

Ver em visões: a filosofia natural entre práticas e saberes com plantas dos índios, sécs. XVI e XVII (avaliações gerais)

ALEXANDRE CAMERA VARELLA*

Dos principais motivos que surgiram pela intrusão dos europeus na América indígena, esteve a ingestão simbólica de plantas da terra que induziam surpreendentes visões.¹

Mesmo que o objetivo central dos poderes ibéricos fosse o de eliminar velhas e novas práticas embriagantes nas populações do Novo Mundo, a despeito de tal política de coerção de hábitos locais pelas elites religiosas e civis dos impérios ibéricos, mais concreto, todavia, foi o abuso do discurso da filosofia cristã em torno das plantas que provocavam vívidas imagens e outros sentidos extraordinários.

Também notória a disseminação de práticas onde se colocavam vários saberes de tal consumo, saberes indígenas, europeus e outros, em franca interação. Ver visões foi tema recorrente na escrita de homens doutos que interpretavam experiências e concepções que circulavam não apenas entre América e Europa, porque, ao que tudo indica, certas plantas, pessoas e ideias foram invadindo outros lugares, como as ilhas Filipinas do Mar Oceano.²

As manifestações de transe e êxtase, em qualquer parte e naquele então, nunca se resumiriam ao consumo de plantas peculiares induzindo distorções ou imagens mentais e externas, porque poderiam ser estimuladas por outros fatores, tal como os sons rítmicos, os bailes, os jejuns ou outras mortificações, bem como pela combinação de vários fatores e pela sugestibilidade. Entretanto, experiências extremas em várias dimensões existenciais poderiam ser facilitadas no consumo de plantas psicoativas. Os intoxicantes seriam veículos mais diretos para promover alteração mental/corporal (GRINSPOON & BAKALAR, 1997).

As plantas representavam a forma privilegiada de êxtase no ambiente indígena, e provavelmente também no mundo das mestiçagens culturais após o encontro de dois mundos. Antes da vinda dos europeus, as plantas como o peiote, e mesmo outras, em especial uma

*Professor e pesquisador na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP).

¹ Tais espécies, como o cacto peiote e vários cogumelos selvagens do México, são atualmente conhecidas como plantas alucinógenas, enquanto que as ciências naturais e humanas seguem investigando a natureza extraordinária dos efeitos que propiciam no corpo e mente dos seres humanos (GRINSPOON & BAKALAR, 1997).

² Houve diligências da Companhia de Jesus em Manilha para investigar e proibir o uso do peiote. Fonte: Archivo General de la Nación (Cidade do México) – GD 61 Inquisición, vol. 336, fs. 234f e f. 241f, años 1620 a 1622.

2

forte variedade de erva do tabaco, compunham grande arsenal visionário das culturas ameríndias – a ponto de um antropólogo norte-americano considerar a existência de um “complexo narcótico das Américas” desde os primórdios da ocupação do continente pelas hordas de caçadores-coletores advindos da Sibéria (LA BARRE, 1990). Para outro autor, contudo, a profusão da cultura de alucinógenos entre os ameríndios estaria relacionada às sociedades que iniciaram os cuidados hortícolas, especialmente do tabaco (WILBERT, 1987).

Independente desses detalhes, muitos estudiosos avaliam as práticas com alucinógenos, como grande fundamento das mais arcaicas experiências místicas e de inteligência do sobrenatural, embora haja críticas importantes à tese conhecida como enteogenismo, se nesta ótica as plantas deveriam formar o gatilho primordial da religiosidade. Mas também relevando esta questão, é notório que diversas culturas indígenas, especialmente nas macrorregiões amazônica, andina e mesoamericana, experimentaram longa história do sagrado, do xamanismo e de outras esferas, digamos que de religiosidade e magia, eram extremamente relacionadas aos alucinógenos. Normalmente, tais esferas e as plantas (bem como outros veículos alucinatórios) estavam atreladas às configurações de poder e autoridade das elites centrais dos estados, ou de determinados sujeitos nas culturas ou localidades socialmente menos estratificadas. Por outro lado, nem sempre as práticas ancestrais com plantas estavam vinculadas ao mundo (que se costuma chamar) mágico-religioso, adivinhatório, xamânico, extrapolando também o mundo da caça e da guerra, pois havia grupos que teriam usado os alucinógenos em situações mais corriqueiras ou festivas.³

Da conquista espanhola do México Central obtemos fontes históricas, relatos de clérigos, médicos, inquisidores e nativos, que parecem exemplares para identificar usos pré-cortesinos na área cultural mesoamericana, usos mais restritos a certos grupos sociais da elite política e de especialistas do sagrado. Também dessas fontes se obtém elementos sobre a difusão cultural e popular após a chegada europeia para a formação da Nova Espanha, particularmente dentro das práticas do curandeirismo. Inclusive teria havido uma banalização do consumo de alucinógenos no cotidiano de índios, negros, mestiços, e mesmo entre gente das elites espanholas em suas consultas com os mestres de cerimônia nativos (GRUZINSKI, 1991). Ao mesmo tempo, os gêneros que provocavam visões não deixariam de estar sob a

³ Além de trabalhos já citados, para todas essas questões da história pré-colombiana (ou da etnografia de tribos isoladas) há imensa bibliografia, como: BURGER, 1995; REICHEL-DOLMATOFF, 1978; SAUNDERS, 1998.

3

mira constante da experimentação na história natural e no hipocratismo e galenismo. As tradições médicas douradas buscavam as virtudes, isto é, as propriedades das plantas, de onde se devia encontrar sempre um sentido salutar, pois as coisas neste mundo teriam sido deixadas por Deus para o usufruto, para o proveito do ser humano (LENOBLE, 1969).

