ALEXANDRE CAMERA VARELLA

Substâncias da idolatria

**as medicinas que embriagam os índios do México e Peru
em histórias dos sécs. XVI e XVII**

ALEXANDRE CAMERA VARELLA

Substâncias da idolatria

**as medicinas que embriagam os índios do México e Peru
em histórias dos sécs. XVI e XVII**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em História Social do
Departamento de História da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para
obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Soares Carneiro

São Paulo 2008

FOLHA DE APROVAÇÃO

Alexandre Camera Varella

Substâncias da idolatria; as medicinas que embriagam
os índios do México e Peru em histórias dos sécs. XVI e XVII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Social do Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para obtenção do título de
Mestre em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura _____

A meus pais:

Que tanto apoiaram minha vontade, mais uma daquelas.

A Matteus Alexandre:

Mas ele tem histórias mais divertidas pra contar.

Para todas as amizades de sangue e dos ares:

Um brinde a todos para valer mais.

Fico penhorado,

Henrique, Wilson, Janice, Jocene, Luiz Antonio,
Fábio, Renata, Patri, Marcos, Eduardo, Adone, Sil, Bruno,
Zeron, Laura, Flávio, Luigi, Horacio, Leila, Brisa, Raquel,
Dani, Bia, Márcia, Rogério, Melissa, Angela, Carla,
Por desprendimentos, intenções e mais situações.

Grato aos bibliotecários,
sempre me ajudaram para além dos pedidos,
sempre pacientes e nunca me faltaram,
penso no pessoal do IEB, FFLCH, MAE e Ipiranga.

Meu pleno reconhecimento às pessoas que esqueci
nessa forma de agradecer.

E meu muitíssimo obrigado à
Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado de São Paulo-FAPESP
pela bolsa de mestrado para realizar a pesquisa,
dando-me alento e propiciando-me o pensamento.

*não se trata, justamente, nem de acreditar,
nem de suspender a crença comum.
As divindades agem sozinhas.
Mas como, e em qual mundo, e sob qual forma?*

Bruno Latour

Figura 1. Códice Magliabechiano (fl. 90r). Em cima, os deuses Xipe Totec e Xilonen. À direita embaixo, um homem está provavelmente comendo cogumelos, que também crescem da terra. Atrás dele, Mictlantecuhtli, o “senhor do inframundo” (ANDERS et alii, *Libro de la vida...*, 1996, p. 223)

Figura da Capa. Códice Magliabechiano (fl. 85r).

Deus do pulque prepara a bebida.

O documento expõe os traços da tradição pré-hispânica, mas foi produzido provavelmente nas primeiras décadas após a Conquista por encargo dos missionários, instruindo-se nos antigos rituais para os propósitos da evangelização. O comentário de época, em espanhol: “*estos manojos son de una raíz con que hacían el vino que se llama ocatli / Ésta era la que escanciaba el vino a los demás hasta que los emborrachaba*” (Ibid., p. 219)

(imagens: Famsi - Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies – Akademische Druck - u. Verlagsanstalt - Graz Austria)

Resumo

VARELLA, Alexandre C. *Substâncias da idolatria*; as medicinas que embriagam os índios do México e Peru em histórias dos séculos XVI e XVII. 2008. 389 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Pela abordagem da história cultural, analisamos visões e políticas em torno dos costumes indígenas com psicoativos (bebidas alcoólicas, estimulantes e alucinógenos), por meio da leitura de tratados produzidos entre meados do século XVI e XVII no mundo hispano-americano. São histórias sobre os “antigos mexicanos e peruanos”, bem como sobre seus descendentes, nos vice-reinos da Nova Espanha e Peru. Os costumes com substâncias foram retidos como elementos essenciais da idolatria (a “falsa religião” dos índios); além de usadas em cerimônias e feitiçarias, algumas plantas e poções seriam inclusive adoradas como divindades. Dividimos os capítulos por contextos e grupos de obras/autores: (i) para o contexto geral de consolidação do império espanhol na América, analisamos o dominicano Bartolomé de las Casas e o jesuíta José de Acosta; (ii) para os tempos dos missionários mendicantes na Nova Espanha do séc. XVI, o franciscano Bernardino de Sahagún e o dominicano Diego Durán; (iii) para a época de auge da “extirpação da idolatria” no séc. XVII, os curas Hernando Ruiz de Alarcón e Jacinto de la Serna na Nova Espanha, e o jesuíta Pablo Joseph de Arriaga no Peru; (iv) analisamos o cronista indígena peruano Felipe Guaman Poma de Ayala na virada dos sécs. XVI-XVII. Outras fontes foram utilizadas, destacando-se os tratados sobre as medicinas dos índios escritos pelos doutores espanhóis Nicolas Monardes, Francisco Hernández e Juan de Cárdenas, assim como de um médico indígena mexicano, Martín de la Cruz. Os principais assuntos discutidos: os juízos de proveito das medicinas que embriagam; os sentidos do vício por meio das substâncias, entre hábito contranatural e veículo para os pecados; a noção de perda do juízo como efeito natural da embriaguez, mas que abre espaço para a intervenção demoníaca; representações dos usos nos sacrifícios, comunhões, feitiçarias, e a idolatria de plantas e poções. Esses assuntos são analisados tendo em vista que a idolatria não informa apenas o estereótipo e o caminho da interdição dos costumes, pois, de outro lado, nomeia os saberes e poderes locais e sua vitalidade, num ambiente de choques, negociações e acomodações político-culturais.

Palavras-chave: História da América – Religião – Medicina – Idolatria – Psicoativos

Abstract

VARELLA, Alexandre C. *Substances of the idolatry*; the medicines that inebriate the Indians of Mexico and Peru from histories of the XVIth and XVIIth centuries. 2008. 389 f. Masters Degree – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

From a cultural history point of view, we analyze perceptions and policies over indigenous relation to psycho-actives (alcoholic beverages, stimulants and hallucinogens), based on treatises written from the middle of the 16th century to the middle of the 17th century at the Spanish-American world. They are histories about the anciant Mexicans and Peruvians, as well as about their descendents from the vice royalties of New Spain and Peru. In such works, the habits related to psycho-actives were believed to be essential elements of the idolatry (the indigenous “false religion”); besides being used in ceremonies and sorcery, some plants and potions were also worshipped as divinities. We organize the chapters according to the contexts and groups of document sources/authors: (i) for the general context of the Spanish empire consolidation in America, we analyze the Dominican Bartolomé de las Casas and the Jesuit Joseph de Acosta; (ii) for the New Spain mendicant missionaries times in the 16th century, the Franciscan Bernardino de Sahagún and the Dominican Diego Durán; (iii) from the “extirpation of idolatry” strongest period in the 17th century, the vicars Hernando Ruiz de Alarcón and Jacinto de la Serna; and (iv) from the turning of the 16th to the 17th century, the Peruvian Indian chronicler Felipe Guaman Poma de Ayala. Other document sources were also consulted, in particular treatises covering indigenous medicines, like those written by the Spanish physicians Nicolas Monardes, Francisco Hernández and Juan de Cárdenas, and also by an Indian doctor from Mexico, Martín de la Cruz. The main subjects we discuss in the work are: the views of benefits from the medicines that inebriate; the meanings of vice associated to substances, from a non-natural habit to a passport for sins; the notion of going out of mind as a natural consequence of inebriation, but which opens the possibility of demonic intrusion; usage representations in sacrifices, communions, witchcraft, and the idolatry of plants and potions. All those issues are analyzed bearing in mind that idolatry tell us not only about the stereotype and the pathways of habits forbiddance, but also distinguishes the local knowledge and powers, and its vitality, all taking place in an environment of political and cultural clashes, negotiations and accommodations.

