

*Sobre a resistência alucinógena dos índios  
através do relato dos “extirpadores da idolatria”  
(Nova Espanha - início do séc. XVII)*

Alexandre C. Varella

Mestre em História Social e inscrito para ingresso no doutorado no segundo semestre de 2008, pelo programa de pós-graduação em História Social – FFLCH, na Universidade de São Paulo.

Apresento a proposta de explorar os sentidos contraditórios e polissêmicos de uma “resistência” das crenças e costumes indígenas através do uso de alucinógenos, especificamente, do consumo das bebidas do cacto peiote (*Lophophora williamsi*) e das sementes do *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*), assuntos que tomam várias linhas e inclusive capítulos do *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas* (1629) do cura “extirpador da idolatria” Hernando Ruiz de Alarcón, bem como do *Manual de ministros de índios* (1653) de outro pároco da Nova Espanha, Jacinto de la Serna, o qual recupera muitos relatos do anterior, mas também explora outras histórias da campanha contra muitos aspectos da cultura indígena e reforça a retórica que justifica tal declarada política de repressão.<sup>1</sup>

Advirta-se que os “extirpadores” não estão preocupados com outra coisa qualquer que escape da identificação estrita dos chamados “maus costumes” e “idolatria”. As representações nesses tratados exploram as práticas indígenas como diabólicas e irracionais. O efeito dos alucinógenos é interpretado como embriaguez que faz “ver visões” e traz a “perda do juízo”. As visões são “naturais” mas podem ser influenciadas pelo demônio. Segundo estes clérigos, os indígenas adoram os alucinógenos como “deidades”. Assim, portanto, estas plantas se tornam corriqueiros objetos de uma “extirpação da idolatria”.

Os curas Ruiz de Alarcón e La Serna intensificam a perspectiva demonológica já poderosa nos tratados em geral do século XVI. Mas a radical intolerância para com os costumes

---

<sup>1</sup> 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 alii. *El alma encantada*. Presentación de Fernando Benítez. México: Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 125-223; LA SERNA, Jacinto de. “Manual de ministros de indios” (1656). In: *op. cit.*, pp. 263-480. Advirta-se que os comentários a seguir que aludam diretamente a estas fontes históricas, mas que não trazem citações, baseiam-se em avaliações e apontamentos com referências concretas de extratos dessas obras, tal como se apresentam na minha dissertação de mestrado: *Substâncias da idolatria; as medicinas que embriagam os índios do México e Peru em histórias dos sécs. XVI e XVII*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, ao longo do terceiro capítulo intitulado “Extirpação de medicinas da idolatria”.

indígenas não deve ser, por sua vez, transportada para uma história da cultura onde o único vetor seja a exclusão e a interdição, pois, como adverte Cervantes, há “espaço para interação e assimilação cultural” no cotidiano do vice-reino da Nova Espanha.<sup>2</sup> A retórica de combate à idolatria dos índios, além da queixa e pavor das mesclas com o cristianismo, tem o propósito de reforçar o projeto de vigilância em torno da população local. O clero secular abre sua rede institucional ocupando o espaço dos antigos missionários mendicantes, e os tratados dos “extirpadores” apresentam argumentos e propostas para a rigidez punitiva perante as faltas dos índios.<sup>3</sup>

Os párocos relatam algumas “confissões” dos “idólatras” nos ares do inquisidor de heresias, procuram suspeitos de “feitiçarias” e outras “superstições” nos recônditos de modestos povoados de camponeses indígenas, parteiras e curandeiros, pescadores e lenhadores. Os lugarejos eram chamados de *congregaciones*, novos núcleos populacionais dos sobreviventes da catastrófica mortandade que chega ao ápice nas primeiras décadas do século XVII na Nova Espanha. O campo de atuação das investidas dos curas mexicanos é a região dos atuais estados de Morelos e norte de Guerrero, ao sul do altiplano central mexicano, que é onde se encontra a cidade do México.