As práticas visionárias também eram registradas devido ao zelo de missionários e curas no esforço de reconhecer as chamadas idolatrias e feitiçarias dos índios – práticas notadamente vinculadas aos alucinógenos, tabaco, outras ervas e bebidas fermentadas. Conhecer, neste caso, servia especialmente para combater. Houve incisiva coerção perante práticas imputadas como artes diabólicas e/ou caracterizadas como vaidade e desrazão. Tais espaços eram relacionados às práticas ancestrais indígenas descritas como superstição. Havia, enfim, certa precaução para evitar o que se considerava o ressurgimento dos cultos antigos dos índios. Houve casos em que poderosos e influentes “homens-deuses” – lideranças indígenas com poderes considerados extraordinários – foram vítimas de repressão inquisitorial ao persistirem em suas crenças e práticas, como no apreço pelos cogumelos alucinantes (GRUZINSKI, 1989).

Se os deuses dos índios foram desde o início da conquista espanhola, sistematicamente derrotados, suas imagens apagadas, suas estátuas destruídas, entretanto, as práticas hipnóticas e extáticas, contumaces já antes da chegada dos europeus, tiveram forte guarida e quase que exclusiva moradia na memória social dos indígenas na Colônia. Eram as reminiscências que sempre extrapolavam nas visões, persistentes em especial pelo veículo dos alucinógenos (GRUZINSKI, 1990).

No início da era moderna houve um grande processo, bastante complexo, de trânsitos e de transições culturais, devido às relações entre povos e indivíduos tão distintos e de extrações indígenas, africanas, europeias e de outras partes. No que toca especificamente à busca de visões pelos índios na Nova Espanha, parece ter havido reaproximações com entidades antigas e apropriações de imagens católicas através das práticas com alucinógenos. Formas de xamanismo ancestral e de crenças em deuses já quase esquecidos mesclavam-se a novas práticas e ideias, entidades indígenas se confundiam com, ou se tornavam santos da Igreja, isso junto a hábitos trazidos do catolicismo ibérico entremetidos de costumes da sociedade indígena de antanho. Também houve forte atração social pelas magias de cultura popular europeia e africana, onde o símbolo do diabo podia transitar, mesmo que sua figura,

4

ao que tudo indica, tenha sido obra maior das especulações eruditas de demonologia. Isto tudo num ambiente em que indígenas e mestiços pareciam os líderes ou catalizadores para a difusão das práticas visionárias, que se pode pensar, eram bastante híbridas no contexto colonial.⁴

Doravante, o intuito desta apresentação não é o de acentuar eventos e delinear vetores das práticas ou culturas mestiças, como não é o de visualizar forças de aculturação, nem é o caso tratar a contento das apropriações transculturais, mas sim, trazer questões centrais trabalhadas pela filosofia e a medicina cristã no contato com a dinâmica social dos usos de poderosos embriagantes entre os séculos XVI e XVII. Os pensamentos e escritos cristãos são discursos de persuasão e de definição de ideias, formas de saber, e ainda, são veículos de complexos fatores e práticas sociais que iam muito além dos próprios tratados produzidos ou capitaneados por clérigos e galenos.⁵

Logo no início destacou-se a expressão “ver visões”, bem como “ver em visões” como alternativa e que aparece no título desta apresentação. Não por acaso, pois ambas as frases são encontradas em certos tratados sobre o Novo Mundo no início da era moderna. Mas não importa a relativa abrangência ou a ausência dessas expressões, quando também se escrevia sobre a “privação de juízo”, entre outros sentidos de efeito das plantas. O que interessa para a análise é que, de um lado, ficava óbvio que pela inebriante ingestão poderiam surgir na mente ou pela vista, as sensações e a inteligência de imagens, enfim, um fenômeno insólito, mas natural, de ver visões. Por outro lado, havia também a noção de que essas imagens, esses fantasmas (palavra que vinha da linguagem aristotélica) davam vazão para fenômenos ainda menos ordinários. Isto é, pelas imagens proporcionadas através da embriaguez na ingestão de plantas e bebidas, poderia haver uma sabedoria, uma mensagem, por exemplo, sobre o distante ou o futuro. Assim, o ver em visões seria uma forma de conhecimento extraordinário, seria um trâmite de divinação, mesmo que de natureza diabólica e que servisse para arruinar o ser humano. Portanto, numa semântica mais densa, as visões e as conversas extraordinárias não vinham como efeito de mera embriaguez perturbando o corpo e confundindo a mente.

É justamente a fronteira ou o câmbio entre uma ideia e outra – ver (em) visões – o que

⁴ Além das obras de Gruzinski citadas acima, ver AGUIRRE BELTRÁN, 1992; CERVANTES, 1994.

⁵ Em parte, esta apresentação recupera algumas fontes históricas e certos aspectos trabalhados num livro (VARELLA, 2013) que consiste na revisão da dissertação de mestrado em História Social na USP intitulada *Substâncias da idolatria*, defendida em 2008. Aqui também são trazidas pesquisas referentes à tese de doutorado no mesmo programa de pós-graduação, intitulada *Receitas do regime*, defendida em 2012.

