corpo do xamã através de cristais e outros objetos, morte de neófitos por demônios, viagem em animais voadores, abstinência sexual, flechas mágicas de doença, sucção, sopro, espíritos tutelares, testes canibalísticos, “dores animadas” como fontes de poder e causas de doença<sup>101</sup>.

Ainda segundo Croker, extraídos da obra de Eliade vemos: metamorfoses em animais e pássaros característicos regionais (como águia e onça), ascensão e descenso vertical a pólos cosmológicos, as passagens mortais que devem ser ultrapassadas na iniciação, previsão do futuro e controle do tempo, promoção de sucesso na caça, combates agressivos com assistência de espíritos familiares contra poderes malignos, papel de defesa da integridade psíquica da comunidade, utilização do transe para diagnose e tratamento de aflições, linguagens secretas e outros conhecimentos misteriosos obtidos de mestres, sessões à noite com um intérprete-assistente presente, instrumentos de percussão para auxiliar no transe, busca de solidão, meditação, e o gosto pelo terror da experiência extática como uma motivação em si mesma. Inserido no seio destas características, e que cito por último como destaque, estaria o uso de drogas, principalmente o consumo do tabaco e dos alucinógenos.

Mesmo que alguns desses atributos 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”<sup>102</sup>. Neste sentido é que La Barre afirmaria a existência de um “fóssil mesolítico”, pois pouca coisa havia mudado em milênios devido à permanência da vida nômade de caçadores-coletores por quase a toda a América, com exceção das “altas culturas”, extremamente assentadas na agricultura intensiva. Contudo, mesmo nessas regiões, as origens religiosas xamânicas seriam inconfundíveis. Uma mirada superficial nos elementos cosmológicos mesoamericanos, por exemplo, nos traria coincidências óbvias com o chamanismo “clássico” siberiano, como a existência de camadas celestes e de inframundos governadas por determinadas forças espirituais, ou a representação de árvores cósmicas nos quatro cantos (pontos cardeais) do mundo, bem como no centro do universo. Estabelecer tais paralelos é uma tarefa bem profícua, e cabe citar como exemplo o trabalho de David Freidel e outros historiadores maianistas, que analisa a herança xamânica

---

<sup>101</sup> Jon Christopher Crocker (1985, p. 20) recupera as características listadas acima de resumo prévio apresentado por outro etnólogo, Johannes Wilbert, especialista da história do tabaco na América do Sul indígena.

<sup>102</sup> *ibid.*, p. 20.

no mundo simbólico dos reis-sacerdotes maias<sup>103</sup>. Ainda, as práticas mágicas, desde esqueletonização, jejuns, até a formulação de linguagens secretas, praticamente tudo o que se vê na lista que apresentamos acima se encontra entre os índios das “altas culturas” americanas.

Não é somente em aspectos religiosos que La Barre traça semelhanças entre os mais diversos povos da América, lembrando que o “*ethos*” destas populações era essencialmente aquele dos caçadores, comparando o “*potlatch*” da costa noroeste da América do norte com as “casas-grandes” da amazônia e com os “armazéns de tributos do estado comunal da realeza incaica”, práticas que em última instância estavam vinculadas à “habilidade invejosa dos caçadores em prover a distribuição das benesses para seus dependentes”<sup>104</sup>. Também nos armazéns repletos de tributos em Tenochtitlan, capital asteca, entre outras coisas que agradavam aos deuses estavam “reservas de comida, as mantas, tabaco, cacau (chocolate) e itens de adorno que o dirigente distribuía para aqueles que ele julgasse merecedores de recompensa”<sup>105</sup>.

É muito sugestivo notar que a cultura e religião dos caçadores nômades esteja impregnada até aos poros dos índios andinos e mesoamericanos. Principalmente no México central vê-se uma dinâmica de interação peculiar com povos nômades, pois até mesmo a população Nahua, que dominava os vales centrais do México na época da conquista, era originária das fronteiras com o norte árido, eram de certa forma “chichimecas”, em verdade poucos séculos havia que migraram para a região do vale fértil central, sua cultura vinha da mescla, da miscigenação daqueles povos “rudes” do norte com as populações sedentárias locais que lhe entregaram muitas artes “toltecas” (como o calendário religioso mesoamericano e a “pintura” dos livros sagrados). Como sugere Inga Clendinnen, a maneira como os astecas e outros povos mesoamericanos manipulavam o exercício do contato com o sobrenatural, buscando a resposta a sua súplica de visão pela comiseração dos deuses, através da inanição, perda de sangue, exaustão, pela intensidade do sofrimento, tem paralelos claros com a *Vision Quest* dos Crow e outros índios das planícies norte-americanas<sup>106</sup>. É assim que suspeitamos, por razão destas heranças nômades, que os Nahua tenham se destacado, entre outros povos de sociedade mais complexa na América, como os que mais se utilizaram de alucinógenos.

Vale mencionar outros estudos sobre as relações entre o xamanismo e as castas dirigentes das civilizações pré-colombianas. Interessa-nos particularmente o feito de que

---

<sup>103</sup> ver Freidel et alii (1993).

<sup>104</sup> La Barre, 1990, p. 274.

<sup>105</sup> Inga Clendinnen, 1991, p. 19.

<sup>106</sup> *ibid.*, p. 70-1.

ambas as “matrizes culturais” das civilizações dos Andes Centrais e Mesoamérica, respectivamente o horizonte Chavín e Olmeca (que tiveram seu auge a mais de mil anos antes de nossa era), venham a apresentar, apesar de tão distantes, tamanhas semelhanças em estilo. A ponto de fazer-se caso à tese de uma origem comum dessas civilizações, apesar das resistências à antiquada “síndrome difusionista” do pensamento antropológico. Enfatizamos que a noção de que Chavín e Olmeca representam “civilizações-mães” não é bem apropriada. Muitos séculos antes destes centros despontarem, as áreas culturais já estavam seguramente em fase de formação.

Inclusive, de acordo com a opinião do pioneiro explorador das ruínas de Chavín, Júlio Tello, reforçado pela tese de Donald Lathrap baseando-se na iconografia deste sítio, especulou-se que aquele culto teria origem na região amazônica, o que posteriormente foi posto em cheque pelos progressos da arqueologia peruana, considerando-se que as primeiras grandes construções cerimoniais parecem ter se erguido na costa do Pacífico pelo que se convencionou chamar de “Cultura Valdivia”. Mas há controvérsias quanto à solução deste enigma<sup>107</sup>.