Key-words: History of America – Religion – Medicine – Idolatry – Psycho-actives

Resumen

VARELLA, Alexandre C. *Substancias de la idolatría*; las medicinas que embriagan los indios de México y Perú en historias de los siglos XVI y XVII. 2008. 389 f. Tesis de Grado de Maestría – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Desde el punto de vista de la historia cultural, analizamos visiones y políticas alrededor de las costumbres indígenas con psicoactivos (bebidas alcohólicas, estimulantes y alucinógenos), por medio de lecturas de tratados elaborados entre mediados del siglo XVI y XVII en el mundo hispanoamericano. Estos contienen historias de los antiguos mexicanos y peruanos, así como de sus descendientes en los virreinos de la Nueva España y Perú. Las costumbres con estas sustancias fueron retenidas como elementos esenciales de la idolatría (la “falsa religión” de los indios); además de ser empleadas en ceremonias y hechicerías, algunas plantas y pociones incluso podían ser adoradas como divinidades. Dividimos los capítulos por contextos y por grupos de obras/autores: (i) para el contexto general de consolidación del imperio español en América, analizamos el dominicano Bartolomé de las Casas y el jesuita José de Acosta; (ii) para el tiempo de los misioneros mendicantes en la Nueva España del siglo XVI, el franciscano Bernardino de Sahagún y el dominicano Diego Durán; (iii) para la época de auge de la “extirpación de la idolatría” en el siglo XVII, los curas Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna en la Nueva España, y el jesuita Pablo Joseph de Arriaga en Perú; (iv) analizamos el cronista indígena peruano Felipe Guaman Poma de Ayala a finales del siglo XVI y comienzo del siglo XVII. Fueron consultadas otras fuentes, destacándose los tratados sobre las medicinas de los indios, escritos por los doctores Nicolás Monardes, Francisco Hernández y Juan de Cárdenas, y también por un médico indígena mexicano, Martín de la Cruz. Los principales asuntos discutidos son: los juicios de provecho de las medicinas que embriagan; los sentidos del vicio por medio de estas sustancias, entre hábito contranatural y vehículo para los pecados; la noción de pérdida del juicio como efecto natural de la embriaguez, que a su vez podría abrir espacio a la intervención demoníaca; las representaciones de los usos en los sacrificios, comuniones, hechicerías, y la idolatría de plantas e pociones. Estos asuntos son analizados teniendo presente que la idolatría no informa únicamente el estereotipo y el camino de la interdicción de las costumbres, sino también, nombra los saberes y poderes locales y su vitalidad, en un ambiente de conflictos, negociaciones y adaptaciones político-culturales.

Palabras-clave: Historia de América – Religión – Medicina – Idolatría – Psicoactivos

Sumário

Resumo.....	06
Abstract.....	07
Resumen.....	08
Índice das Matérias.....	10
Índice das Figuras.....	12
Apresentação.....	13
Introdução.....	18
Capítulo I.....	54
Capítulo II.....	127
Capítulo III.....	238
Capítulo IV.....	327
Conclusão.....	370
Referências.....	380

Índice das Matérias

Apresentação

Advertências de princípio.....13

Introdução

Substâncias da idolatria: entre conceitos e desconcertos.....18

1) México e Peru.....20

2) As Substâncias.....22

3) A Idolatria.....33

4) Os Tratados.....41

5) A Conquista.....47

I - Efeitos naturais e morais de substâncias que embriagam

Um prólogo em torno de histórias exemplares – séc. XVI.....54

1.1. Juízos de proveito das substâncias.....65

1.2. Histórias de embriaguez, temperança e jejum

1.2.1- Da bebedeira diabólica à embriaguez em Deus.....78

1.2.2- Lições indígenas de temperança e jejum.....90

1.3. Superstição e os sacrifícios com substâncias.....93

1.4. Unção divina e unguento diabólico

1.4.1- A bruxaria com medicinas que embriagam.....103

1.4.2- Unguento divino ou diabólico?.....112

Primeira síntese das substâncias.....117

II - Coisas da idolatria entre vícios e virtudes

Histórias gerais sobre os antigos mexicanos – séc. XVI.....127

2.1. Cerimônias da embriaguez

2.1.1- Oferendas aos deuses.....135

2.1.2- Oferendas para as vítimas do sacrifício.....141

2.1.3- Substâncias das visões.....145

2.1.4- A fruição entre ídolos e devotos.....153

2.2. A idolatria no governo da embriaguez.....158

2.3. Das substâncias divinas no *octli* ao demônio do pulque.....171

2.4. Visões da moderação e do abuso	
2.4.1- Mitos da embriaguez.....	182
2.4.2- Pulque e tabaco para os penitentes.....	189
2.4.3- Vícios com medicinas que embriagam.....	191
2.5. A virtuosa medicina com substâncias	
2.5.1- A sabedoria médica entre vícios e virtudes.....	205
2.5.2- A matéria médica de ervas que embriagam.....	210

*Segunda síntese.....*226

III - Extirpação de medicinas da idolatria

*Tratados da Nova Espanha e Peru – séc. XVII.....*238

3.1. A idolatria da embriaguez.....	244
3.2. Os conjuros para a medicina do tabaco.....	254
3.3. A idolatria de medicinas que privam do juízo	
3.3.1- As medicinas do feitiço.....	264
3.3.2- Imaginações da divindade.....	275
3.4. As <i>huacas</i> da embriaguez.....	295

*Terceira síntese.....*316

IV- O vício com substâncias na história da idolatria

*Um epílogo através da crônica indígena cristã do Peru – séc. XVII.....*327

4.1. Os vícios com substâncias no mundo ao revés.....	330
4.2. Gêneses dos vícios e o juízo final para as substâncias.....	348

*Quarta síntese.....*366

Conclusão

*Por uma quinta-essência de substâncias da idolatria.....*370

Fontes e Referências Bibliográficas

1) Fontes históricas.....	380
2) Bibliografia citada.....	381

Índice das Figuras

A) Mapas

Mapa 1. A região lacustre no altiplano central mexicano.....	16
Mapa 2. Expansão do domínio inca nos Andes Centrais.....	17
Mapa 3. Localidades citadas por Ruiz de Alarcón.....	234
Mapa 4. Vice-reino do Peru segundo o padre Arriaga.....	235
Mapa 5. Arcebisado de Lima segundo o padre Arriaga.....	236