5

se deve trabalhar na análise da filosofia natural cristã entre práticas e saberes de uso dos alucinógenos. É constante a resposta de religiosos e doutos em medicina, embora com variada razão, a respeito do poder ambíguo (ou passível de ambiguidade) das plantas extraordinárias, ou melhor, do uso dessas plantas. Quer recuperemos o dominicano Bartolomé de Las Casas ou o padre José de Acosta, ou tomemos o doutor Juan de Cárdenas e o extirpador de idolatrias Hernando Ruiz de Alarcón, qualquer crônica e todo o tratado que se tenha debruçado sobre as coisas embriagantes dos índios iria especular sobre a verdadeira natureza das visões. O extraordinário podia ser efeito da embriaguez enquanto natural reação na mente, mas talvez pudesse ser resultado da interferência dos espíritos.⁶

Entre os objetos da generosa ciência renascentista e ibérica no Novo Mundo estavam coisas como as plantas, as visões, estavam os usos dos índios e de outros, mas estes assuntos, um tanto específicos, se colocavam num amplo campo de avaliação do mundo natural. Basicamente, seriam aspectos do esforço de experimentação das medicinas naturais, bem como seriam focos do olhar moral sobre os costumes considerados bárbaros e mais um detalhe da amaldiçoada idolatria. Relacionados com a imposição colonial, todos esses sentidos se colocavam para a filosofia ou ciência.⁷ Aí estava o espaço de conhecimento das coisas, dos homens e dos espíritos de todos os lugares da natureza, a qual se subordinava à sobrenatural ordem de Deus e seus juízos para a salvação da alma.

A filosofia natural do início da era moderna conduzia diversos assuntos e problemas de cientificação do mundo num bojo de relações intrincadas e misteriosas, bem diferente da perspectiva chamada de moderna, de atenção aos métodos indutivos e aos campos de estudo

⁶ Para observar essa dupla asserção e seus meandros, é importante considerar âmbitos e objetos da filosofia natural (e moral) e da ciência católica ibérica na época renascentista, sem que possamos, é claro, entrar em grandes discussões, conduzindo o assunto aqui simplesmente para o objetivo de avaliar o discurso sobre visões na escrita de homens do primeiro império global.

⁷ As palavras filosofia e ciência se confundem nesses tempos, tendo em vista que o conhecimento sobre todas as coisas, que no limite só é perfeito em Deus, pode ser, contudo, aperfeiçoado pelos homens e de diversas maneiras: “Este saber pode aperfeiçoar-se pela leitura e pela meditação, ou exercer-se pelo viver” (GUSDORF, 1966:11). A tradição helênica e medieval, a ideia escolástica de ciência, ainda tão presente na época (acrescentemos: também no pensamento ibérico) é de ordem ontológica e teológica. Como sintetiza Gusdorf, “O espírito humano se contenta por obter a revelação de uma verdade que lhe transcende”. No pensamento moderno, a ideia de ciência vai se transformando para outro sentido, é pensar e tratar do método, da forma do conhecimento, o que se coloca claramente na chamada revolução mecanicista no século XVII (*ibid.*:12). Observação: Todas as citações de originais em língua estrangeira são traduções minhas. As fontes históricas citadas são mantidas nos originais das edições utilizadas.

6

específicos, o que dava seus primeiros passos no século XVI.⁸

Atualmente identificaríamos com méritos distintos, o que na época tinha praticamente o mesmo status, ou ainda, religião, magia e ciência eram basicamente uma coisa só e do âmbito da filosofia natural (CLARK, 1997:214). A ciência natural e a demonologia, nesse ínterim, deveriam discernir dentre os eventos ou os dados percebidos como maravilhosos e extraordinários, os fenômenos que eram de exclusiva natureza sobrenatural, ou seja, da ação direta da vontade suprema de Deus, que eram diferentes dos diversos efeitos que ocorriam na natureza e considerados estritamente naturais, ou então, preternaturais (efeitos da ação angelical ou demoníaca).

A especulação e a experimentação científica viviam certo caos epistemológico. Em tempos de tanta incerteza sobre causalidade, e mesmo de incerteza de que há causas num mundo de magias, analogias e mistérios, havia a preocupação de enquadrar os mais estranhos ou incompreensíveis fenômenos no mundo natural.

As experiências visionárias em que místicos católicos declaravam ser obras e contatos angelicais, elas deveriam passar por análises minuciosas de “discernimento dos espíritos”, o que levava em consideração as hipóteses de enganos diabólicos e desatinos mentais (SALLMANN, 1992).

Entre os mais relevantes problemas da ciência estava a questão do poder do demônio no ecúmeno. Sendo assim, qualquer situação peculiar poderia ser considerada de efeito diabólico. E se há intervenção demoníaca, o efeito na natureza foi real ou ilusório? Enquanto que os efeitos não demoníacos também deveriam ser entendidos dentro da causalidade natural, mesmo que fosse oculta, isto é, incompreensível para a inteligência humana. Além do mais, vários efeitos na natureza poderiam ser trazidos pela ação humana, pela ingenuidade ou pela sagacidade das pessoas (CLARK, 1997:227). Muitas vezes sem tomar posição definida

⁸ A episteme das ciências na Renascença, ou quiçá, as epistemes numa era chamada de “pré-clássica” por Foucault, traziam no limite a suspensão ou o embate de diversas perspectivas de saber: “signos e semelhanças se enrolavam reciprocamente segundo uma voluta que não tinha termo, era realmente necessário que se pensasse na relação do microcosmo com o macrocosmo como a garantia desse saber e o termo de sua expansão.” O autor conclui: “Graças à mesma necessidade, esse saber devia acolher, ao mesmo tempo e no mesmo plano, magia e erudição (...) os conhecimentos do século XVI eram constituídos por uma mistura instável de saber racional, de noções derivadas das práticas da magia e de toda uma herança cultural, cujos poderes de autoridade a redescoberta de textos antigos havia multiplicado. Assim concebida, a ciência dessa época aparece dotada de uma estrutura frágil; ela não seria mais do que o lugar liberal de um afrontamento entre a fidelidade aos antigos, o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já despertada para essa soberana racionalidade na qual nos reconhecemos.” (FOUCAULT, 1992:48).