Ao avaliar o texto dos “extirpadores” como produto de investigações e depoimentos, devemos estar atentos para os limites dos discursos, pois embora apresentem certa densidade para a análise histórico-antropológica, demonstram proposições, intenções e evasivas tanto por parte dos poderes eclesiásticos como por parte das declarações dos indígenas. Quanto às anotações de fraseados em *náhuatl* relativos a pronunciamentos de “conjuros” e “encantações” de curandeiros e camponeses, discursos resgatados por Ruiz de Alarcón como flagrantes exemplos de “superstição” e “feitiçaria”, talvez seja factível afirmar que não há material mais rico e original para as investigações de representações sobre práticas no mundo nua pós-conquista que chamaríamos de “mágico-religiosas”. Este material é fruto de uma coleção alcançada pelos assistentes indígenas da Igreja e outros denunciadores que colaboravam com o pároco Ruiz de Alarcón, judicioso visitador eclesiástico e líder espiritual da jurisdição de Atenango desde os primeiros anos do século XVII. Um dos conjuros copiados do *náhuatl* e traduzido no tratado foi de um papel encontrado na beira de um rio, deixado inadvertidamente pelos “índios idólatras” – indício de que havia o recurso do alfabeto para a memorização dos

---

<sup>2</sup> CERVANTES, Fernando. *The devil in the new world; the impact of diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press, 1994, p. 34-6. São minhas todas as traduções de citações em língua estrangeira.

<sup>3</sup> Cf. BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *De la idolatria; una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 138 e ss.; ANDREWS, J. Richard & HASSIG, Ross. “Editors introduction: the historical context” In: RUIZ de ALARCÓN, Hernando. *Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629*. Norman: University of Oklahoma Press, 1984., pp. 3-36 (p. 3-7).

encantamentos. Para além da tradição oral, os índios também se apropriaram do recurso da escrita europeia para seguir seus objetivos.<sup>4</sup>

Pelo argumento de Bernard & Gruzinski, os relatos trazidos ou produzidos pelos “extirpadores” perdem na ambição de constituir um quadro sintético ou enciclopédico, porém, ganham na perspectiva de descobrir o detalhe mais escondido dos costumes, um olhar minucioso que desvela conteúdos bastante ricos para os investigadores atuais.<sup>5</sup> Por outro lado, como acentuam Andrews & Hassig, deve-se ponderar que Ruiz de Alarcón não apresenta uma etnografia abrangente ou um tratamento exaustivo da vida nativa, produzindo interpretações e atenções bem limitadas que comprometem nossa análise sobre as crenças e costumes locais.<sup>6</sup> Ambas considerações, que a princípio parecem divergentes, podem complementar-se para obtermos o potencial dos textos dos “extirpadores”: são surpreendentemente detalhados e esclarecedores, ao mesmo tempo em que são menos abrangentes e mais estereotipados relativamente a outras importantes produções, como as alcançadas pelos frades Bernardino de Sahagún e Diego Durán no século XVI. No que tange ao assunto dos alucinógenos, é bastante válido tal parecer: enquanto os frades mendicantes compõem um quadro da diversidade social dos usos dessas plantas e preparados, serão os curas do século XVII aqueles que irão trabalhar a fundo o assunto das práticas divinatórias pelos curandeiros e seus clientes.

Segundo Ruiz de Alarcón e La Serna, dos principais erros de costume dos índios estará a adivinhação, que será vista como irmã siamesa da idolatria, um recurso ilícito para resolver as mazelas e as angústias, recurso que leva à perdição da alma. Entre os mecanismos divinatórios estará a embriaguez pela bebida do *ololiuhqui* ou do peiote, servindo para intuir eventos, encontrar perdidos ou descobrir causadores de enfermidades e outros males, sendo tais causas vistas na ordem dos “feitiços” de malfeitores e “injúrias” de entidades anímicas.<sup>7</sup>

Ruiz de Alarcón traz o raciocínio de que a crença nos feitiços vem da ignorância das causas e tratamentos para as enfermidades, e por isso, usam o *ololiuhqui* como última esperança, como veículo de divinação para descobrir a causa do mal. Mas a toma do *ololiuhqui* iria incentivar o mar das suspeitas sobre os deflagradores das enfermidades. Além de não curar, a

---

<sup>4</sup> COE, Michael D. “Introduction” In: RUIZ de ALARCÓN, Hernando. *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico; The treatise on superstitions by...* Albany: State University of New York; Institute for Mesoamerican Studies, 1982, pp. 01-56 (p. 39-40).

<sup>5</sup> BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 133.

<sup>6</sup> ANDREWS & HASSIG, *op. cit.*, 1984, p. 8 e 24.