B) Figuras

Figura da Capa. Deus do pulque e borracheira, Códice Magliabechiano.	
Figura 1. Uso de cogumelos e o “senhor do inframundo”, Códice Magliabechiano.....	05
Figura 2. Gravura do tabaco no livro do doutor Monardes.....	51
Figura 3. Capítulo sobre o <i>ololiuhqui</i> no “Tesouro mexicano”.....	52
Figura 4. <i>Tezcatlipoca</i> com “ungüento divino”, Frei Diego Durán.....	53
Figura 5. Cenas de fumo no Códice Florentino.....	123
Figura 6. Vendedor de <i>piciete</i> [tabaco], fólio do Códice Florentino.....	124
Figura 7. <i>Ome Tochtli</i> , “deus do pulque”, Frei Diego Durán.....	125
Figura 8. Gravura de um “ <i>borracho</i> ”, Códice Florentino.....	126
Figura 9. Medicinas para a fadiga do governante (como o cacau), De la Cruz.....	232
Figura 10. Medicinas para a fadiga do governante, De la Cruz.....	232
Figura 11. <i>Tlapatl</i> (datura alucinógena) como medicamento, manuscrito de Sahagún.....	232
Figura 12. Datura como medicamento, De la Cruz.....	232
Figura 13. Cogumelos que fazem “ver visões”, Códice Florentino.....	233
Figura 14. Poção para descobrir a causa da enfermidade, Códice Florentino.....	233
Figura 15. Quadro de vícios e virtudes: médicos e feiticeiros, Códice Florentino.....	234
Figura 16. Um bebedor, Códice Florentino.....	234
Figura 17. O “médico”, o “possuído” e o “bruxo”, Códice Florentino.....	234
Figura 18. O “jovem lascivo”, Códice Florentino.....	234
Figura 19. O “enfeitiçar”, Códice Florentino.....	234
Figura 20. A “borracheira”, gravura de Guaman Poma.....	323
Figura 21. “Mês da lavoura”, gravura de Guaman Poma.....	324
Figura 22. “Don Juan Capcha”, gravura de Guaman Poma.....	324
Figura 23. “Descanso da colheita”, gravura de Guaman Poma.....	324
Figura 24. “Enterro do inca”, gravura de Guaman Poma.....	324
Figura 25. “ <i>Coquero</i> ”, gravura de Guaman Poma.....	326

Apresentação

Advertências de princípio

Um bom aviso logo de início: fazemos o exame de um assunto que num instante atinge as sensibilidades e provoca os juízos. Se esta história traz muitos temas, dá ênfase ao estudo de representações sobre as “drogas psicoativas” e seus usos. Não teríamos como nos esquivar de tamanho problema que é lidar com um campo ao mesmo tempo atraente e repulsivo no ambiente historiográfico. Sempre haverá suspeita de exagero ou de omissão na escrita de tão excitante, ou depressiva matéria, a depender da reação de cada um. O assunto dos psicoativos, insista-se, é daqueles eventos para apaixonadas discussões, posicionamentos e atitudes. Talvez, o mais importante sintoma das drogas seja o obscurantismo, não de todos (felizmente), mas de alguns setores científicos e da opinião pública, que muitas vezes conduzem o senso comum dos anátemas em torno de “substâncias essenciais”¹ da história geral da humanidade. Afinal, para muitos, o assunto das drogas é simples caso de polícia. Mas por outro lado, advirta-se, estará num mesmo grau de inebriante cegueira o elogio inconsequente da intoxicação, seja por substâncias proibidas ou por aquelas que são julgadas legais.²

Lembremos dos selvagens juízos de duas grandes civilizações atuais. Pois muitas drogas que são interditadas, ou evitadas pela grande maioria numa parte do globo, terão licença pública ou mesmo incentivo para o consumo em outras paragens – é um jogo no qual as bebidas alcoólicas e o haxixe entram de maneira exemplar, aditando as diferenças políticas e de valores entre o Ocidente e o Oriente Médio. Mas também, caminhos paralelos ao mundo das aparências expandem a concupiscente história dos consumos e de suas razões. A longa duração do uso dos psicoativos parece atropelar a história das políticas de inibição, ou mesmo imprimir a cor das inovações culturais e definir evoluções na economia mundial.

Vale, portanto, reforçar a convicção de que este (e qualquer) objeto de estudo confirma atualidades que afloram pela raiz da inquirição histórica. Os objetos dos investigadores, por mais distantes que pareçam às vezes de nossos ambientes, são

¹ Emprestamos expressão utilizada por Rudgley (*Essential substances; a cultural history of intoxicants in society*, 1993).

² Por isso tão proveitosa, a nosso ver, a noção de *phármakon* dos antigos gregos, que indica para as substâncias tanto o poder de remédio como de veneno (Cf. ESCOHOTADO, *Historia general de las drogas*, 1996).

compreensões advindas do presente e induzidas para pensar as coisas de um passado do qual só encontramos vestígios materiais e fragmentos de memória. O assunto da “droga”, mas qualquer outro, como o tema da “religião”, demonstram este teor de inevitável atualidade. Portanto, um esclarecimento: este estudo é bem atual. Inclusive, espera-se a presença deste narrador como alguém, é claro, que se interesse e se esforce por discutir a problemática dos psicoativos ou da religiosidade.

Também, espera-se que o narrador veja a importância de poderes do passado que devem ter algum efeito sobre o futuro. Porque não é só o presente que envia as perguntas para a história – o passado não se insinua e ensina a ver as questões de nosso tempo?

Portanto, o narrador refletirá, com liberdade, sobre assuntos como esses, sobre as “medicinas que embriagam”,³ e outros mais, tal como sobre a crença nos sinuosos poderes do demônio, entre outros juízos que se arvoram na “razão”. Mas ora, e não há juízos da atualidade científica que são colocados dentro de certos limites do que é considerado legítimo ou possível pensar sobre a realidade? Alguns assuntos são difíceis de entender. Já outros, trazem a indiferença para muita gente. E que objetos deste estudo vinguem como assuntos do interesse de possíveis apreciadores.

Talvez estas breves considerações revelem algo do ânimo para a redação de um texto sobre as “substâncias da idolatria”, ou melhor, sobre representações de algumas forças e elementos que embriagam, e embriagam em muitos sentidos do termo, se tratamos também de crenças no poder: das coisas, dos deuses e dos homens – o que poderia redundar numa mesma substância da idolatria...

Lidamos com visões de espaços e fatos mutantes, interpretados pelos cronistas como universo da “falsa religião” dos mais “civis” dos naturais da América. Lemos algumas histórias e tratados dos séculos XVI e XVII que descrevem a natureza e os costumes de regiões que correspondem aos atuais estados nacionais do México e do Peru. Lidamos com alguns contextos de uma modernidade que despontou dramática ou tragicamente nas “áreas culturais” indígenas da Mesoamérica e Andes Centrais, após o evento conhecido como Conquista Espanhola. Estas regiões formam a sede do que se acostumou chamar “grandes civilizações pré-colombianas”. Tais regiões seguiram como os principais núcleos de expansão do império católico na América. Visitamos os tempos do império dos Habsburgos,

³ Ao compor esta expressão, destacamos a intenção de aproximar o objeto – bastante complexo, genérico e parcial – de “substâncias psicoativas”, junto às visões da época moderna sobre a qualidade mais destacável dessas espécies e preparados vegetais, pois são vistas, em geral, como medicinas que tem a força de embriagar.

e praticamente, do império da Espanha no mundo americano. Fazemos uma história sobre os vice-reinos da Nova Espanha e Peru, também visitando, junto com os homens daquele tempo, visões sobre o passado e alguma coisa sobre as perspectivas que vêm para seu futuro.