7

ou mantendo a narrativa das probabilidades, nesses quadros é que os escritores religiosos e os historiadores naturais traziam seus entendimentos sobre temas como bruxaria, feitiçaria ou superstição no Novo Mundo. Nesses patamares é que também pensavam as medicinas no corpo e na mente, como no efeito da embriaguez. E talvez não só por causa da embriaguez é que havia a manifestação das visões.

Destaquemos que se a natureza teria sido disposta por Deus como um tabuleiro armado para a salvação da alma, também havia a perspectiva de que as coisas naturais estavam para diversas operações e para o proveito desse ser humano. Daí o frescor religioso das grandes empreitadas de exploração da natureza do Novo Mundo. Enfim, a ciência era um dos objetivos supremos da Coroa de Habsburgo, sendo que a experimentação com plantas e outras substâncias era o motor de muitos homens que vieram para a América.

Independente da postura aristotélica, formal e dedutiva do galenismo ibérico, havia um campo de experiência científica (em sentido do provar e da busca de provas) trazendo a curiosa composição de crenças medievais com métodos precursores da ciência moderna. A versão ibérica e ibero-americana das ciências renascentistas constitui-se contraditoriamente como a mais ortodoxa ou tradicional vertente, ao passo de também ser aberta e muito ousada. Mas, por fim, tratava-se de uma força imperial subjugando outras racionalidades, quer pela apropriação, pela tradução de outros saberes, e especialmente pela política de eliminação de várias práticas indígenas ou de outras populações (BLEICHMAR *et. al.*, 2009).

Feitos esses comentários, tomemos alguns discursos de história natural e moral,⁹ no que toca ao assunto de uso dos inebriantes e das imagens. Começemos pelo discurso de Las Casas na *Apologética historia sumaria*, que traz relatos de sua experiência de vida na ilha do Haiti e em Chiapas. O dominicano conhecido como defensor dos índios, não deixava de ser representante do império espanhol, mesmo que (em meados do século XVI) fosse bem contrário à violência e à exploração ou submissão política dos indígenas.

Las Casas remete a certos tratados, como o *Malleus maleficarum* de inquisidores bávaros, que no século XV pregaram a distinção dos pactos com o diabo entre tácitos ou explícitos (estes intencionalmente malignos) dos praticantes de vários tipos de magia. O

⁹ Em prestemos o binômio de famoso tratado do jesuíta Acosta de descrição filosófica das Índias Ocidentais, porque nesses termos, de história da natureza e da moralidade na América indígena, se coloca a intenção de buscar as fronteiras entre a natureza das coisas e aquela dos homens (bem como sobre os poderes do demônio nos índios).

8

dominicano sabia de histórias do uso de unguentos entre os índios da Nova Espanha, e é compelido a tratar da bruxaria no sentido da transformação de homens em animais (LAS CASAS, 1992:731 e ss., t. II). Porque tinha também conhecimento do nagualismo, isto é, das histórias sobre os duplos animais de magos de grande poder, o que era peculiar de várias culturas mesoamericanas (LÓPEZ-AUSTIN, 1996:416 e ss.). Também reporta ao *De universo*, de Guillermo de Auvernia, para refletir sobre a questão das ervas extraordinárias (LAS CASAS, 1992:750 e 1069, t. II), porque havia estado entre os tainos da Isla Hispaniola (Haiti) que usavam a cohoba, um pó de sementes alucinógenas.

Mas ao lidar genericamente com os assuntos de transformação do bruxo e uso de ervas extraordinárias, Las Casas aponta para o Velho Mundo, sobre o qual recaem suas mais severas críticas, tendo em vista a intenção de elogio da terra americana e do índio. Nesse sentido, recupera histórias de bruxaria europeia, ao mencionar um unguento de substância de bebês mortos que seria usado no pacto com o diabo para cumprir os desejos do mago. O unguento então é umas das “*invenciones supersticiosas*” do bruxo “*causando en su imaginación formas prestigiosas y llenas de engaño*” (*ibid.*:692). Contudo, não teria qualquer “*virtud y divinidad*”, isto é, nenhum atributo natural ou sobrenatural, sendo burla do demônio para manter cegos e cativos aos feiticeiros, o que é a base da idolatria (*ibid.*:1069).

Ao explicar a transformação do bruxo em animal, Las Casas realça a compreensão tomista de que se tratava de uma arte do espírito maligno, supremo experto no manejo das leis da natureza e grande mestre do ilusionismo. Ao transportar o assunto para a América dos naguais (mas sem delongas), comenta que os índios têm como outro de seu ser, uns “*tigres*” (i.e. onças), e que estes são “*vivo[s] y verdaderos o formados de aire y fantásticos*” (*ibid.*:749-50). Recupera que o fenômeno do feitiço – isto é, quando dentro das pessoas apareceriam seres inferiores como escorpiões e sapos – representava a apropriação pelo demônio da geração espontânea a partir da matéria podre.¹⁰ O demônio também podia incitar “*hombres malvados (..) con virtudes y propiedades de yerbas*” onde “*mudan sus figuras para hacer sus maleficios*”. Mas as transformações não seriam verdadeiras, eram aparentes, por “*ilusión y engaño*” que os demônios “*hacen a los sentidos interiores o exteriores*” da mente humana (*ibid.*:733-4). A influência demoníaca levava às falsas impressões, mas inclusive trazia

¹⁰ A geração espontânea era de compreensão da ciência natural aristotélica e a crença mantinha-se forte na Renascença.