<sup>7</sup> A etiologia indígena do pecado – pois a ofensa ou injúria se dá em função de algum desregramento ou falta pessoal ou grupal – se dá paralelamente à etiologia do feitiço, e esta tem paralelos com concepções europeias e africanas de malefícios. Cf. 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.

bebida criaria tensão social. Mais desavenças nas comunidades indígenas, tal como seriam fomentadas por outra embriaguez, aquela gerada pelo pulque, fermentado alcoólico.

No discurso dos clérigos, como já apontado, os preparados que hoje são chamados de alucinógenos, trariam a “perda do juízo”, quando as “visões” acontecem como efeitos “naturais”, porém, deveras como substratos para a interferência do demônio no mecanismo cerebral da “fantasia”, que formaria as imagens mentais então deturpadas pela força do mal, no objetivo de confundir e induzir os juízos errôneos. Na opinião dos tratadistas, essas práticas divinatórias até podem ter eficácia, porque o demônio não só engana por falsos prognósticos, como também, por superior ciência da natureza que não podem ter os homens, acerta algo sobre o futuro ou sobre o oculto. Entretanto, na mesma opinião dos “extirpadores”, esta sabedoria servirá somente para arruinar as pessoas. O paradigma demonológico rege a leitura sobre as substâncias das visões e outras percepções.<sup>8</sup>

Darão os “extirpadores”, nesse ínterim, bastante atenção a personagens considerados pactuantes do demônio: os curandeiros. Os párocos enfatizam que as práticas de adivinhação, se todas elas representam “pactos tácitos”, algumas vezes podem ser “pactos explícitos”, estes últimos tal como teriam sido conduzidos pelas malignas bruxas europeias. Esta tipologia de manual europeu – divulgado especialmente pelo *Malleus maleficarum*, produzido por dominicanos alemães no final do século XV –, ela pode, entretanto, jogar alguma luz nas crenças e atitudes indígenas no uso das bebidas alucinógenas: de um lado, os “pactos tácitos”, que, segundo os autores do *Malleus*, são operações ilícitas, mas que, no entanto, procuram resolver os males, podem relacionar-se a intenções de cura, e de outro lado, os “pactos explícitos”, relacionar-se às práticas de malefício.<sup>9</sup> Pelo que sugerem os relatos, tais posicionamentos (entre o bem e o mal) poderiam ser imputados para todos os curandeiros, dependendo das confianças ou desconfianças dos clientes, numa atmosfera do medo pelos feitiços, que seriam operados ou desarmados pelas sessões de consulta oracular através da

---

<sup>8</sup> Sobre a crença moderna do papel do demônio nas operações de cognição do cérebro, cf., por exemplo, MacCORMACK, Sabine. *Religion in the Andes; vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991, e CLARK, Stuart. *Pensando com demônios; a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006. O paradigma demonológico na leitura do uso de alucinógenos é exaustivamente trabalhado pelo influente cronista religioso Las Casas (LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Apologetica historia sumaria*. Edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel J. Abril Stoffels (tomos I, II e III). Madrid: Alianza Editorial, 1992) e pelo protomédico Cárdenas na Nova Espanha, que estudara medicina na Universidade do México no final do século XVI (CÁRDENAS, Juan de. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Introducción y notas de Angeles Durán. Madrid: Alianza Editorial, 1988).

<sup>9</sup> KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras; Malleus maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 183-4, propõe que “todas” as artes divinatórias devam ser notadas como práticas diabólicas, porém, umas têm boas intenções, e outras, más, para prejudicar os homens.

embriaguez alucinogênica. Mas claro está para os “extirpadores” que todos os chamados “médicos feiticeiros” ou “embusteiros” estão do lado do mal, e em qualquer situação.

Segundo La Serna, que recupera e expande fatos e argumentos trazidos pelo tratado de Ruiz de Alarcón, a intenção diabólica dos “ministros da idolatria”, dos velhos “dogmatistas”, era motivo de grande preocupação. Segundo expressão desse mesmo “extirpador”, estes “idólatras ativos” teriam emigrado da antiga capital dos mexicas (México-Tenochtitlan) como sacerdotes camuflados em comerciantes, espalhando-se pelos vilarejos mais recônditos no objetivo de granjear os camponeses, os “idólatras passivos”, guiando-os no trilho do descaminho, reavivando as crenças e ritos que haviam praticamente desaparecido, mas tal como ervas ruins soterradas, apenas esperavam regadio para aflorar com mais força ainda. Devemos descartar, é claro, o enredo conspiratório elaborado por La Serna, porém, suas considerações podem indicar, por outro lado, factíveis mecanismos de transmissão das tradições, e enfim, um campo de resiliência dos saberes indígenas – como de usos dos alucinógenos.