Mas regressemos para o narrador: o estudo destes contextos pode revelar um sentido mais diletante desta história. A paixão pela distância ou pelo exótico também informa uma tentativa de escape do historiador (e do leitor de história) de seu próprio mundo – como fazem as drogas e os próprios discursos escritos?⁴ Mas está fadada ao fracasso a tentativa de fuga, pois quando queremos nos evadir numa visita às ruínas de impressivas ou exóticas civilizações, o que escavamos são angústias, alegrias e esperanças, os condicionamentos e as liberdades de um presente de todos os tempos.

⁴ Aludimos à leitura que Derrida faz de Platão, o qual indicaria a intimidade entre a escrita e os fármacos, ambos instâncias paradoxais para os desvelos filosóficos (*A farmácia de Platão*, 2005).

Mapa 1. A região lacustre no altiplano central mexicano.
(GIBSON, *The Aztecs under Spanish rule*, 1964)

LA EXPANSION DEL ESTADO INCA

Mapa 2. Expansão do domínio inca nos Andes Centrais: Pachacutec (1438-1463); Pachacutec e Tupac Yupanqui (1463-1473); Tupac Yupanqui (1473-1493) ; Huayna Capac (1493-1526).
(ROSTWOROWSKI, *Historia del Tahuantinsuyu*, 1999)

Introdução

Substâncias da idolatria: entre conceitos e desconcertos

Neste trabalho, investigamos nuances do como e do porquê as substâncias e os costumes nativos são capturados de seus contextos e apropriados pelos cronistas da Nova Espanha e Peru como objeto de embate moral e político, em termos mais abrangentes, cultural. Almejamos situar nosso discurso (idealmente) no entremeio das visões dos cronistas e versões de seus informantes, em geral nativos, procurando observar muito mais os parâmetros e políticas européias, que as perspectivas e contornos das culturas locais.

Utilizamos um rol certamente heterogêneo de histórias e tratados num período de cerca de cem anos.⁵ Os discursos dos religiosos Las Casas e Acosta são fundamentais como pensadores e missionários que indicam paradigmas e desdobramentos dos temas sobre o Novo Mundo – são as fontes principais do primeiro capítulo. No segundo, destacamos Sahagún e Durán, se não os principais agentes do esforço de uma pesquisa detalhada dos “ritos” e “costumes” dos antigos mexicanos, foram dos mais importantes escritores missionários no vale do México. No terceiro capítulo, estudamos os principais escritos de “extirpadores da idolatria” da Nova Espanha, os tratados dos curas Ruiz de Alarcón e La Serna, assim como o exemplo do jesuíta Arriaga no seu manual de extirpação da idolatria no Peru, fundamentais tanto pelos estereótipos como pela profundidade de suas investidas diante das culturas indígenas. Já a crônica de Guaman Poma é objeto sem par para a investigação da influência dos discursos europeus no mundo ladino; se não é um clérigo, faz a voz do fiel cristão no vice-reino do Peru. Por outro lado, também não desaparece dele a face indígena. Será o foco do quarto e último capítulo.

Há outros tratados analisados marginalmente, especialmente de religiosos, assim

⁵ Os tratados selecionados como núcleo da pesquisa são, em geral, obras de missionários ou clérigos, de distintos contextos e com interesses e papéis variados no mundo ibero-americano. As obras analisadas de forma sistemática para os propósitos da pesquisa (fontes principais) são as seguintes: a *Apologética historia sumaria* (155?) do dominicano Bartolomé de Las Casas; o documento *De procuranda indorum salute* (1576) e a *Historia natural e moral de las Indias* (1590) do padre jesuíta Joseph de Acosta; a *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1577) do frade franciscano Bernardino de Sahagún; a *História de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme* (1581) do frade dominicano Diego Durán; *La extirpacion de la idolatria en el Piru* (1621) do jesuíta Pablo de Arriaga; o *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España* (1629) do cura Hernando Ruiz de Alarcón; e o *Manual de ministros de indios* (1656), de outro cura, Jacinto de la Serna. Finalmente, a *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), manuscrito do índio ladino peruano Felipe Guaman Poma de Ayala. As datas em parênteses informam, em alguns casos, o momento da conclusão dos manuscritos, ou então, da primeira publicação, caso tenha ocorrido naqueles tempos.

como utilizamos histórias de médicos espanhóis com nomes de peso (Monardes e Hernández), assim como o peculiar Cárdenas que estudou na Universidade do México, enquanto vemos um tratado de receitas medicinais produzido por um indígena sob os auspícios dos franciscanos na Nova Espanha. Esses textos são fontes importantes para a análise.⁶ Dos médicos espanhóis, o discurso expressa visões da ciência da época, sobre os atributos e usos das medicinas que embriagam, enquanto La Cruz compõe mais híbrido tratado, de medicina local mas com forte influência européia. A medicina indígena também é moldada em dois livros da *Historia general* do franciscano Sahagún.

Notemos, certamente, a limitação das fontes utilizadas, diante de uma massa monumental de textos alfabéticos, pictográficos, e outras linguagens e vestígios das coisas produzidas naqueles tempos, antes e depois. Aqui nos dedicamos à análise de uma seleção de histórias e tratados de costumes e medicinas dos índios após a Conquista. Mas não fazemos uma pesquisa detida das ilustrações. Alguns dos manuscritos apresentam muitas gravuras, que apenas serão aqui motivos que reportem a algumas passagens do texto, ou que lhe dêem maior colorido.⁷ Para compensar estas e outras faltas, foi feito um trabalho sistemático e exaustivo dos discursos nos relatos que lidam direta ou indiretamente com a substância deste estudo. Um motivo importante para acolher os escritos dos religiosos está no fato de que trazem rica fonte sobre o tema do uso de psicoativos pelas populações indígenas, e em geral, são destacados como algumas das mais importantes “etnografias” para os trabalhos históricos e antropológicos da América Indígena.⁸ Ao compor a seleção, vemos, em linhas gerais, um percurso partindo de narrativas que se atêm por destacar uma diversidade de aspectos da vida pré-hispânica, lidando especialmente com as elites indígenas destronadas na Conquista, rumo a outros relatos que agem por inquirir das crenças e costumes marginalizados, tratando de

⁶ Fazem parte da pesquisa o chamado Códice De la Cruz-Badianus sob ordem dos franciscanos em Tlatelolco (1552), a *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* (1574) de Nicolás Monardes, os *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1590) de Juan de Cárdenas, além de alguns escritos de Francisco Hernández da década de 1570.

⁷ Mereceria particular atenção o estudo dos discursos iconográficos, das imagens inscritas nas obras de Guaman Poma e Durán, nos Códices Florentino e De La Cruz/Badianus. Mas fazemos, em todo caso, breves avaliações de algumas ilustrações que foram recuperadas para ilustrar a análise dos textos.