Um aspecto do estudo comparativo destas tradições é importante revisar: a relação entre “transformação” xamânica em jaguares e uso de alucinógenos<sup>108</sup>. O mesoamericanista Michael Coe chegou a concluir que a iconografia do jaguar em sítios arqueológicos olmecas do golfo do México revelaria a existência de uma casa real que utilizava a imaginaria do feroz felino como recurso político e ideológico de dominação social, muito como se apresentava em dinastias egípcias. Mas teria sido Peter Furst quem inicialmente associaria as cabeças gigantes olmecas e outros vestígios à ideia de transformação do xamã em jaguar, pois comparava o simbolismo do animal nos achados arqueológicos, na mitologia e no xamanismo que se utilizava de alucinógenos tal como visto por vários estudos etnográficos do século XX. Tempos depois deste ensaio pioneiro, Reichel-Dolmatoff enriqueceria a análise analógica entre sociedades complexas antigas e o universo amazônico xamânico ao descrever o peculiar imaginário dos xamãs da amazônia ocidental integrado ao eixo alucinógeno-jaguar, como neste exemplo:

Os Sikuni, subgrupo dos Guahibo, têm a onça em grande estima. Depois de aspirar

---

<sup>107</sup> Federico Kauffmann-Doig (1991, p. 128-129). Curiosamente, a poucos dias antes de escrever esta passagem (no mês de dezembro de 2004), vimos, num noticiário de TV, uma manchete a respeito de descobertas de estruturas cerimoniais e palacianas mais antigas que as da Cultura Valdivia, e que se encontram em região de serra, no “Norte Chico”, próximo a Lima. Tais construções de 5.000 anos atrás passariam assim a ser consideradas como o vestígio mais antigo de civilização em toda a América, rompendo com a tese de que se teria originado na região costeira.

<sup>108</sup> ver Nicholas Saunders, 1998, p. 05.

grandes quantidades de rapé de *Anadenanthera peregrina*, em cuja preparação se diz que estes índios são bem competentes, os homens dançam e cantam: ‘Somos jaguares, dançamos como jaguares; nossas flechas são como as garras dos jaguares; somos ferozes como jaguares’.<sup>109</sup>

Em Sahagún há relatos que integram este mesmo imaginário. Enquanto os informantes do clérigo franciscano tratavam de expressar as características da onça no mundo Nahua do século XVI, não puderam deixar de mencionar que:

Uma gente que era como assassinos, os quais se chamavam *nonotzaleque* [“os donos de chamados”, os que acreditavam possuir técnicas mágicas], era gente ousada e atrevida para matar. Traziam consigo da pele do tigre, um pedaço da frente e outro pedaço do peito, e a ponta do rabo, e as unhas e o coração, e as presas e as fuças. 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.<sup>110</sup>

Doravante, sugestões bem concretas da relação entre iconografia cerimonial de castas dirigentes e transformação xamânica em jaguar estão nos muros de um templo pré-colombiano no Corredor de Andahuayllas, Andes Centrais, próximo ao povoado de Chavín de Huantar. Lá esculturas de cabeças supostamente em metamorfose denotam a característica que sublinhamos acima da performance virtual de transformação do xamã. Aliás, uma representação mural em Chavín tornou-se uma prova irrefutável, e um símbolo reconhecido, da relação do indígena com os alucinógenos, a qual apresenta uma entidade, ser mítico, ou mesmo um xamã, com serpentes representando sua cabeleira, com dentes e garras de felino, e ostentando um troço do cacto *san pedro* como um bastão de autoridade. Tal planta, por sua vez, contém mescalina como princípio ativo, que também é a substância alucinógena de outro cacto, o peiote, encontrado nos distantes desertos norte-americanos, e que era usado cerimonialmente também pela elite asteca.

A arqueóloga de arte andina pré-colombiana Rebecca Stone-Miller é um dos expoentes atuais que interpretam a iconografia de Chavín enquanto permeada de concepções xamânicas, e ao examinar o painel que representa o ser com o cacto além de outros painéis que se perfilam no mesmo pátio, comenta que “provavelmente representam sacerdotes fazendo parte de rituais alucinogênicos, iniciando sua transformação em onças em forma animal completa”, inclusive observando que esses animais mesmos são representados logo abaixo dos painéis antropozoomórficos. Stone-Miller escreve também sobre a provável função oracular da estela conhecida como “Lanzón”, o que teria correspondência com o que os conquistadores espanhóis testemunharam em Pachacámac, local, como indicamos acima,

---

<sup>109</sup> Reichel-Dolmatoff, op. cit., p. 56.

<sup>110</sup> Bernardino de Sahagún, 1988, libro undécimo, p. 680.

que seria o maior centro de culto dos Andes Centrais, na região costeira<sup>111</sup>.

David Carrasco, um dos mais renomados historiadores que se especializaram no estudo da cosmovisão mesoamericana, através da passagem que citamos a seguir, traz a sugestão do quanto enfim estariam carregadas as bases da tradição Olmeca, de três mil anos atrás, pela cultura xamânica dos caçadores-coletores boreais e sub-árticos siberianos, os quais provavelmente teriam chegado à região mexicana pelo menos vinte mil anos antes de Cristo:

De fato os centros cerimoniais Olmeca 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.<sup>112</sup>

Em vários trabalhos Nicholas Saunders avalia por sua vez as relações entre proeminência social mesoamericana e predação animal embebidas no trato entre homens e onças, avaliando a correspondência deste animal noturno com o nume onisciente, onipotente e onipresente Tezcatlipoca, o “espelho que esfuma”, o qual em uma de suas manifestações é precisamente a do jaguar “coração da montanha” (Tepeyollotl). “Assim como o espírito jaguar sobrenatural de crença amazônica, Tezcatlipoca conferia riqueza, heroísmo, valor, posições de dignidade, comando e honra”<sup>113</sup>, mas que de uma hora para outra podia por capricho pôr tudo abaixo destruindo a integridade, a riqueza, a vida das pessoas.