É importante notar que se existe a crença indígena de que o *ololiuhqui* e outras plantas embriagantes desvendam o causador da mazela, ele mesmo poderia ser responsável por trazer alguma. Isto podia ocorrer no caso do *ololiuhqui* estar por algum motivo ofendido. Ressaltemos que o *ololiuhqui* seria considerado “divino” ou tido como “deus”, afirmam peremptoriamente os “extirpadores”. Como havia apontado acima, além do feitiço, uma causa de enfermidade ou desgraça poderia ser o “*enojo*” de poderosas entidades como os “santos” e outras entidades, entre as quais estará o *ololiuhqui*. Assim, por exemplo, por falta de cuidados de limpeza na guarda dessas sementes, sua entidade poderia ficar ofendida e provocar algum mal.

Exploremos um pouco mais o assunto da “deidade” de substâncias que provocam a “perda do juízo”. Lembremos que Ruiz de Alarcón expõe uma lista de “*huacas*” (um termo andino para coisas ou locais que seriam adorados pelos índios), as *huacas* da Nova Espanha – ou seja, uma idolatria que seria semelhante ao que ocorria no Peru. Enfim, das coisas ou locais adorados pelos índios mexicanos, em destaque estará o *ololiuhqui*, e o efeito da embriaguez da semente, segundo o pároco, os índios atribuem à divindade que existe nela. A “superstição” do *ololiuhqui* é manifesta num “culto” às sementes tal como se fossem “ídolos”. As precauções nessa “reverência” indicariam a resistência em entregar as sementes para o “extirpador”. Ruiz de Alarcón providenciara verdadeiro auto-de-fé, fogueira em praça pública para destruir os ídolos-sementes. O cura de Atenango ainda confere que mandava desbastar as matas onde crescia a planta alucinógena.

Quanto ao parecer eclesiástico dessa “deidade” que os índios depositavam nas plantas como o peiote, o tabaco e o *ololiuhqui*, há uma tensão básica no discurso, entre considerar que os nativos adoram as plantas em si, ou o demônio que nelas se aloja e aparece nas visões. Tal

tensão, nessa representação, informa, de um lado, a reticência ao vitalismo da natureza, e de outro, o temor perante o que manifestaria o espírito demoníaco. Finalmente, as representações dos tratados do século XVII sobre essa “deidade” embriagante, de certa forma, fazem a herança das atuais interpretações sobre o consumo indígena das substâncias alucinógenas: entre a força indefinível e imanente à planta e o canal para a possessão e/ou viagem ao lugar das entidades.

La Serna também traduz a prática de consumo de outro alucinógeno (de cogumelos da mata) como “comunhão”, fazendo um paralelo, mas em tom depreciativo, com o sacramento da transubstanciação pelo pão e vinho: o consumo de cogumelos já havia sido considerado imitação diabólica do ritual católico de consumo da substância de Cristo, isto pelo discurso do frade Motolinia em meados do século XVI.<sup>10</sup> Se acaso deixarmos de lado a visão estereotipada e negativa do “extirpador”, pode-se obter, ao menos sugestivamente, uma aproximação simbólica entre as “comunhões” idolátrica e católica, uma aproximação que seria buscada no meio popular e cotidiano de interação entre os códigos de culturas distintas, dentro de práticas sociais alheias às elucubrações ou políticas demonológicas eruditas que faziam questão de afirmar a distância qualitativa entre a prática correta da representação religiosa do ritual de comunhão divina, e a incorreta dos índios e de outros no cotidiano vice-real, de cunho menos simbólico e mais experimental de elevação ou embriaguez “divina”.<sup>11</sup>

Vejamos, finalmente, em que medida o uso dos alucinógenos representa antigas tradições e novos processos sócio-culturais, naqueles idos de interação entre povos indígenas e estrangeiros. É corrente afirmar que o consumo dessas substâncias pelas culturas ameríndias teria enorme difusão nos tempos pré-hispânicos, e um autor até chegou a propor a tese de um “complexo narcótico das Américas”, pois o continente havia se tornado um laboratório peculiar para a tradição xamânica siberiana através das antigas migrações que colonizaram o território.<sup>12</sup> Independente desta tese, o fato é que a Mesoamérica, entre outras regiões, utilizam-se de várias espécies de vegetais alucinógenos. O uso dessas plantas nos tempos coloniais e na região dos “extirpadores” representaria, portanto, uma longa tradição aborígine. Poderia estar relacionado aos mecanismos ancestrais de iniciação dos curandeiros. Entretanto, pela hipótese de Gruzinski,

---

<sup>10</sup> MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente o. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición con inserción de las porciones de la Historia de los indios de la Nueva España que completan el texto de los Memoriales / Edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 32.