⁸ O valor etnográfico que acentuamos aqui nada mais é que a constatação de que primam por descrever o mundo indígena. Mas não correspondem ao esforço antropológico da academia científica a partir do século XIX, e são impregnadas de intenções missionárias e da intenção de explorar os recursos materiais e humanos. Além disso, há vários filtros da cultura européia na versão que deixam dos costumes indígenas e das substâncias. Por outro lado, ainda assim, são fontes imprescindíveis para o esforço de compreensão histórica e antropológica dos códigos das culturas nativas, e às vezes podem surpreender pela fineza das interpretações. Podem inclusive denotar convergência de horizontes simbólicos neste encontro de culturas. Para uma pioneira consideração sobre o problema de uma “antropologia” dos cronistas, cf. HODGEN, *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, 1964.

casos particulares de gente rústica vivendo em regiões apartadas.⁹ Exemplarmente, no primeiro grupo estão as obras de Durán e Sahagún, e no segundo, as de Ruiz de Alarcón e La Serna. Mas muitos tratados fogem desta classificação já um tanto parcial. Comentários gerais sobre as fontes utilizadas são feitos nos textos introdutórios de cada capítulo. Levamos em conta os diferentes contextos em que foram produzidos os tratados, a idiossincrasia de cada escritor, além da diversidade de composição das obras, para organizar os capítulos.

1) México e Peru

Há mister de uma breve justificativa para a reunião de contextos andinos e mesoamericanos. Já advertia um historiador da comparação entre os famosos incas e astecas, que aproximar os diferentes processos históricos poderia mostrar os relevos de superfície, mas nunca explicar profunda e satisfatoriamente qualquer das sociedades.¹⁰ Mas enfim, este autor faz a comparação, e que é, afinal, uma das armas mais frutíferas do trabalho de investigação histórica.¹¹ No plano de analisar fontes históricas de regiões distintas, impõe-se aqui a perspectiva de enriquecer a compreensão sobre as visões que determinados cronistas tinham a respeito das plantas psicoativas e de seus usos, bem como salientar as incongruências ou impasses gerados na interação com os códigos das culturas locais.

O ambiente mexicano sempre foi o centro do debate sobre os usos de drogas psicoativas nas sociedades indígenas e naturalmente terá prevalência. Alguns tratados eleitos como fontes principais da pesquisa, como a *Apologética Historia* de Las Casas e a *Historia natural y moral* do padre Acosta, ostentam por si só o viés de conduzir análises paralelas sobre regiões andinas e mesoamericanas. O jesuíta Acosta, aliás, traçou comparações de

⁹ Alguns tratados abarcam histórias dos tempos do auge fugaz das chamadas “tríplice aliança asteca” e da “dinastia inca”, o que corresponde mais ou menos a cem anos antes da chegada dos espanhóis, que promovem o assalto brutal e repentino desses “reinos de Amadis” através dos soldados de Cortés e Pizarro. Os tratados apontam também histórias do período (quicá mais traumático) de acelerada depopulação indígena até meados do século XVII.

¹⁰ BRUNDAGE, *Two earths, two heavens; an essay contrasting the Aztecs and the Incas*, 1975, p. vii. Contentamo-nos por esperar que as interpretações de experiências de um determinado contexto iluminem o pensamento a respeito do outro. Aqui a comparação é apenas uma ferramenta de trabalho para enriquecer a compreensão de um tema específico, qual seja, a visão que determinados cronistas tem a respeito das plantas psicoativas e seus usos junto ao debate contemporâneo sobre as formas da embriaguez nas sociedades mais estratificadas da América Indígena.

¹¹ BURKE, *História e teoria social*, São Paulo, 2002, p. 39 e ss.

atributos e usos de substâncias psicoativas dos mexicanos e peruanos.¹² Tratados de “extirpadores da idolatria” do século XVII também, ocasionalmente, associam as práticas “idolátricas” entre os dois espaços centrais de consolidação do império espanhol na América. Enfim, estes e outros aspectos estimulam o olhar conjunto.¹³ Entretanto, a comparação propriamente dita fica atomizada em considerações pontuais, basicamente restritas a dois dos quatro capítulos de estudo das fontes.

Muitos aspectos da “religiosidade”, entretanto, aparecem sugestivamente como características pan-ameríndias, principalmente sob a bandeira do “xamanismo”, relacionado ao uso de psicoativos como o tabaco.¹⁴ Importante referência, especialmente quanto ao uso dos alucinógenos, aparece numa coletânea organizada por Furst, que acentua a originalidade do postulado intitulado “complexo narcótico das Américas” por La Barre, e que foi fonte de polêmicas perante outros escritores que lidam com o assunto.¹⁵ O xamanismo acompanhado por psicoativos pervaga a intitulada (por Gruzinski) “idolatria colonial”.¹⁶ Contudo, não é ofício apenas dos xamãs, de recorrer às experiências visionárias com plantas no mundo pré-hispânico e colonial – e os xamãs são caracterizados por Eliade como classe diferente de

¹² Particularmente nos capítulos “*Del cacao y de la coca*” (libro cuarto) e “*De la unción abominable que usaban los sacerdotes mexicanos y otras naciones, y de sus hechiceros*” (libro quinto) da *Historia natural y moral de las Indias*.

¹³ Tendências historiográficas atuais incentivam-nos a continuar com uma proposta de análise que abarca as duas macro-regiões, as quais estabelecem programas de pesquisa tais como do centro de estudo universitário francês CERMA/EHESS, assim como da iniciativa de integrar os estudos andinos e mesoamericanos pelo CEMA/USP.

¹⁴ Cf. CROCKER, *Vital Souls; Bororo Cosmology, natural symbolism, and shamanism*, 1985, p. 20, que recupera uma lista de características comuns de um campo xamânico pan-ameríndio, a partir de resumo prévio apresentado por outro etnólogo, Johannes Wilbert, especialista da história do tabaco na América do Sul indígena (*Tobacco and shamanism in South America*, 1987).

¹⁵ La Barre afirmara que a profusão do uso de alucinógenos na América Antiga estaria vinculada à questão da ocupação do continente por hordas de caçadores-coletores de origem siberiana, os quais trouxeram na bagagem o xamanismo, e com isso, a curiosidade pelas propriedades das plantas selvagens que induzem alterações de consciência (LA BARRE, “*Hallucinogens and the shamanic origins of religion*”, 1990). Entretanto, de acordo com Wilbert, os mais antigos caçadores-coletores originários da Sibéria seguiam um xamanismo de práticas ascéticas endógenas. Somente com o advento da agricultura na América é que os psicoativos em geral (mas especialmente o tabaco) tornar-se-iam novas vias, e às vezes preferíveis, para alcançar estados xamânicos (*op. cit.*, 1987, p. 149-150). *Mutatis mutandis*, os investigadores vêem que existe uma relação íntima entre xamanismo americano e uso de psicoativos, especialmente quando o objetivo é analisar a “transformação” do xamã em onça, o que ocorre, muitas vezes, pelo consumo de alucinógenos e tabaco. Um artigo de Peter Furst analisando vestígios arqueológicos olmecas é essencial para compreender a relação entre experiência extática e o imaginário do jaguar, acentuando-se que a simbologia da transformação enquanto êxtase é relacionada não somente à vida dos xamãs, mas junto às elites indígenas das Américas em geral (“*The Olmec were-jaguar motif in the light of the ethnographic reality*”, 1968, p. 163). Para a atualização (e relativização) dessas discussões, Cf. SAUNDERS (ed.), *Icons of power; feline symbolism in the Americas*, 1998.