As funções de sacerdote e xamã se confundem no contexto mexicano antigo, até mesmo sua parafernália, como realça Inga Clendinnen à luz dos relatos de Sahagún que citamos acima:

Todos os sacerdotes vestiam como emblema de identificação suas bolsas de incenso de pele de jaguar, as quais para os maiores sacerdotes eram em efeito os corpos miniaturizados de jaguares, a calda do jaguar pendendo para um lado, suas patas traseiras de outro, e de outro suas garras dianteiras. Eles sabiam e usavam os efeitos do poderoso tabaco nativo e outras plantas de poder em jejuns, fadiga corporal, e as mais ambíguas elevações invocadas por sangramentos prolongados.<sup>9</sup>

O poder xamânico, entretanto, estaria ainda mais exacerbado no fenômeno do “homem-deus” mesoamericano, como bem resgatou Alfredo López-Austin, tese que Serge Gruzinski reatualizaria para o contexto não só da colônia, mas também associando a noção à

---

<sup>111</sup> Rebecca Stone-Miller, 1995, p. 32-4.

<sup>112</sup> David Carrasco, 1990, p. 33.

<sup>113</sup> Nicholas Saunders, 1990, p. 167.



vida e culto de Emiliano Zapata na revolução mexicana do início do século XX<sup>114</sup>. Ao associar a concepção dos antigos mexicanos de *nahualli*, “que em sentido geral é a pessoa que tem poder de transformar-se ou a pessoa ou animal nas quais se transforma”, com a idéia de que os “homens-deuses” são denominados de *ixiptla* do deus protetor, palavra que pode ser interpretada como “pele”, “cobertura” ou “casca”<sup>115</sup>, o autor propõe que tais pessoas excepcionais acreditavam que eram capazes de absorver a força divina para poder participar da natureza própria dos deuses, uma espécie de “incorporação de espírito”. Tal força, que poderia ser identificada com um ente superior, mas também como 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.<sup>116</sup>

López-Austin confere que esta aquisição de força não pode ser compreendida como encarnação do deus ou consubstanciação depois da morte, nem pela ideia de avatar, de representante do deus. 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 idéia. Quando menos há notícia de que no mundo antigo, entre os mistecas, os senhores 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.<sup>117</sup>

É curioso neste ponto ressaltar que é comumente aceito chamar de “carne dos deuses” aos cogumelos mágicos mexicanos, segundo interpretação vinda desde os tempos da conquista pelo frade Motolínia, que havia sido o primeiro a traduzir o termo *teonanácatl*, o qual aliás, segundo Wasson, foi encontrado umas poucas vezes entre outras denominações nativas para esses tipos de cogumelos. Wasson nos chama a atenção de que tal tradução é um tanto imprecisa, e ficou sabendo do equívoco em comunicação pessoal com a pesquisadora em Mesoamérica Thelma Sullivan, em 1975. Motolínia, talvez ávido por encontrar no cogumelo o rival diabólico da sagrada transubstanciação da carne e sangue de cristo, leu a partícula *teo* como se fosse “deus”, porém, tal partícula só pode ser um adjetivo na

---

<sup>114</sup> ver Serge Gruzinski, 1989.

<sup>115</sup> López-Austin, op. cit., p. 118-9.

<sup>116</sup> *ibid.*, p. 125. Para cada frase deste trecho que citamos, López-Austin enumera provas em fontes históricas precisas.

<sup>117</sup> *ibid.*, p. 127.

composição da palavra - e significa “maravilhoso”, “impressionante”, enquanto *nácatl* era uma “palavra neutra que designava a textura da carne do cogumelo”, portanto, *teonanácatl* quer dizer “cogumelo maravilhoso”<sup>118</sup>. Esta questão se recobre de interesse quando interpretamos o discurso tendencioso europeu produzido a respeito dos costumes dos índios.

Da mesma forma temos que ficar precavidos quanto à forma mais apropriada de traduzir o termo *ayahuasca*, que às vezes é chamada de “corda do enforcado” por tradução “ideológica”, imprópria, desde o quéchuá. Mais bem “cipó das almas”, embora tenhamos encontrado uma versão mais interessante em conversa informal com o antropólogo francês Patrick Deshayes (em 2003), que viveu muitos anos com os Cashinahua, na fronteira do Peru com o estado do Acre no Brasil. Este antropólogo salientou que o termo deveria ser resgatado de um dialeto quéchuá da parte oriental, da *montaña* nos limites com a selva das planícies da amazônia, no qual encontraríamos a partícula *haya* (o que é amargo, ou que dá enjôo) ao invés de *aya* (morto ou espírito). Assim teríamos o “cipó que marea”, idêntico ao termo “nixi pae” de grupos Pano da amazônia ocidental.

Após estas digressões, retomemos aos textos de La Barre que estávamos analisando. Pois o exemplo dos deuses mexicanos também não deixa de ser mencionado em relação ao xamanismo, “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”<sup>119</sup>. La Barre ressalta que deuses gregos como Zeus e Apolo representariam também o ideal xamânico, 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 mesma até da religião judaico-cristã, pois os “deuses são somente carismáticos xamãs poderosos, divinizados após a morte e erigidos em estatura com os crescentes horizontes do mundo”<sup>120</sup>. A extrapolação desses xamãs como os baluartes das religiões monoteístas se enquadraria, segundo o mesmo La Barre, na visão durkheimiana de perceber as mudanças de escala na magnitude desses deuses projetados, correspondente com cada nova estrutura política na história. Como havia comentado Durkheim, “o animal conhece apenas um mundo: o que ele percebe pela experiência tanto interna quanto externa. Somente o homem possui a faculdade de conceber o ideal e ampliar o real”<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Gordon Wasson, op. cit., p. 73-4.

<sup>119</sup> La Barre, 1990, p. 271.

<sup>120</sup> *ibid.*, p. 268.

<sup>121</sup> Émile Durkheim, 1996, p. 465.

## 9- REAVALIANDO O COMPLEXO NARCÓTICO

Os estados mentais inusitados alcançados pelos xamãs e creditados pelos seus seguidores como canais com as forças sobrenaturais para resolver suas pendências e mazelas<sup>122</sup>, eles não dependem de drogas alucinógenas para se manifestar, como observa o mesmo La Barre ao colocar no conjunto maior do fenômeno alucinatório aquelas causadas estritamente pelas plantas<sup>123</sup>. Também na leitura da obra de Eliade, apesar do cuidado que temos de ter quanto às resistências deste pensador em conferir legitimidade à intoxicação embriagante no xamanismo, percebe-se que não são situações de praxe as que o xamã siberiano utiliza alucinógenos, tal como visto principalmente pela etnografia russa e chinesa da virada do século XIX para o XX. E mesmo que seja verdade que os grupos caçadores-coletores tenham mais possibilidades de encontrar plantas psicoativas na natureza, não há razão evidente para entender porque dentro do universo de caçadores-coletores espalhados pelos quatro cantos do mundo, somente partes da população siberiana e americana, que também representam só uma fração da cultura xamânica, se utiliza vastamente de psicoativos para induzir experiências visionárias, e teriam tanto interesse pelas poderosas drogas alteradoras da consciência (os alucinógenos). Como observam Grinspoon & Bakalar:

Adivinhação em um estado extático ou de transe por um curandeiro é uma técnica comum de diagnose medical e psiquiátrica em culturas primitivas ao redor do mundo; somente em México e América do Sul o transe é comumente induzido por drogas. Aliás, até as sociedades agrícolas sedentárias dos Maias e Astecas não abandonaram o uso de plantas psicodélicas, ainda que seus sacerdotes e médicos estabelecessem novas formas de controle social.<sup>124</sup>

Segundo estes autores a explicação para a originalidade desta propensão ao consumo de drogas alucinógenas em Mesoamérica e América do Sul talvez não seja encontrada por razão da herança paleo-mesolítica siberiana. Pelo contrário, justamente pela quase total ausência de contato com o Velho Mundo, que ao privar as Américas do ópio, da canabis e de estimulantes como o chá e o café, favoreceria o “ímpeto de exploração de outras plantas que são mais difíceis de cultivar ou que tem efeitos psicológicos mais imprevisíveis e perturbadores”. Tais autores completam o raciocínio indicando que as drogas mais leves do velho continente serviram muito como os “cogumelos mágicos e trepadeiras serviram o Novo”, ou seja, é assim que “tratados persas sobre como fumar ópio às vezes lembram manuais para viagens com drogas psicodélicas; mestres Zen bebem chá para preservar a

---

<sup>122</sup> “se o sonhador copiosamente alivia ansiedade na sociedade, então ele é o sábio-xamã” (La Barre, op. cit., p. 266)

<sup>123</sup> ver La Barre, 1975.

<sup>124</sup> Grinspoon & Bakalar, op. cit., p. 43.

clareza mental em meditação; e praticantes de Tantra na Índia usam canabis em suas devoções”<sup>125</sup>.

Na intenção, enfim, de reavaliar a sugestão do “complexo narcótico” de La Barre, primeiro, vemos que as drogas não são sempre a escolha mais contundente para servir de artifício para alcançar o “transe”, e além disso, questionar-se-ia a idéia de preferência do uso de alucinógenos no rol de todas as drogas psicoativas como instrumento para os propósitos “místicos” nas diversas culturas humanas. Partindo deste ponto de vista o esquema de La Barre tornar-se-ia inconsistente, particularmente quanto ao elemento “plantas alucinógenas” dentro deste complexo “narcótico” das Américas, porque ao invés dessas plantas serem procuradas devido a uma predisposição cultural trazida de uma tradição xamânica imemorial dos caçadores da Sibéria, que entre outras coisas coletavam cogumelos mágicos “matamoscas”, tais substâncias teriam entrado na dieta básica das drogas do índio americano por falta de opções mais brandas ou salutares. Em resumo, nem tanto motivações culturais xamânicas, bem mais determinações da flora americana é que teriam criado o tipo de dieta psicoativa “alucinógena” tal como encontrada pelos conquistadores e evangelizadores hispânicos.

Prerrogativas culturais ou determinações da biogeografia? O debate especulativo tem todo o potencial de se tornar infundável, e o argumento contrário ao postulado de La Barre não parece tampouco satisfatório. Pois não fica tão evidente por seu turno que estimulantes potentes e outras drogas estivessem em falta nas Américas para que escolhessem os índios forçosamente os alucinógenos como substitutos. Se é verdade que a cultura Nahua do México Central, em comparação com todo o mundo conhecido, é a que mais utilizou alucinógenos (pelo menos em variedade de espécies), não foi por falta de alternativas de indutores de êxtase ou embriaguez que assim o fez. Tanto quanto ou muito mais apreciados eram o pulque, alcoólico, e a beberagem do cacau (que apresenta um congênere da cafeína). Aliás, o primeiro elemento era comumente aditivado com alucinógenos e o segundo, o chocolate, como apontamos anteriormente, seria utilizado num ritual com cogumelos mágicos durante a noite afora provavelmente para manter a gente animada em vigília. Também, na área em que se disseminou o plantio e o uso da coca, o “rei dos estimulantes”, há indícios de que havia forte apelo a cactos alucinógenos e ainda a poderosos “alucinógenos verdadeiros”, como às daturas e brugmânsias, que causam forte intoxicação, confusão mental e delírios, as quais, aliás, naquelas partes (na região andina) até agora nunca foram encontrados em estado selvagem, mas cultivados pelos indígenas desde há muito tempo<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> *ibid.*, p. 43.

<sup>126</sup> La Barre, *op. cit.*, p. 36.

De outro lado, a mesma folha da coca, de qualidade medicinal, também poderoso sedativo além de excitante, que embora atualmente e mesmo no passado dela se tenha feito um uso mais profano, tem uma longa história de utilização mágico-religiosa, e inclusive pode ajudar, de acordo com os mesmos Grinspoon & Bakalar, a induzir visões, em doses elevadas e em cerimônias especiais<sup>127</sup>. Dessa forma não encontraríamos aí uma intenção cultural que endereça o uso das drogas, quer sejam alucinógenos ou estimulantes e inebriantes? E encontramos ainda o tabaco. Como assevera Johannes Wilbert, alguns índios o utilizam “como um veículo de êxtase”<sup>128</sup>, ou até mesmo em algumas tribos, como entre os Warao da Venezuela, objeto de estudo deste etnólogo, seria “o único agente psicoativo usado por xamãs para transportá-los ao mundo do sobrenatural”<sup>129</sup>. Dessa forma daríamos mais argumentos para o postulado de La Barre: as drogas na América teriam um propósito xamânico preponderante, e como tal seriam superestimadas.