<sup>11</sup> Sobre a tese de uma política da repressão oficial cristã aos sentidos fenomênicos de relação com o divino, cf. ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas* (vol. 1). Madrid: Alianza Editorial, 1996.

<sup>12</sup> Cf. LA BARRE, Weston. “Anthropological perspectives on hallucination and hallucinogens” In: SIEGEL, R. K. & WEST, L. J. *Hallucinations; behavior, experience, and theory*. New York: John Wiley & Sons, 1975, pp. 09-52.

ao tratar do que chama “idolatria colonial”,<sup>13</sup> o consumo dos alucinógenos apresentaria novas características. Este autor acentua o aspecto de banalização do uso das plantas visionárias dentro da esfera do curandeirismo indígena, o qual inclusive encontrará clientes entre espanhóis, negros e mestiços. Aprofundemos esta assertiva para aprimorar o assunto de uma “resistência alucinógena” nas manifestações da cultura indígena dos altiplanos mexicanos.

Segundo Gruzinski, “apesar da clandestinidade imposta, o consumo (...) segue sendo a princípios do século XVII um fenômeno sumamente corrente. A resistência do complexo (...) é também da idolatria, revela os limites da cristianização. Aquele consumo sempre está rodeado de regras precisas e de certas precauções. (...) Porém, pode chegar a suceder que o índio consiga por si mesmo o alucinógeno em algum mercado e realize só a operação”. Gruzinski avalia que “a influência dos alucinógenos minguou de maneira singular desde que cessaram os ritos, os banquetes onde se consumiam, e a prática já não está submetida à direção de um clero ou de alguma autoridade qualquer. Em troca, a dominação colonial favorece sem discussão um consumo ‘selvagem’”. Como afirma este autor, “mais que o milagre local ou o êxtase do xamã, o peiote, um pouco de *ololiuhqui*, um punhado de cogumelos permite unir-se aos santos, à Virgem, obter deles o que se deseja sem ter que passar pela Igreja ou pelos sacerdotes espanhóis”.<sup>14</sup>

Antes de continuar nesta senda, tenhamos em mente que a cultura em torno do *ololiuhqui* e do peiote na região dos “extirpadores” não pode ser vista exclusivamente como uma vulgarização de práticas que antes da conquista teriam sempre sido conduzidas dentro de um universo extremamente coeso e restrito. É possível entrever um duplo aspecto, de persistência da tradição e de novos rumos do uso de alucinógenos. Primeiramente, devemos estar atentos para a possibilidade de que nos tempos pré-hispânicos os alucinógenos poderiam ter sido usados também com fins, digamos, “recreativos”, como ressalta Navarrete Linares a partir da leitura da obra do frade Sahagún. Observando o material produzido pelo franciscano, é possível notar certa libertinagem no consumo de psicoativos nos tempos antigos.<sup>15</sup> Pode ter havido usos vulgares

<sup>13</sup> Gruzinski justifica a expressão “idolatria colonial” advertindo-nos que não trata de abraçar o discurso das crônicas ao denominar este objeto, ainda que considere sugestiva a posição de “extirpadores da idolatria” que “ouberam 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”. Segundo o autor, a expressão “idolatria colonial” é justamente para criar um choque e “evitar os termos vagos, ao parecer neutros e de chave-mestra, de culto e de crença e, mais ainda, os velhos debates sobre magia, feitiçaria e religião com os que se teria o perigo de obscurecer mais uma matéria já complexa” (GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español* (siglos XVI-XVIII). México: Fondo de Cultura Económica, 1991, 153). Este princípio é importante para que possamos escapar das armadilhas de expressões como o binômio “mágico-religioso”, que apesar de utilizarmos aqui neste texto, temos consciência de que informam muito pouco, e que colam como emblemas indiscutíveis e estanques de totalidades culturais e de práticas sociais.