9

problemas no entendimento.¹¹

Citando aquele “Guillermo Parisiense”, comenta que na “India que se dice de Portugal” (no Oriente) há muitas ervas “de grande virtud y que hacen maravillosos efectos, haciendo parecer lo que no es y encubriendo lo que es, de donde se toma ocasión por los hombres que carecen de fe para hacer lo que no deben” (*ibid.*:750). Nessas passagens mais contundentes de demonologia na *Apologética historia*, Las Casas não menciona as plantas de Ocidente, contudo, noutras partes da crônica e dedicadas aos índios, não lhe escapa o uso nefasto dos alucinógenos. Apesar da retórica dos elogios aos nativos, o dominicano não omite que a cohoba usada pelos ilhéus tainos em parte era prática idolátrica. Gerava embriaguez e assim “*salían luego de seso o casi como si bebieran muy fuerte y mucho vino*” (LAS CASAS, 1992:1152, t. III). O uso pelos behique (sacerdotes) se dava para balbuciar “*no sé qué cosas, y ya eran dignos del coloquio de las estatuas, o por mejor decir, del enemigo de la naturaleza humana que en ellas moraba, y por esta manera se les descubría los secretos y ellos profetaban*” (LAS CASAS, 1992:873, t. II). Mas o uso pelos caciques e principais, ainda que proporcionado pelos sacerdotes, parecia-lhe mais isento, pois Las Casas comenta que “*entonces verlos era el gasajo*” (*ibid.*).

Além desse comentário, poucas alusões a usos corriqueiros e inocentes surgem das histórias, como no tratado sobre as medicinas das Índias Ocidentais feito pelo doutor Monardes.¹² Outros escritos não teriam muita complacência ao julgar quaisquer hábitos dos índios que fizessem ter visões.¹³

Mas Monardes, tal como Las Casas, estabelece o tema da conversação com o demônio sob a embriaguez alucinante, explorando ambiguidades do efeito das visões nos índios. Monardes, enquanto traz diversos elogios à medicina do tabaco, comenta ter recebido notícias

¹¹ Las Casas recupera das *Etimologias* de Isidoro a noção de “prestígio” demoníaco não apenas como engano nos sentidos, pois a ilusão poderia se dar também no “juicio del entendimiento y de la razón” (LAS CASAS, 1992:736, t. II). A escolástica recuperava a tradição platônica e aristotélica em discussão dos sonhos e da embriaguez, entre outros assuntos sobre a natureza da mente, identificando no espaço da imaginação, a fonte da inteligência e da percepção, que se dariam sempre pelo veículo das imagens ou “fantasmas” (MacCORMACK, 1991:15 e ss.).

¹² Monardes aponta que além dos sacerdotes, outros índios usam o tabaco “por su passatiempo (...) para emborracharse com el, y para ver aquellas fantasmas y cosas q se les representavan, de lo qual recebiã cōtento” (MONARDES, 1574:47v). Enfim, o uso corriqueiro do tabaco fora uma prática logo apropriada pelos europeus sob a justificativa de que se tratava de uma erva medicinal (NORTON, 2008).

¹³ Embora devamos fazer jus aos tratados capitaneados por Sahagún em meados do século XVI, quando o franciscano nem sempre oferece seus pareceres condenatórios sobre os usos de plantas alucinógenas na Nova Espanha, recuperando discursos indígenas com práticas de adivinhação, de possessão, de medicina, de festa etc. Adiante trataremos de uma dessas histórias trazidas pelos mexicas.

10

do ultramar sobre consultas pedidas por caciques a seus sacerdotes, quando estes usavam charutos de folhas do tabaco e tragavam em tal quantidade que caíam como mortos no chão. Durante o efeito de estupor, davam oráculos “*cõforme a las fantasmas è ilusiones*” que viam. Um indivíduo assim “*interpretaua [as visões] como le parecia, o como el Demonio le acõsejaua: dãdoles de contino las respuestas ambiguas*” (MONARDES, 1574:47v-48f). Ao efeito natural da turvação mental pela embriaguez, inclusive considerando o efeito da criatividade do adivinho, vem se somar a interferência do demônio confundindo a mente do ser humano.

Monardes em Sevilha representava verdadeira porta de entrada na Europa de assuntos americanos, de coisas e de experiências dos índios e dos colonos, bem como reelaborava esses assuntos com práticas inovadoras, ainda que nos trâmites da ortodoxia galênica e escolástica da península ibérica (PARDO TOMÁS, 2002). Esta espécie de escola também se erguia na América, quando encontramos um doutor espanhol formado na Real y Pontificia Universidad de México, tratar das maravilhas do Novo Mundo numa história natural bastante peculiar. O doutor Juan de Cárdenas fazia a voz dos interesses de colonos mais abastados em tratados de elogio da natureza americana e do corpo espanhol na América, em detrimento das características do índio e do vulgo.

Entre os segredos da natureza do Novo Mundo que pretendia descortinar, estava o tema das plantas de grande poder embriagante e visionário, tudo à luz da filosofia natural (CÁRDENAS, 1988:265-277, nas citações abaixo). Para tratar dos efeitos do peiote, do cogumelo ou do ololiuhqui, Cárdenas estabelece a fronteira entre as operações naturais e os efeitos, efetiva ou supostamente, estranhos às virtudes das medicinas. Recupera Galeno em *De simplicium medicamentorum facultatibus* para auscultar as propriedades das plantas nos corpos, como trazer calor ou frio no balanço dos humores, como purgar os excessos de humores, como na qualidade de despertar os sentidos. Inclusive, há reações no corpo que seriam ocultas, ou seja, indecifráveis, mas na ordem de uma propriedade natural. As plantas embriagantes têm esses poderes naturais, e nesse ponto, Cárdenas estabelece um recorte entre aquelas espécies usadas na bruxaria europeia e aquelas usadas na Nova Espanha. No primeiro caso teríamos o solano espanhol, entre outras plantas de “*extremo frías*”, que causariam sono profundo e se representam na mente “*cien mil species de cosas diferentes*”. Já as plantas das Índias (Ocidentais), como o peiote, e até mesmo o piciete (tabaco), seriam “*calidíssimas y*

11

fuertes”, o oposto das ervas da bruxaria. As plantas dos índios causariam vários efeitos naturais pelas “*sutilísimas, fuertes y calientes partes*”, como perturbar os “*espíritos*”, i.e. os vapores internos ao corpo, e também causariam “*sueño*”, um “*horrible y espantoso, como al fin causado de humos fuertes y penosos*”. Por fim, causariam perturbação na “*potencia imaginativa*”, o que se traduzia pela formação de imagens, de “*species en la phantasia*” tais como monstros e feras, e nada de “*cosas lindas, hermosas, vistosas y agradables*”.