¹⁶ GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, 1991, p. 216 e ss.

outros tipos de curadores e feiticeiros. Eliade não vincula, aliás, as “religiões” sacerdotais, e nem as práticas dos curandeiros mexicanos, ao xamanismo. Quer sejam ou não utilizadas plantas como o tabaco entre estes tipos. Eliade, finalmente, considera uma degenerescência de costume, uma via fácil e incompleta, o uso dos psicoativos para se chegar ao êxtase e adentrar no seu vivo simbolismo.¹⁷

Independente destas questões, o objetivo do estudo concomitante entre Andes e Mesoamérica é revolver os discursos dos cronistas e indicar as especificidades no campo das mentalidades e políticas nos vice-reinos da Nova Espanha e Peru, terras e gentes preciosas para o império espanhol.

2) As Substâncias

Demos ao título do trabalho a expressão “substâncias da idolatria”. O termo “substância” remete à atual ciência bioquímica, aos meandros das moléculas e de suas ingerências no sistema nervoso central. Mas naqueles idos da era moderna, e ainda agora, substância quer dizer “suco” ou “virtude” nalguma coisa. É inclusive um conceito aristotélico: substância é o que resiste por si só, servindo de alicerce para as ocorrências, os “acidentes” e “artes” que afloram dentro de “categorias” como forma, qualidade, medida, quantidade e tempo. Segundo Covarrubias Orozco, desde um importante dicionário espanhol de início do século XVII, a substância, no olhar da física (i.e. aristotélica), deve ser pensada “*sin perjuicio de los teólogos y (...) la Iglesia cerca de los accidentes del pan y vino*” no sacramento católico, indicando que há coisas que podem ser divinas “*post consecrationem*”.¹⁸ Numa fantasia sobre isso, pode-se afirmar que a “comunhão” dos índios com suas medicinas (que embriagam) indicaria uma essência da “idolatria”.

As substâncias – como assenta Aristóteles: essências de qualquer coisa, do mundo sensível ou não –, informam grandes impasses metafísicos. Se de um lado elas são as espécies em termos formais, por outro, são as bases mínimas dos espécimes em particular e dão a consistência para tudo o que há. Mas também, essas substâncias, que não podem ser

¹⁷ ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 1976, p. 313.

¹⁸ “**SUSTANCIA.** *Latine SUBSTANCIA, quae per se substat, et fundamentum praebet accidentibus quae sine illa subsistere non possunt.* Lo demás remito a los físicos, sin perjuicio de los teólogos y de lo que nos enseña nuestra madre la Iglesia cerca de los accidentes del pan y vino en el Sacramento sacrosanto del altar, *post consecrationem*. **2. Sustancia.** Significa algunas veces la hacienda, **4.**(sic) y también el jugo y la virtud de alguna cosa. **5. Sustancia,** el peso y el valor del hombre en su proceder y razonar; y así decimos ser hombre de sustancia o no tener sustancia. **Sustancia,** el caldo o pisto” (COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1995).

confundidas com a “matéria” em sentido estrito, são regidas por transformação que nunca cessa de alterá-las – em suma, onde estão as substâncias?¹⁹

Sem querer (e muito menos poder) adentrar nos pontos de vista, nas conclusões e desdobramentos do pensamento do filósofo, recuperemos o que o mesmo aponta para abrir a discussão: “*the word ‘substance’ is applied, if not in more senses, still at least to four main objects; for both the essence and the universal and the genus are thought to be the substance of each thing, and fourthly the substratum*”.²⁰ Inspirados pela autoridade de Aristóteles, mas muito apenas no simples jogo de sentidos, temos as “substâncias da idolatria”: serão as fórmulas químicas, ou os próprios deuses? Serão os substratos na/da mente humana?

Deixemos a reflexão em aberto (até o fim), enquanto apresentamos por premissa algo mais concreto ou corriqueiro para a perspectiva da história social sobre algumas substâncias: temos que a cultura material e simbólica dos variados usos (e particularmente do consumo) dos psicoativos em sociedades complexas, tais como as mesoamericanas e andinas, pode ser inserida, do ponto de vista ocidental, nas esferas da religiosidade, da medicina, ou como experiências seculares, lúdicas, podendo estar integrada na dieta alimentar. Essas esferas também são maleáveis e podem facilmente se justapor, sendo que as práticas indígenas com as plantas psicoativas se inscrevem, algumas vezes, em rituais extremamente ricos, ou se manifestam em hábitos mais cotidianos, onde os propósitos variam bastante.²¹ É interessante notar que entre as duas macro-regiões (Andes e Mesoamérica) há como traçar paralelos de uso de substâncias químicas idênticas ou aparentadas, e que em alguns casos, são contidas em plantas de espécies diferentes e geograficamente apartadas.

Entre outras curiosidades, mencionamos que as bebidas alcoólicas no México Central são produzidas a partir da fermentação da seiva de espécies de agaves da região, já nos Andes Centrais, são consumidas a partir de cereais, notadamente o milho, que aliás, é a base alimentar na outra região. O México Central indígena delegou para segundo plano as bebidas embriagantes produzidas com este cereal. A mescalina, substância alucinógena, é encontrada em duas espécies de cactos fenotipicamente bem distintas: o peiote na fronteira norte da Mesoamérica, e o *San Pedro* em várias sub-regiões andinas. Um estimulante como a coca terá talvez certa equivalência de valoração cultural com relação ao cacau e sua bebida estimulante, usada na Mesoamérica. O tabaco impera absoluto em ambas regiões e em

¹⁹ ARISTOTLE [ARISTÓTELES], “*Categories*”, 1941.

²⁰ ARISTOTLE [ARISTÓTELES], *Metaphysics*, book Z (VII - 3), 1941, p. 784-5.

²¹ SHERRAT, “*introduction: peculiar substances*”, 1995.

praticamente toda a América Indígena.

As substâncias psicoativas apresentam certas propriedades e ações químicas 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 na virada do século XIX para o XX, o qual propôs cinco grupos de substâncias: 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”.²²

Em torno dos contextos e tratados analisados, destaque-se a história das bebidas fermentadas, a *chicha* andina (em geral produzida do milho) e o pulque mexicano (por substância do agave). Das variedades dessas bebidas se ingere o etanol, um tipo de álcool, substância inebriante que pode ser caracterizada como psicoléptica ou depressora. Dos estimulantes, destaque-se o cacau, a coca e o tabaco, de onde se extraem, respectivamente, uma variante da cafeína, a cocaína, e a nicotina.