Como não poderíamos deixar de colocar em relevo, a embriagues alcoólica também era canalizada para um objetivo “extático”. Ademais, era recorrente adicionar ao líquido etílico substâncias alucinógenas, como já comentado. Com relação a isto abrimos um parêntese para lembrar que o culto helênico dionisíaco de origem indo-européia imemorial tinha uma história vinculada mais ao aspecto da “embriaguez” ou “intoxicação” em geral, que de apego ao vinho por si só. Entre outros indícios para tal afirmação temos que Dioniso era representado não somente pela vinha da uva como por plantas silvestres pelas quais se extraem intoxicantes, e entre estas plantas estava a hera, a qual fazia parte de um tipo de cetro do deus, e que “tinha a reputação de ser venenosa, com um efeito desordenador sobre a mente”, como Carl Ruck extrai de Plínio e Dioscórides<sup>130</sup>. Da mesma forma, na América como viram os cronistas, o uso de bebidas alcoólicas, ou o uso dos alucinógenos e a mistura destas substâncias, tudo em geral era considerado com um mesmo significado de “embriaguez”. A princípio, isto não deve ser interpretado como uma notória falta de critério dos primeiros observadores europeus na América, pois mesmo sem muito pensar nas possíveis diferenças entre as formas de se embriagar, os cronistas não estavam se desviando tanto da realidade dos fatos ao identificar o consumo das diferentes substâncias como se fosse uma só motivação de embriaguez - ou de auto-transcendência, recuperando o termo usado por Aldous Huxley.

---

<sup>127</sup> Grinspoon & Bakalar, op. cit., p. 43.

<sup>128</sup> Johannes Wilbert, op. cit., p. 55.

<sup>129</sup> *ibid.*, p. 57.

<sup>130</sup> Carl Ruck, 1992, p. 232. "Deveríamos esperar que qualquer intoxicante pré-vitícola que figurasse nas religiões xamânicas dos indo-europeus se assimilaria de maneira semelhante ao culto do vinho como um antepassado do deus evolucionado e cultivado" (*ibid.*, p. 239).

Esta motivação de embriaguez “indígena”, esta busca, enfim, deparava-se na convicção de que a bebida era a absorção de uma força divina, este efeito extraordinário da embriaguez era algo sério, sagrado, e deveria ser controlado à maneira de um uso cerimonial, pois “para o homem ou a mulher que bebia para a ebriedade fora da ordem ritual (...) poderiam tornar-se canais abertos para perigosas forças sagradas”, o que, afinal, “poderia atrair a queda do raio do sagrado”, como se expressa a historiadora Inga Clendinnen<sup>131</sup>. E como pondera Sônia Corcuera de Mancera ao avaliar também principalmente os relatos indígenas extraídos da “*Historia General de Ia Nueva Espana*” de Sahagún:

Não era qualquer um que podia beber o pulque fermentado ou branco que parece haver estado reservado para as ocasiões cerimoniais em que se buscavam os efeitos embriagantes da bebida. É possível que o povo consumisse de preferência huitztlí ou aguame, que era o líquido recém sacado da planta e que tinha um grau muito baixo de fermentação e uma menor capacidade para embriagar.<sup>132</sup>

Dentro do circuito das festas sazonais e dos ritos de sacrifício e de acordo com as circunstâncias do “personagem”, havia a intenção clara de embriaguez coletiva para comungar com as forças divinas, e isto os cronistas, especialmente os clérigos ferrenhos defensores da ideologia cristã de negação dos prazeres mundanos, tinham dificuldade de entender, pois afinal, “beber até embriagar-se era renunciar à parte mais nobre do ser humano: o lume da razão”<sup>133</sup>.

## 10- OS USOS PROFANOS NAS DIETAS PSICOATIVAS

Como temos visto até aqui, os psicoativos na América indígena, particularmente nas sociedades mais complexas do continente, relacionam-se intimamente com as práticas xamânicas, especialmente quando nos referimos aos alucinógenos (e ao tabaco), embora até mesmo as bebidas alcoólicas, e certos estimulantes, como a coca, não deixem de se relacionar com estas práticas, principalmente quando queremos ver em “xamanismo” os alicerces da religiosidade ameríndia. O consumo de psicoativos, quer seja elitista, quer seja popular, enquadra-se normalmente no universo controlado pelo xamã (ou pelo sacerdote-xamã). Neste

---

<sup>131</sup> Clendinnen, op. cit., p. 50.

<sup>132</sup> Corcuera de Mancera, op. cit., p. 26.

<sup>133</sup> *ibid.*, p. 119.

sentido, mesmo as grandes festividades propiciatórias, onde o álcool era consumido pelas massas populares, evidencia-se uma orquestração de culto. Neste cenário os sacerdotes faziam a ligação espiritual com o divino através do ritual cerimonioso<sup>134</sup>. Ou como vimos também anteriormente, o uso de alucinógenos nas práticas mais cotidianas de curandeirismo, onde às vezes se ministram alucinógenos aos próprios clientes, os xamãs são os mestres das sessões em trabalho de magia com o uso de plantas consideradas sagradas.

De qualquer maneira, é importante observar os distintos propósitos do uso de drogas nas antigas sociedades indígenas. O soldado Bernal Díaz del Castillo, já quando ancião, muito tempo depois dos sucessos da conquista do México, fez um comentário do uso do tabaco após um manjar de Montezuma, um trecho que cria uma reticência à noção de que a abordagem a essa planta tivesse sido sempre pelo viés de uma carga emocional “sagrada”<sup>135</sup>:

Também lhe punham à mesa três canudos bem pintados e dourados, e dentro tinham liquidâmbar misturado com umas ervas que se chama tabaco, e quando acaba de comer, depois que haviam bailado e cantado e tirado a mesa, tomava o fumo de um daqueles canudos, e bem pouco, e com isso se dormia.<sup>136</sup>

Devemos dar vazão à idéia de que havia uma utilização cotidiana da nicotina nos tempos pré-colombianos em situação bem semelhante ao que reconhecemos no mundo atual. Provavelmente este uso trivial indígena foi o que cativou de imediato o adventício europeu, sem que tivesse que descobri-lo através da descaracterização do uso “esotérico”, ou reverter usos alucinatórios para “fundar” um consumo secular. Desta forma haveria apenas a reprodução de uma das diversas formas de manejar o tabaco, em busca do efeito fisiológico de relaxamento que em geral a planta proporciona ao usuário. Extrapola-se um sentido estrito sagrado, enfim, entrevemos uma abordagem mais mundana, corriqueira do uso das plantas, mesmo que, neste caso específico, usada desta forma pelo mais destacado sacerdote-xamã e líder político dos astecas, o *tlatoani* de Tenochtitlan. Mas da mesma maneira podemos extrair este tipo de abordagem secular com outra planta psicoativa, e na população comum, pelo relato de outro soldado, desta vez, das guerras fratricidas entre os conquistadores do Peru. Pedro de Cieza de León nos informa sobre o uso da coca:

No Peru em todo ele se usou e usa trazer esta coca na boca, e desde de manhã até que se vão dormir a trazem, sem deixar dela. Perguntando a alguns índios porque 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

---

<sup>134</sup> ver Márcia Maria Arcuri, 2003.