Estes todos seriam efeitos naturais, e nesse sentido, Cárdenas contesta o povo que achava que as plantas tivessem poderes sobrenaturais. Adverte que o “*ignorante vulgo*” considerava factível que o mero consumo das plantas pudesse “*mudar la condición o hazer a un hombre dichoso o mal afortunado*”, ou que tais plantas pudessem prever o futuro. O futuro só a Deus pertence, como enfatiza Cárdenas. E enfim, o lado extraordinário das práticas com essas plantas era causado pela intervenção demoníaca. Cárdenas recorre a uma explicação à maneira do pacto tácito da tradição demonológica, concebendo que o espírito do mal se aproxima pelo chamamento do adivinho, enquanto que o diabo, de seu turno, incita estes “*indios e indias que llaman hechizeras*” à embriaguez, para ficarem “*fuera del juizio o medio atónito*”, e com isso, “*pueda perder el miedo a una cosa tan horrible y fea como deve ser el demonio*” num estado de fúria (como nos oráculos da Grécia antiga).

Mas apesar dessas críticas de uso das plantas por intermédio dos curandeiros indígenas que seriam endemoniados, Cárdenas não descarta a importância das mesmas plantas. Aliás, de “*ver por experiencia*”, reforça o autor, há uso correto dessas ervas “*muy medicinales*”. E se podem causar efeitos perturbadores na imaginação, não por isso deixariam de ter qualidades naturais de cura das enfermidades. Afinal, tais conhecimentos de medicina, mais toleráveis que as práticas mais divinatórias ou furiosas, também eram trazidos pela cultura indígena do centro do México, como se pode observar nas coletas de informação dos médicos índios em tratados do franciscano Sahagún ou do protomédico Hernández, na década de 1570.

Deixemos Cárdenas para seguir com o discurso extremamente condenatório dos costumes indígenas pelos chamados extirpadores da idolatria, não havia margem para o recorte de usos medicinais de plantas alucinógenas. Caso exemplar é com Hernando Ruiz de Alarcón que investigara a fundo sobrevivências pagãs e diabólicas em comunidades nativas do centro da Nova Espanha, no início do século XVII. Para o clérigo, as bebidas usadas para descobrir causas de enfermidade e por outras buscas, bebidas feitas com sementes de

12

ololiuhqui e com o cacto peiote, também significavam “*embriaguez o privacion de juicio*”. Havia uma “*supersticion*” do ololiuhqui e do peiote, ou seja, as plantas seriam consideradas divindades, ou eram divinizados os demônios dentro delas, como especula Ruiz de Alarcón.

No devaneio e perdição estavam envolvidos tanto curandeiros como clientes. Os médicos índios seriam qualificados como embusteiros, contudo, quando tais contavam “*dos mil patrañas*” depois da privação do juízo na embriaguez, o demônio “*suele reboluer algunas verdades, con que de todo punto los tiene engañados o embaucados*”. Então, se o bebedor é tomado pela “*demasiada fuerza de la semilla*” (do ololiuhqui) e lhe é “*trastornado el juicio*”, algo vem falar durante as visões e assim é “*hecha la sentencia a donde el demonio le ynclina*” (RUIZ DE ALARCÓN, 1987:142).

Outro extirpador da idolatria no centro do México, completando o relato das próprias investidas contra os adivinhos índios com paráfrases e cópias dos tratados de Ruiz de Alarcón, recoloca com mais clareza a dubiedade – natural e preternatural – nos usos do ololiuhqui. Chega a comentar que a “*bebida tan eficaz, que luego priva de el juicio*”, faz com que histórias anteriores dos clientes sejam remexidas na mente do adivinho. Contudo, ainda que “*algunas vezes es sola fantasia de lo platicado antes, las mas vezes es el Demonio el que les habla; y si en algunas materias miente, en otras con permission de Dios acierta para engañar mas à estos miserables*”. Afinal, o anjo caído não havia perdido a “*sciencia natural*”, com o que podia prever eclipses e tempestades entre outros acidentes (LA SERNA, 1987:310).

Este período dos extirpadores de idolatria (entre os séculos XVI e XVII na Nova Espanha) foi de grande intolerância pelas autoridades clericais perante a cultura indígena algo caquética e marginalizada após tantas epidemias, porém, ainda forte ao menos no emblema do curandeirismo. Enquanto que antes desse período também houve autores, como o padre Acosta, que já acentuavam o problema da embriaguez idolátrica com certa contundência. O famoso jesuíta comentara na *Historia natural y moral* de 1589 algo do ololiuhqui, que faz uma “*bebida para ver visiones, cuyo efecto es privar de juicio*”, chegando a considerar que um unguento dos sacerdotes mexicas fosse macaquice do demônio parodiando a antiga unção de sacerdotes hebreus. Pelo unguento tenebroso feito de ololiuhqui e animais peçonhentos, os índios “*volvían brujos, y veían y hablaban al demonio*” (ACOSTA, 1962:263).