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

La palabra *narcótico* (...) etimológicamente se refiere a una sustancia que, sin tener en cuenta cuán estimulante pueda ser en alguna de sus fases de actividad, termina por producir un estado depresivo en el sistema nervioso central. En este sentido, tanto el alcohol como el tabaco son narcóticos. Así mismo, estimulantes como la cafeína no entran dentro de esta definición de narcóticos, pues en dosis normales no provocan depresiones terminales, aunque sí son psicoativos. En español no existe una palabra que incluya tanto a narcóticos como a estimulantes, tal como existe en el alemán la palabra *Genußmittel* (medio para alegrarse).²³

É assim que o tabaco, como apontou Ortiz, combinaria duas características opostas mas complementares, sendo sedativo das tensões e estimulante da concentração.²⁴ A coca, comentam Grinspoon & Bakalar, apresenta “*many of the functions of coffee and aspirin*”.²⁵

Para distinguir uma classe de psicoativos distinta dos estimulantes e depressores, o termo “alucinógeno” é o que Schultes & Hoffmann utilizam, mas é uma entre outras possibilidades de nomenclatura igualmente imprecisas, como psicodélico, psicotomimético,

²² CARNEIRO, *Amores e sonhos da flora; afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*, 2002, p. 138.

²³ SCHULTES & HOFFMANN, *Plantas de los dioses*, 1982, p. 10-12.

²⁴ ORTIZ, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1991.

²⁵ GRINSPOON & BAKALAR, *Psychedelic Drugs Reconsidered*, 1997, p. 43.

psicodisléptico, esquizógeno, entre outros emblemas. Advertem estes autores, que para o pensamento indígena nenhuma dessas palavras faria sentido, pois não veria a experiência como ilusão, pelo contrário, um fenômeno revelador para além da aparência das coisas – consideração que pode levar a um bom debate antropológico. Mas a descrição dos efeitos, pelo discurso plano da ciência, informa, como apontara Hoffmann por experiência, extrema alteração na percepção da realidade, no tempo e no espaço, e inclusive, na consciência do ser.²⁶ Outras classes de drogas psicoativas também podem oferecer experiências “visionárias”, pois tais estados podem ser atingidos até mesmo sem qualquer ingestão de químicos. Para estas avaliações dependemos, em suma, dos códigos da cultura, além das condições físicas, reações e intenções dos indivíduos que consomem dosagens específicas e que muitas vezes misturam as substâncias interferindo no resultado final dos efeitos.

Em concordância com Sherratt, “*it seems more useful*”, na ótica dos estudos históricos e antropológicos, “*to address these ‘peculiar substances’ collectively, and to trace the changing social and cultural contexts in which such psychoactive materials have been, and are, consumed*”.²⁷ Assim perdemos a perspectiva de uma história deste ou daquele produto em particular, para uma visão de conjunto dos psicoativos. Também, devido à maleabilidade dos humanos e suas expressões culturais, inúmeras substâncias de alguma maneira podem ser como os psicoativos considerados pela ciência neuroquímica. Enfim, o próprio termo “psicoativo” traz um recorte limitante dos significados de efeito das substâncias no corpo humano. A separação entre corpo e alma (ou mente) parece ser muito mais categórica e formal que sensível ou existencial.

²⁶ SCHULTES, “*An overview of hallucinogens in the western hemisphere*”, 1990, p. 4. Os alucinógenos apresentam princípios ativos dos quais alguns se assemelham à substância neurotransmissora do cérebro conhecida como serotonina, e esses elementos “externos” à mente podem ser divididos ainda em três categorias principais: as feniletilaminas, as triptaminas e as lisergamidas. Junto ao primeiro grupo, destaca-se o princípio ativo mescalina, característico do cacto peiote (*Lophophora sp.*), da região norte do México, mas conhecido nos altiplanos centrais. No segundo grupo, a psilocibina e a psilocina dos cogumelos, famosos também no México central. No terceiro grupo, do LSD, encontramos no México a ergina (LSA), na semente do *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*). Há outros alcalóides numa diversidade de plantas, mas basta identificar estes químicos e espécies que serão encontrados exaustivamente nos relatos das crônicas que utilizamos. Embora estes tipos de alcalóides apresentem estruturas diferentes, causam geralmente efeitos similares, que vão desde ligeiras alterações da percepção visual das formas de objetos, de intensidade da cor, e pela construção de formas geométricas repetitivas, até chegar a experiências de sinestesia e distorções profundas de espaço e tempo com visões internas ou externas, junto a uma forte carga emocional. Um segundo grupo muitas vezes considerado como dos verdadeiros alucinógenos, são químicos anticolinérgicos, conduzem facilmente a confusões mentais e a espécies de alucinações “reais”, isto é, que dificilmente são sentidas como distorções da visão das coisas, 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. As daturas mexicanas citadas na narrativa deste trabalho pertencem a tal classe de alucinógenos, como o floripôndio peruano, substâncias que podem ser extremamente tóxicas e mortíferas (Cf. Grinspoon & Bakalar, *op. cit.*, 1997).

²⁷ SHERRATT, *op. cit.*, 1995, p. 02.

Se todas as substâncias contribuem de uma forma ou de outra para mudar o estado do ser, algumas comidas e infusões induzem a transformações mais surpreendentes, e estas são concebidas como alteradores do humor e em alguns casos, alteradores da consciência. 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. A expressão em inglês “*set and settings*” parece resumir estas importâncias.²⁸

Geralmente os estudos sobre psicoativos se remetem às drogas vegetais, embora a ingestão de substâncias animais, ou de sangue e carne humanos, o contato com substâncias diversas através de ungüentos e enemas, o cheiro de perfumes e incensos, insolação, e ainda, práticas como autoflagelação e jejum, uma série de procedimentos, alguns considerados pela ciência como imaginários, tal como a incorporação súbita de espíritos ou o contato com outras presenças fora do corpo, tudo isto pode ser considerado como fatores “psicoativos”.²⁹ Mas enfim, o enfoque deste trabalho será voltado às drogas vegetais e suas receitas especiais. Outros tipos de atividade são mencionados por relação ou comparação com o universo de uso das drogas vegetais.

Estas considerações sobre os efeitos servem para aproximar-nos das representações da ciência – mas advirta-se que não há aqui o interesse de promover um estudo estrito de fenomenologia das drogas, pois partimos de uma análise sobre as visões em torno de substâncias que produzem significados indubitavelmente sempre complexos e passíveis de debate (inclusive) ontológico. Enfim, ressaltemos a dificuldade que é estabelecer dentro do estudo científico as relações claras entre drogas, neurotransmissores, atividades do cérebro e estados de consciência.³⁰

²⁸ Cf. GRINSPOON & BAKALAR, *op. cit.*, 1997.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ “The brain is complex and inaccessible to delicate experimental manipulation by chemical means. Within it each cell may have many synapses, associated with different neurotransmitters, and a drug can affect a neurotransmitter in several different ways (...). A single drug may affect several neurotransmitters, intensifying or reducing their activity at different dose levels and in different brain areas. The ultimate consequence for thought, feeling, and behavior usually depends on the combined action of several neurotransmitters. And psychedelic drugs present special problems, not only because of the complexity of the mental alterations they produce but also because drugs with similar effects may vary considerably in their chemical structures and pharmacological mechanisms” (*Ibid.*, p. 239-240).