<sup>135</sup> Segundo La Barre: “Na forma aborígene, tabaco foi sempre usado em um contexto mágico-religioso sagrado, e nunca por mera diversão secular ou indulgência.” (1990, p. 275)

<sup>136</sup> Bernal Díaz del Castillo, 1992, p 212-3.

vigor e força.<sup>137</sup>

Mesmo que o tabaco e a coca, os estimulantes mais relevantes das Américas, fossem plantas consideradas sagradas, cobertas de devoção, usadas em situações críticas de êxtase xamânico, ou como oferendas em sacrifícios a divindades e outras práticas religiosas, poderiam ser também simples hábitos do dia-a-dia em abordagem profana. Do mesmo jeito acontecia com o uso do álcool. Embora houvesse interdições para tais usos profanos, o critério do uso sagrado e cerimonial nem sempre era obedecido, o controle social e os casos de relatos de punições rigorosas tais como se observavam no México antigo seriam a grande evidência de que a regra era descumprida tanto pelos “nobres” como pelos “plebeus”<sup>138</sup>. E ainda até com certos alucinógenos, como o peiote, devemos considerar este uso profano: “É comum manjar dos chichimecas, que os mantêm e dá ânimo para pelear e não ter medo, nem sede, nem fome”<sup>139</sup>, quase como se fosse a “coca” da América do norte... Assim La Barre acentua que mesmo “em Tlaxcala”, portanto, no coração de Mesoamérica, “peiote foi usado pelas tropas auxiliares dos conquistadores, no objetivo de não sentir fadiga em suas marchas”<sup>140</sup>.

Em certas ocasiões, os médicos índios usavam alucinógenos como remédios comuns, não o faziam em função das virtudes psicoativas dessas plantas, as práticas médicas tradicionais indígenas não necessariamente eram relacionadas com métodos xamânicos de transe extático. Assim, como ilustração, novamente na versão dos relatos indígenas pela pena de Sahagún, lemos que o *ololiuhqui* não era somente usado pelos “feiticeiros” ou como algo que “enlouquece”, pois “esta erva é medicinal, e sua semente, [serve] para a gota, moendo-a e pondo-a no lugar onde está a gota”<sup>141</sup>. Estes usos, já não questionados pelos cronistas, eram também comuns, e os relatos de Nicolas Monardes e de Francisco Hernandez, segundo o historiador Henrique Carneiro, mostram a ambivalência dos usos dessas plantas. Porém, devido a suas qualidades visionárias, elas foram “estigmatizadas e amaldiçoadas, as drogas serviram para constituir a própria noção de ‘loucura’ na época moderna e, ao mesmo tempo, também ajudaram a forjar o estereótipo sabático da demonologia européia”<sup>142</sup>. O que prevaleceu, assim, foi a exclusão dessas drogas dos herbários europeus da época moderna.

Chegamos a um ponto onde podemos afirmar que os psicoativos seriam usados por quatro motivações gerais: religiosas, seculares, medicinais, além de alimentares (utilizando

---

<sup>137</sup> Pedro de Cieza de León, 1962, p. 249.

<sup>138</sup> Este argumento é trabalhado especialmente por Clendinnen, op. cit., p. 48.

<sup>139</sup> Sahagún, op. cit., p. 747.

<sup>140</sup> La Barre, 1969, p. 29, citando Rouhier, *Monographie*, 12, fn. 3 (Tlaxcala).

<sup>141</sup> Sahagún, op. cit., p. 747.

<sup>142</sup> Henrique Carneiro, op. cit., p. 199.



estes termos de forma acrítica). Com isto não se quer sugerir que os psicoativos deixariam de ser considerados “sagrados” ou “mágicos”, ou não tidos como fontes excepcionais de força divina e incontestes dádivas dos deuses. Pelo contrário, apenas reforçamos as diferentes cargas emocionais que se exprimem em diferentes formas de consumo, sem com isso pensar que tal diversidade esteja fora das estruturas coletivas de pensamento ou que sejam algumas dessas práticas totalmente informais, o que seria ler ao pé da letra o relato de cronistas que não percebiam a riqueza dos significados compartilhados por populações que se conduziam através de bem distinto universo mental. As noções de religioso (ou sagrado), secular (ou profano), e medicinal, interagem e se confundem, e muito, no ambiente que estamos analisando.

Doravante, preferimos romper com a ênfase excessiva no aspecto “xamânico” do complexo de drogas das Américas, pois ademais, “xamanismo” é uma palavra que assume diferentes acepções, ora concebido como uma simples técnica mágica de cura, ora como uma religião de estatuto complexo, ainda às vezes como relativo a um cargo ou posição sócio-política. Pois a leitura da cultura do uso dos psicoativos deve conceder mais espaço a práticas que mesmo ritualizadas não estão necessariamente vinculadas aos propósitos ou atos do xamã e personagens afins, ou a cerimônias religiosas em geral. Inclusive, devem ser consideradas com intenções sem aquele ar de seriedade envolvido, como a busca do prazer, do contentamento, do relaxamento, ou de escape da condição social e humana.

Em certa medida, também pensamos vislumbrar o assunto da cultura do uso de psicoativos especialmente pela compreensão de que representa uma “dieta”, em sentido de “regime alimentar”, com prescrições definidas, acentuando que o consumo geralmente não pode ser visto desvinculado de um saber social ou livre das esferas de poder, ou ainda, destituído dos símbolos dessa cultura, um consumo sujeito a regras e proscricções mais ou menos rígidas no contexto tradicional indígena, quando as vezes o sexo e certos alimentos são proibidos e determinadas tarefas devem ser cumpridas em lugares e horários pré-estabelecidos.

Não identificamos isso diretamente com o que se chamava de “dietética” e de “farmacologia” no mundo antigo europeu, as quais junto à “cirurgia”, representavam o eixo da medicina greco-romana, ainda que possamos compreender certas similitudes, pelo menos em parte, com esses campos de estudo e de intervenção, que entre outras coisas, relacionam-se “ao trabalho, aos banhos, ao sono, à atividade sexual, ao vômito, à purgação que têm a função não só de curar, mas, também e principalmente, de conservar a saúde e prevenir as doenças”<sup>143</sup>. Em dietas ainda vemos as mesclas de drogas, de remédios, a adição de comidas

---

<sup>143</sup> Innocenzo Mazzini, 1998, p. 255.

e beberagens em receitas complexas, o que torna difícil separar as drogas psicoativas do conjunto de medicinas, alimentos, bebidas, e dos rituais a que pertencem.