<sup>14</sup> GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 217-8 e 221.

<sup>15</sup> NAVARRRETE LINARES, Federico. “Vida cotidiana y moral indígena en la *Historia general de las cosas de Nueva España*”. In: *Arqueología Mexicana*, vol. 6, n. 36, mar-abr de 1999, pp. 32-37, p. 35).

pré-hispânicos assim como um consumo mais desregrado após a conquista, as duas coisas não se excluem.

Se o uso dos alucinógenos nos tempos coloniais indica a persistência de antigos e variados costumes, parece que de fato tenha ocorrido uma extrapolação desse consumo na era colonial, e em duas direções. Gruzinski desenvolve a idéia de que o consumo dos alucinógenos, devido ao efeito visionário, viria como maneira sub-reptícia das mais eficazes para salvaguardar mentalmente a idolatria. Este consumo serviria para manter viva a memória de algumas características e funções de numes como Tezcatlipoca ou Oxomoco. O uso dos alucinógenos como espaço de resistência da idolatria, pois poderia manifestar-se como saída emergencial diante da eliminação física dos objetos de culto pré-hispânicos nas campanhas de “extirpação” dos missionários católicos. Assim, as práticas com alucinógenos teriam recobrado interesse e, inclusive, se intensificado. Uma reação à idoloclastia dos missionários. Afinal, a vulgarização do uso dos alucinógenos poderia representar um caro refúgio de importantes aspectos da cultura indígena.<sup>16</sup>

Se pudermos pensar numa resistência da “idolatria” indígena através dos alucinógenos, talvez possamos considerar também a idéia de uma irresistível ampliação social dos códigos e práticas culturais locais por meio das “visões”. Gruzinski também aponta para o paradoxo de uma aculturação antitética, quando as “imagens alucinadas pelos índios invadem o imaginário” dos demais grupos sociais, que irão “ver o que os índios vêem”.<sup>17</sup> Que seja assim, mas o que preocupava os “extirpadores” era o fato de que as imagens veneradas pelos católicos também entravam no universo onírico das iniciações dos curandeiros. Seriam as detestáveis “mesclas”. E se uma índia via um santo pela embriaguez, Ruiz de Alarcón interpreta tal visão como disfarce do demônio. Imagens que se apresentariam para os índios como de um “velho”, de um “jovem”, de um “forasteiro” ou de um “anjo”, enfim, tais “demônios” poderiam ser expressões e fórmulas tanto autóctones como católicas de entidades que teriam função central nos mecanismos de iniciação que costumamos chamar de xamânicas. Lockhart é enfático ao afirmar que as representações cristãs das visões não alterariam de maneira essencial os códigos culturais das práticas indígenas, e enfim, as crenças e os procedimentos de cura emprestam as visões católicas para reforçar os sentidos tradicionais de cura. Ao revisar brevemente o tratado de Ruiz de Alarcón, pondera Lockhart que as práticas “xamanísticas” expostas pelo *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas*, se elas compõem-se através de visões de entidades

---

<sup>16</sup> Além da obra de Gruzinski já citada (1991), cf., do mesmo autor, *La guerre des images; de Christophe Colomb à 'Blade Runner'* (1492-2019). Paris: Fayard, 1990.

<sup>17</sup> GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 218.

“cristãs na coloração”, tais numes católicos vão “sendo chamados para legitimar ritos pré-conquista”.<sup>18</sup>

Gruzinski também explora a questão da persistência de práticas tradicionais com novas aparências (isto é, católicas), mas, por outro lado, procura vislumbrar um vetor de “ocidentalização” no qual ocorre não somente a cristianização do conteúdo das visões (ou seja, contato imaginário com anjos e santos e não com as entidades indígenas), mas também das práticas rituais (pregações, referências à eucaristia, uso de água benta e o culto aos santos).<sup>19</sup>

Retomemos, nesse momento, a questão da dimensão social do uso dos alucinógenos nesse contexto pós-conquista. Já apontamos que para Gruzinski teria ocorrido uma vulgarização do uso de tais substâncias na época colonial, e num sentido, isto representaria um empobrecimento da cultura de formação dos especialistas em cura por meios mágico-religiosos, quando “a alucinação provocada [pelos alucinógenos]”, contrariamente à esfera reduzida “das visões iniciáticas”, pôde ter alcançado grande amplitude no meio indígena.<sup>20</sup> Esta consideração reforça a idéia de que se pode manifestar uma “via fácil” para chegar ao êxtase através dos psicoativos, algo que se distancia do caminho mais trabalhoso, porém muito mais profundo de experiência do curandeiro, como realça Mircea Eliade, que não reconhece nos “narcóticos” uma das autênticas “técnicas arcaicas do êxtase”, considerando as intoxicações como “inovações recentes” e até mesmo “um substituto vulgar do transe ‘puro’”, inclusive taxando a “embriaguez narcótica” como “decadente”.<sup>21</sup>