O jesuíta talvez tenha sido o principal fomentador daquela impressão do grande domínio diabólico sobre a América antes da chegada providencial dos espanhóis com a

13

pregação cristã. Nesse sentido, a embriaguez tivera forte sentido preternatural e a bruxaria, mesmo sem o quesito do uso de plantas, teria status de realidade nessa história dos índios (CERVANTES, 1994).

Nesse ponto, vale trazer a história natural de Francisco Hernández, que havia feito uma expedição por várias partes da Nova Espanha na década de 1570, sob auspício (ainda que precário) do imperador Felipe II. O protomédico resgata plantas e usos indígenas pela grade de virtudes e práticas medicinais, o que em parte fora aproveitado pela escrita de Acosta. Mas este não lidou com as benesses do tabaco, e muito menos sobre as vantagens do ololihqui. Enquanto que Hernández, mesmo mencionando usos divinatórios, ainda destaca nessa e noutras plantas desajuizantes, as ingestões para o combate de enfermidades. Do ololihqui, comenta que:

Sólo se utiliza en medicina la semilla, que molida, tomada y untada en la cabeza y en la frente con leche y chilli, dicen que cura las enfermedades de los ojos; comida excita el apetito venéreo. Es dicha semilla de sabor acre y, como la planta misma, muy caliente. Los sacerdotes indios, cuando querían simular que conversaban con los dioses y recibían respuestas de ellos, comían esta planta para delirar y ver mil fantasmas y figuras de demonios; propiedad en que puede decirse que es semejante al solanum manicum de Dioscórides. Nace en lugares campestres de regiones cálidas. (HERNÁNDEZ, 1959:73)

Além da atenção medicinal, Hernández esclarece o uso na adivinhação, contudo, não extrapola na ideia de poderes preternaturais. Pelo contrário, aponta para a simulação de uma conversa com os deuses pelos sacerdotes. Não só com o ololihqui é assim, pois outras plantas embriagantes são citadas sem que Hernández ajuizasse a presença diabólica, apesar de apontar para a existência de crenças e práticas de adivinhação entre os índios.

Essas diferenças de especulação dos efeitos das plantas, se em parte explicáveis por contextos gerais e pela particular inserção dos autores, pela retórica ou interesses políticos, pode demonstrar também uma tensão no pensamento cristão latino, ao tratar os âmbitos de uma idolatria dos povos não cristãos:

(...) entre o estoico (ou platônico-estoico) racionalismo deístico, e o fidelismo agostiniano (...). Isto é, a ênfase na irracionalidade da idolatria ou de suas causas políticas por um número de escritores pode ser vista como a transferência dos princípios básicos do ataque filosófico contra a superstição, em contraste à ênfase mais agostiniana (e bíblica) no pecado e no papel ativo do diabo como inspiração

para a idolatria. (RUBIÉS, 2006:573).

Por exemplo, a ênfase na irracionalidade das visões por Hernández, estaria contraposta ao sentido diabolizante oferecido às visões por Acosta. Mas vimos vários discursos com peculiaridades que talvez manifestem essa dupla ou mesclada herança católica para avaliar a natureza dos usos de plantas que fazem ver visões.

Há indícios para considerar, nesse assunto das plantas que fazem ver visões, não somente um jogo interno ao mundo das ideias escolásticas e da filosofia natural e moral renascentista. As ideias não estavam desencarnadas daquela realidade de práticas e saberes locais e regionais. Assim como as histórias de bruxaria europeia na demonologia, como refletem inúmeros autores, tinham relação com substratos camponeses, ou com magias e curanderismo popular, e assim como o galenismo também influenciava e era influenciado pela cultura médica dos estratos sociais mais baixos, então, da mesma forma, as histórias de idolatria ou de usos e costumes dos índios da América lidavam com crenças e práticas concretas. Se vários discursos realçam a manifestação de visões pelo discernimento dos espíritos malignos na embriaguez, existe aí uma brecha de leitura sobre saberes extraordinários que já não parece mais existir na ciência contemporânea.¹⁴

Voltemos então àqueles tempos e tomemos um exemplo da menção ao *ololihqui* na obra de Hernández, mas num compêndio organizado na Itália por Recchi e outros eruditos no início do século XVII. A passagem contempla um nome dado pelos índios que se relaciona com um efeito extraordinário da planta, denunciando certa apropriação de saberes indígenas no discurso demonológico. A planta era conhecida como *coaxihuitl* (erva-serpente):

na associação da serpente com prudência e sabedoria [prudentiam et sapientiam], que por sua vez iluminava outro nome em uso: 'planta do sábio'. Esta sabedoria não era deste mundo, desde que a planta era usada quando os índios queriam comunicar-se com entes superiores [volebant versari cum superir]. O conteúdo dessa comunicação consistia em aparições [phantasmata] e faces de demônios [demonum observantium effigies].” (PARDO, 1999:170-1)¹⁵

¹⁴ Clark (2006) considera que a filosofia natural renascentista possa demonstrar mais abertura para questões insolúveis pelos trâmites racionalistas da ciência atual, como na questão das premonições.

¹⁵ De acordo com Escotado, mesmo para a ortodoxia católica da Baixa Idade Média, não estava “totalmente claro” se as chamadas “ervas malélicas” teriam “algo de efetividade sobrenatural – um autêntico demônio dentro – ou se tão somente são empregadas por adoradores de demônios” (ESCOHOTADO, 1996:285). Não parece haver muita diferença entre a concepção erudita do demônio interferindo pelo canal da embriaguez, e a concepção popular animista do poder das plantas. Na Renascença era tênue a “fronteira entre as teorias intelectuais e uma concepção comum mais francamente ‘animista’” (SALLMANN *et al.*, 1992:96).