Afinal, as drogas psicoativas, como os alimentos e as outras drogas em geral, ou melhor, aquelas de efeito preponderantemente fisiológico, fazem parte de um conjunto de substâncias que têm a característica comum de serem “ingeridas”, e assim, integram a história da alimentação humana. Além disso, como outros bens e produtos, fazem parte da cultura material de um povo. Numa proposta de história cultural das drogas temos que levar em consideração os processos de produção, distribuição e consumo, portanto, a “economia” das drogas, dentro de um universo simbólico em que se debatem estas práticas, que em suma, são “práticas culturais” em um ambiente de “relações de poder”, expressões chaves da tradição dos estudos de história cultural.

## 11- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES IMPRESSAS CONSULTADAS

- ARRIAGA, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621); estudio preliminar y notas de Henrique Urbano*. Cuzco: CBC, 1999.
- CASTILLO, Bemal Díaz del. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1992.
- CIEZA de LEON, Pedro de. *La crónica del Perú*. Madri: Espasa-Calpe, 1962.
- LÓPEZ de GOMARA, Francisco. *Historia general de las Indias, segunda parte*. Madrid: EdicionesFé, 1945.
- OVIEDO, Gonzalo Fernandez de. *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: FCE, 1950.
- RUIZ de ALARCÓN, Hernando. *Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629*. (translated and edited by Richard Andrews & Ross Hassig). Norman: University of Oklahoma Press, 1984.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *The florentine codex (book 9): A general history of the things of New Spain*. (translated from Nahuatl to English and edited by A. J. O. Anderson & C. E. Dibble). Santa Fé, 1982.
- 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 editorial, 1988.

### BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARCURI, Márcia Maria. Os sacerdotes e o culto oficial na organização do estado mexicana. Tese de Doutorado em Arqueologia, São Paulo, USP, 2003.

- BAUDOT, Georges. *La vie quotidienne dans l'amérique espagnole de Philippe II (XVIe. siècle)*. s.l.: Hachette, 1981.
- BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *Medicina y magia; el proceso de aculturación en la estructura colonial*. (1963) México: FCE, 1992.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *História do novo mundo; da descoberta à conquista, uma experiência européia (1492 - 1550)*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- BRITO, Glacus de Souza. "Farmacologia humana da hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil)". In: LABATE, Beatriz Caiubi & ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Mercado de Letras, 2002. p. 577-604
- BRUNDAGE, Burr Cartwright. *Two Earths, Two Heavens: An Essay Contrasting the Aztecs and the Incas*. Albuquerque, NM: University of New México Press, 1975.
- BUENO, Fernando A. *Líneas de Nazca; enigma resuelto?* s.l.: CIMA, 2001.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *América pré-colombiana*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- CARNEIRO, Henrique. *Amores e sonhos da flora; afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002.
- CARRASCO, David. *Religions of mesoamerica; cosmovision and ceremonial centers*. San Francisco: Harper & Row, 1990.
- CLENDINNEN, Ingá. *Aztecs; an interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- CONRAD, Geoffrey W. & DEMAREST, Arthur A. *Religion and Empire : The Dynamics of Aztec and Inça Expansionism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- CORCUERA de MANCERA, Sônia. *El fraile, el indio y el pulque; evangelización y embriaguez en la Nueva Espana (1523-1548)*. México: FCE, 1991.
- CROCKER, Jon C. *Vital souls; bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- DAVIS, Wade. "San Pedro, cactus of the four winds". In: *Shaman's Drum*, 52, summer, 1999. pp. 50-60.
- DOBKIN DE RÍOS, Marlene. *Hallucinogens; cross-cultural perspectives*. Bridport: Prism Press, 1990.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. (1951). México: FCE, 1976.
- ESCOHOTADO, António. *Historia general de las drogas (tomo 1)*. Madri: Alianza, 1989.
- FURST, Peter T. *Hallucinogens and culture*. San Francisco: Chandler & Sharp, 1976.
- FURST, Peter T. "Introduction, 1990". In: FURST, Peter. *Flesh of the Gods*. Prospect Highs, Illinois: Waveland Press, 1990. p. vii-xxviii
- FREIDEL, David; SCHELE, Linda; PARKER, Joy. *Maya cosmos; three thousand years on the shaman's path*. New York: William Morrow and Co., 1993.
- GRINSPOON, Lester & BAKALAR, James B. *Psychedelic Drugs Reconsidered*. New York: Lindesmith Center, 1997.
- GRUZINSKI, Serge. *Man-gods in the mexican highlands; indian power and colonial society*,

- 1520-1800. (including afterword for the english transi.) Stanford: Stanford University Press, 1989.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI- XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HENMAN, Anthony. *Mama Coca*. Bogotá: El Ancora, La Oveja Negra, 1981.
- HUETZ de LEMPS, Alain. "As bebidas coloniais e a rápida expansão do açúcar". In: FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo (org.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 611-624
- HUXLEY, Aldous. *Moksha: textos sobre psicodélicos e a experiência visionária 1931-1963*. Rio de Janeiro; Globo, 1983.
- JANSSEN, Hilke (coord.) *Plantas psicoativas; 69 plantas con efectos estimulantes, eufóricos, calmantes, afrodisíacos o alucinógenos*. Castellar de la Frontera: Castellarte, 1997.
- JONES, Grant & KAUTZ, Robert. *The transition to statehood in the new world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KAUFFMANN-DOIG, Federico. *Introducción al Peru antiguo; una nueva perspectiva*. Lima: Kompaktos, 1991.
- KEEN, Benjamin. *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. México: FCE, 1984.
- KRICKEBERG, Walter. *Etnología de América*. México: FCE, 1946.
- LA BARRE, Weston. "Anthropological perspectives on hallucination and hallucinogens". In: SIEGEL, Ronald K. (org.) *Hallucinations; behavior, experience, and theory*. New York: John Wiley & Sons, 1975. p. 09-52
- LA BARRE, Weston. "Hallucinogens and the shamanic origins of religion". In: FURST, Peter. *Flesh of the Gods; the ritual use of hallucinogens*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1990. p. 261-278
- LA BARRE, Weston. *The peyote cult*. New York: Schocken Books, 1969.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Os cogumelos na cultura; a propósito de um livro de R. G. Wasson". In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LIMA, Oswaldo Gonçalves de. *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*. México: FCE, 1978.
- LIMA, Oswaldo Gonçalves de. *Pulque, balché y pajauaru; en la etnomedicina de las bebidas y de los alimentos fermentados*. México: FCE, 1990.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. *Hombre-dios; religion y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM, 1973.
- LOWIE, Robert. *Primitive Religion*. (1924) New York: Liveright, 1952.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, science and religion; and other essays*. (1925). Garden City: Doubleday Anchor Books, 1954
- MARTINS, Cristiana Bertazoni. O papel do "dinheiro primitivo" na economia inca. Dissertação de Mestrado em Arqueologia, São Paulo, USP, 2001.
- MAZZINI, Innocenzo. "A alimentação e a medicina no mundo antigo". In: FLANDRIN,