Relatos dos “extirpadores” que, para nossas vistas atuais, refletiriam práticas de “iniciação xamânica”, às vezes expõe a presença de alucinógenos e outras vezes não. Em todo caso, aparecem como processos de um mesmo campo cultural, dificultando o raciocínio de que haja diferença entre recurso vulgar e processo iniciático supostamente mais natural e complexo porque prescindem do uso de psicoativos, uma distinção criticável até mesmo pelo argumento de que possa ser considerado fácil ou pobre a experiência alucinógena, como destacam Grinspoon & Bakalar.<sup>22</sup>

Numa passagem do relato de Ruiz de Alarcón pode-se pensar na idéia de uma “via fácil” de se chegar ao êxtase através do uso do alucinógeno: “esta Mariana declarou que o que ela sabia e usava de seus sortilégios e embustes, o havia aprendido de outra índia (...) sua irmã, e

<sup>18</sup> Lockhart, James. *The Nahuas after the conquest; a social and cultural history of the Indians of Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 259.

<sup>19</sup> GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 217-8.

<sup>21</sup> ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1976, p. 313.

<sup>22</sup> Cf. GRINSPOON, Lester & BAKALAR, James B. *Psychedelic Drugs Reconsidered*. New York: Lindesmith Center, 1997.

que [esta] (...) não o havia aprendido de pessoa alguma, senão que a havia sido revelado, porque consultando a dita irmã ao *ololiuhqui* sobre a cura de uma velha chaga, tendo-se embriagado com a força da bebida chamou ao enfermo, e sobre umas brasas lhe soprou a chaga, com que logo sanou a chaga, e após o sopro imediatamente se lhe apareceu um mancebo que julgou ser anjo”.<sup>23</sup> Se assim a “via fácil” toma cor, o que pensar de outros relatos em que não se informa o uso de alucinógenos, mas apenas uma iniciação através da alucinação provocada pela enfermidade que assola o futuro curandeiro? Não há como abraçar literalmente esses relatos de época sobre um sentido repentino de iniciação dos curandeiros, os quais vivem num ambiente no qual a cultura simbólica alimenta a perspectiva da “revelação” para saber e aplicar procedimentos de cura.

Concluo este texto acentuando a complexidade da história de “resistência” da cultura do uso de alucinógenos no México colonial. Observamos como deve ser posta em cheque a perspectiva de que existira uma tradição incólume tanto na dimensão social como cultural desde tempos imemoriais até a época dos “extirpadores” no século XVII, de uso dessas substâncias na vida indígena dos altiplanos mexicanos. Apontamos para a hipótese de extrapolação do consumo dos alucinógenos na era pós-conquista, uma maneira de adaptação para a persistência de crenças e rituais, e nesse sentido, pode-se aprimorar a idéia de resistência política, ou de manutenção dos saberes e poderes indígenas pelo veículo das visões alucinogênicas. Contudo, estes consumos de psicoativos podem informar novos rumos e inclusive a deterioração das tradições indígenas, embora este aspecto também deva ser relativizado, pois, afinal, os rituais considerados atualmente como xamânicos não seriam a priori estranhos ao consumo dos alucinógenos ou uma maneira categoricamente impura ou deteriorada de experiência extática dos curandeiros ou de seus clientes. Destacamos, ainda, a situação dos sistemas transitórios e de indeterminação simbólica entre o universo “idolátrico” e “cristão” no uso das substâncias, observando a dificuldade de visualizar uma direção segura ou sentido unívoco da história cultural de uso dos alucinógenos (tal como nas discussões da aculturação), pois neste contexto pós-conquista, através do estudo das fontes e à luz da bibliografia examinada, o que se nos oferece são argumentos para avaliar tanto limites como possibilidades de sentido de uma “resistência indígena”.

---

<sup>23</sup> RUIZ de ALARCÓN, *op. cit.*, 1987, p. 147.