Também ilustrativo da circulação de saberes do extraordinário é a forma como o missionário Sahagún incorpora a ideia indígena de ter visões com plantas que, segundo o frade, sem dúvida que tiravam do juízo da razão. Entretanto, ao contemplar a tradução ao espanhol de um discurso indígena no tratado conhecido como Códice Florentino, Sahagún não traz a comum frase usada pelos filósofos espanhóis: “ver visões” pela embriaguez. Ao recuperar o conto de uma complexa sessão noturna de bailes e banquetes com o enredo divinatório pelo uso de cogumelos alucinantes, o franciscano esforça-se pela semântica própria da construção náhuatl “*conmottilia*”, que aparece na tradução como “ver em visões”. E enquanto temos o discurso daquele médico formado na universidade mexicana de meados do século XVI considerando as visões todas como pesadelos (entre tantos outros que assim viam essas visões dos índios), os informantes nativos de Sahagún descrevem as sensações na embriaguez tanto boas como ruins (SAHAGÚN 1988:560-2; 1959:39).¹⁶

Neste relato do uso de cogumelos entre mercadores mexicas, as previsões de futuro e do distante foram sendo trazidas para avaliação dentro de um coletivo em que a figura do maligno bruxo ou feiticeiro não tem guarida, e assim, o relato vem desmerecer todo o discurso ortodoxo da demonologia. Pois que a filosofia natural enquanto produção, ela teve de lidar com saberes de uso das plantas que propiciavam visões e deturpavam suas razões.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ACOSTA, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Medicina y magia; el proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Universidad Veracruzana; Instituto Nacional Indigenista; Gobierno del Estado de Veracruz; Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BLEICHMAR, Daniela *et. al.* *Science in the Spanish and Portuguese empires, 1500-1800*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- BURGER, Richard L. *Chavin and the origins of Andean civilization*. London: Thames & Hudson, 1995.
- CÁRDENAS, Juan de. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Madri: Alianza Editorial, 1988.
- CERVANTES, Fernando. *The devil in the New World; the impact of diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press, 1994.
- CLARK, Stuart. *Pensando com demônios; a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas (vol. 1)*. Madri: Alianza Editorial, 1996.
- GRINSPOON, Lester & BAKALAR, James B. *Psychodelic drugs reconsidered*. New York: Lindesmith Center, 1997.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

¹⁶ Como acentua Gruzinski (in Sallmann *et al.*: 1992:49) “os delírios provocados pela droga não seriam todos uma fonte de visões horripilantes (temamauhti em náhuatl) como geralmente sustentam os missionários irritados por esse tipo de experiência: os informantes indígenas do franciscano Bernardino de Sahagún asseguram que os cogumelos e o peiote provocariam também estados hilariantes (teuetzquiti).

- _____. *La guerre des images; de Christophe Colomb à 'Blade Runner' (1492-2019)*. Paris: Fayard, 1990.
- _____. *Man-Gods in the Mexican highlands; Indian power and colonial society, 1520-1800*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- GUSDORF, Georges. *Les ciénces humaines et la pensée occidentale; I- De l'histoire des sciences a l'histoire de la pensée*. Paris: Payot, 1966.
- HERNÁNDEZ, Francisco. *Obras completas tomo III. Historia natural de Nueva España volumen II*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
- LA BARRE, Weston. "Hallucinogens and the shamanic origins of religion" In: FURST, Peter (ed.) *Flesh of the gods*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1990, p. 261-278.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Apologética historia sumaria (tomos I, II e III)*. Madrí: Alianza Editorial, 1992.
- LA SERNA, Jacinto de. "Manual de ministros de indios" In: PONCE, Pedro *et al. El alma encantada*. México: Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 263-480.
- LENOBLE, Robert. *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris: Éditions Albin Michel, 1969.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología; las concepciones de los antiguos nahuas (tomo I)*. México: Universidad Autónoma de México, 1996.
- MACCORMACK, Sabine. *Religion in the Andes; vision and imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- MONARDES, Nicolas. *Primera y segvnda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales...* Sevilha: Casa de Alonso Escrivano, 1574.
- NORTON, Marcy. *Sacred gifts, profane pleasures; a history of tobacco and chocolate in the Atlantic world*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- PARDO, Osvaldo F. "Contesting the power to heal: angels, demons and plants in Colonial Mexico" In: GRIFFITHS, Nicholas & CERVANTES, Fernando. *Spiritual encounters; interactions between Christianity and Native regilions in Colonial America*. Birmingham: University of Birmingham Press, 1999, p. 163-184.
- PARDO TOMÁS, José. *El tesoro natural de América; colonialismo y ciencia en el siglo XVI*. Madrí: Nivola, 2002.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *El chamán y el jaguar; estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI, 1978.
- RUBIÉS, Joan-Pau. "Theology, ethnography, and the historicization of idolatry" In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, n. 4, oct 2006, p. 571-596.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España (1629)" In: PONCE, Pedro *et al. El alma encantada*. México: Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 125-223.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Madrí: Alianza Editorial, 1988.
- _____. *Florentine Codex; General History of the things of New Spain. Book 9*. Translated from the Aztec into English by Arthur J. O. Anderson & Charles E. Dibble. Santa Fé: The School of American Research; The University of Utah, 1959.
- SALLMANN, Jean-Michel (dir.). *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- SAUNDERS, Nicholas J. (ed.). *Icons of power; feline symbolism in the Americas*. London: Routledge, 1998.
- VARELLA, Alexandre C. *A embriaguez na conquista da América; medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2013.
- WILBERT, Johannes. *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven: Yale University Press, 1987.