- Jean-Louis & MONTANARI, Massimo (org.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 254-265
- McKENNA, Terence. *Food of the gods; the search for the original tree of knowledge (a radical history of plants, drugs, and human evolution)*. New York: Baniam Books, 1992.
- MEGGERS, Betty. *América pré-histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MEYERS, Rodica. *Cuando el sol caminaba por la tierra; orígenes de la intermediación kallawaya*. La Paz: Plural, 2002.
- MURRA, John. *La organización económica del estado inca*. México: Siglo XXI, 1987.
- MURRA, John. "As sociedades andinas anteriores a 1532". In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 1998. p. 63-100
- NARBY, Jeremy. *The cosmic serpent; DNA and the origins of knowledge*. New York: Penguin Putnam, 1998.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história; as práticas mágicas no ocidente cristão*. Bauru: Edusc, 2004.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. (1940) La Habana: Editorial de Ciências Sociais, 1991.
- OTT, Jonathan. "Paraísos naturales". In: FERICGLA, Josep Maria (ed.). *Los enteógenos y la ciencia*. Barcelona: La Liebre de Marzo, 1999.
- OTT, Jonathan. *Pharmacotheon; drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La liebre de Marzo, 2000.
- 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. p. 661-686
- PRICE, T. Douglas; FEINMAN, Gary M. *Images of the Past*. Mountain View: Mayfield, 1997.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *El chamán y el jaguar; estudio de las drogas narcóticas entre los Índios de Colombia*. México: Siglo XXI, 1978.
- RUCK, Carl A. P. "Poetas, filósofos, sacerdotes: los enteógenos en la formación de la tradición clásica". In: WASSON, R. Gordon et alli. *La búsqueda de Perséfone; los enteógenos y los orígenes de la religión*. México: FCE, 1992. p. 189-333
- SANDERS, William e MARINO, Joseph. *Pré-história do novo mundo; arqueologia do índio americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- SAUNDERS, Nicholas J. (ed.). "Introduction: icons of power". In: \_\_\_\_\_. *Icons of power; feline symbolism in the Americas*. New York: Routledge, 1998. p. 1-11
- SAUNDERS, Nicholas J. "Tezcatlipoca: jaguar metaphors and the aztec mirror of nature". In: WILLIS, R. G. (ed.). *Signifying animais: human meaning in the natural world*. London: Unwin Hyman, 1990. p. 159-177
- SCHIVELBÜSCH, Wolfgang. *Histoire des stimulants*. Paris: Gailimard, 1991.
- SCHULTES, Richard Evans. "An overview of hallucinogens in the western hemisphere". In: FURST, Peter. *Flesh of the Gods; the ritual use of hallucinogens*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1990. p. 3-54
- SCHULTES, Richard Evans & HOFMANN, Albert. *Plantas de los dioses; orígenes del uso de los alucinógenos*. México: FCE, 1982.

- SEGUÍN, Carlos Alberto (ed.). *Psiquiatría folklórica*. Lima, 1979.
- STONE-MILLER, Rebecca. *Art of the Andes; from Chavín to Inca*. London: Thames & Hudson, 1995.
- TAYLOR, William B. *Embriaguez, homicidio y rebellion en las poblaciones coloniales mexicanas*. México: FCE, 1987.
- THEODORO, Janice. *América barroca; temas e variações*. São Paulo: Nova Fronteira; Edusp, 1992.
- WASSON, R. Gordon. *El hongo maravilloso: teonanácatl; micolatría en Mesoamérica*. México: FCE, 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. p. 55-83.
- ZABALA, Jorge. *Hojas del adivino*. Cochabamba: Plural, 1995.

Principais civilizações pré-colombianas civilização maia civilização asteca civilização inca. Os Maias : Os Maias. Slide 8

8 CULTURA: Grandes construtores e administradores, tinham uma vasta rede de estradas, palácios, templos. Além de possuírem correio público e contabilidade aprimorada. Eram grandes guerreiros. Slide 14: O jogo de bola dos maias "[ ] Não se usavam as mãos nem os pés, só os ombros, os braços, o peito, as cadeiras e as coxas. Os jogadores se protegiam com almofadas. Era o esporte predileto dos maias - em todas as suas cidades, descobriram-se ruínas de estádios para essa prática. Mas o jogo tinha um objetivo religioso: a bola representava o Sol movimentando-se no céu. See more of Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos - LEIPSI on Facebook. Log In. or. Create New Account. See more of Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos - LEIPSI on Facebook. Log In. Forgot account?

Tópicos: • Introdução e conceitos fundamentais de políticas de drogas; • Proibicionismo e Saúde Coletiva; • História do uso de drogas; • Epidemiologia, substâncias psicoativas e suas políticas; • Economia das drogas; • Políticas de drogas e Justiça; • Modelos de cuidado para o uso problemático de substâncias; • Uso terapêutico de substâncias psicoativas; • Redes de atendimento para usos indevidos de álcool e outras drogas; • Formação e educação sobre o tema. aproximadamente pela produção recente. Anomalous psychology and the psychology of religion: connections by the recent production. Wellington Zangari [a], Fatima Regina Machado[a,b], Everton de Oliveira Maraldi[a], Leonardo Breno Martin[a]\*. [a] Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil. [b] Pontifícia Universidade Católica (PUCSP), São Paulo, Brasil. Resumo. Este artigo tem como objetivo apresentar, de modo conciso, uma visão geral da produção em Psicologia da Religião oriunda de estudos da Psicologia Anomala. Essa produção está aumentando uma vez que estudos acadêmicos estão