Para os fármacos serem reconhecidos socialmente como “psicoativos”, ou seja, que seu composto vegetal ou o que veicula simbolicamente seja reconhecido como capaz de alterar a mente, o corpo, o humor, deve, em tese, receber uma carga afetiva especial traduzida nos códigos e representações culturais. Nem sempre o que consideramos hoje ser um psicoativo, o foi em outras sociedades que organizam seus critérios de pensamento de forma distinta nas concepções sobre o corpo humano e não dariam a priori a ênfase racionalista que predomina no discurso da ciência das drogas.

Na época de nossos cronistas, várias palavras eram usadas para descrever as substâncias psicoativas dos nativos da América.³¹ Voltemos ao verbete do dicionário de Covarrubias Orozco de início do século XVII. Lá, as substâncias poderiam ser também a “virtude” ou “suco” das coisas, tal como o fundamento de uma comida ou bebida para o mantimento, ou a essência de uma medicina para a cura.³²

Havia uma crença generalizada de que as substâncias deveriam ter alguma serventia, basicamente como alimentos, bebidas e/ou medicações. Manteriam a boa saúde, se balanceadas as virtudes para o consumo humano. Substâncias com características “frias” ou “secas”, “quentes” ou “úmidas”, que teriam que ser ministradas na dieta da busca do equilíbrio “humoral”. Pois esses humores, substâncias produzidas pelo corpo humano, teriam relação com determinados temperamentos que se manifestavam, justamente, pelas diversas concentrações dos humores.

O equilíbrio humoral se daria em combinações e concentrações nem sempre consensuais entre os médicos, filósofos e teólogos. Os temperamentos também eram relacionados às idades do homem e mesmo à influência dos astros, além das decisões sobre a dieta e os comportamentos (por exemplo, na sexualidade). Esquemáticamente, o quadro humores/temperamentos é o seguinte: o excesso do humor “sangue” (quente e úmido) traria o temperamento “sanguíneo”; o excesso da “bílis amarela” (quente e seca) traria o temperamento “colérico”; pela “bílis negra” (fria e seca) o temperamento “melancólico”; e pelo “flegma” (frio e úmido) o comportamento “fleumático”. Assim que medicações e alimentos deveriam reagir para trazer o equilíbrio, geralmente considerado próximo ao estado

³¹ Embora nossa análise esteja centrada nos discursos hegemônicos europeus e no estudo dos escritos em espanhol, observamos algumas palavras e expressões de discursos indígenas, sempre que se mostram como sendas elucidativas, pelo apoio de traduções no inglês ou no espanhol.

³² Se foi Paracelso (no séc. XVI), em sua busca da “quintessência” dos elementos, quem se antecipou na melhor compreensão do que hoje comumente é tratado como “princípios ativos” dos fármacos, somente no século XIX é que amadurece a concepção de químicos em organismos complexos e extraídos como “intoxicantes”, “drogas”, “narcóticos” (CARNEIRO, *Filtros, mezinhas e triacas; as drogas no mundo moderno*, 1994, p. 47 e ss.; cf. LEWIN, *Phantastica*, 1998).

sanguíneo. Para combater as enfermidades, causadas pelo desequilíbrio humoral do corpo humano, viriam as medicinas em geral (com diversos graus de frieza ou quentura, umidade ou secura). Contra uma enfermidade fria, uma medicina quente, para uma enfermidade seca, uma cura quente. São remédios para reverter a “discrasia”, ou seja, o desequilíbrio humoral. Tais saberes compunham a base do ofício médico oficial na era moderna, desde tradições da antiga Grécia, o que se conhece como medicina “hipocrático-galênica” ou “medicina humoral”.³³

As medicinas serviam, portanto, para recuperar o balanço, contra temperamentos que faziam brotar as enfermidades – inclusive os devaneios e as fortes loucuras, geralmente associadas ao temperamento melancólico. Além da aplicação das medicinas e atenção pela dieta e influências astrais, outros métodos poderiam ser usados, como as sangrias e medicinas purgativas dos excessos de humores, tudo operando no mesmo objetivo de atingir o estado de “eucrasia” ou boa disposição dos temperamentos. Enfim, os psicoativos se enquadrariam nessa conceituação de “medicinas”, mas que teriam uma embriagante “força”.

No aspecto mental, o equilíbrio humoral poderia ser identificado com o homem em “juízo”, governado pela “razão”, característica peculiar do ser humano. E no âmbito “espiritual”, a razão seria o maior canal da “graça divina” para os trabalhos terrenos do gênero humano na batalha moral pela “salvação”. Tal raciocínio teria ampla fundamentação teológica, particularmente com são Tomás de Aquino, em seu elogio à temperança como única forma de evitar o pecado dos excessos (como a gula e a luxúria).³⁴ Com Aquino, também o sentido de arrebatamento (na embriaguez) seria condenado, com fundamentação filosófica aristotélica, onde o campo mental da “imaginação” poderia ser o canal da ação demoníaca.³⁵

As plantas psicoativas, ao menos no âmbito hipocrático-galênico, seriam os “simples” da “matéria médica”. Contudo, dever-se-ia ministrar as doses muito bem, numa dieta que desconfiaria facilmente dos estados espiritados ou embriagantes, especialmente numa perspectiva “estóica” que tanto apaixonara o protomédico de Felipe II, o doutor Francisco Hernández, que visitou a Nova Espanha e conduziu seus trabalhos enciclopédicos de “história natural”, “matéria médica” e, inclusive, de “história moral” das Índias de Ocidente.³⁶ Assim, encontramos um forte pilar do conservadorismo oficial espanhol diante dos usos dos fármacos.

³³ Cf. KLIBANSKY *et alii*, *Saturne et la mélancolie; études historiques et philosophiques: nature, religion, médecine et art*, Paris, 1989.

³⁴ CORCUERA de MANCERA, *El fraile, el indio y el pulque*, 1991, p. 85 e ss.

³⁵ ESCOHOTADO, *op. cit.*, 1996, p. 280 e ss.

³⁶ A respeito do “estoicismo” na medicina grega, cf. KLIBANSKY *et alii*, *op. cit.*, p. 92 e ss.; sobre Francisco Hernández “estóico”, PARDO TOMÁS, *El tesoro natural de América; colonialismo y ciencia en el siglo XVI*, Madrid, 2002, p. 154.

Entretanto, como acentuara Rabelais, entre outros naquela época, a Europa vivia num mundo paralelo de reconhecimento e uso dos poderes das substâncias – enquanto remédios para as dores do corpo e da alma, apesar das políticas governamentais e clericais em guerra contra as feiticeiras e particularmente contra as chamadas bruxas, contra suas ervas e unguentos do arrebatamento, que eram continuamente associados ao poder perturbador do diabo. Os europeus também seguiam nas bebedeiras, apesar das batalhas morais contra os efeitos que corroem a sobriedade, quer seja pelo vinho, pelas cervejas e outros licores, consideradas sendas abertas para uma diversidade de pecados que levam à danação da alma.³⁷

A “força” das plantas e poções não era tão simples de conceber. No período moderno, no meio erudito cristão, havia uma certa vacilação entre abraçar noções naturalizantes ou demonizantes junto aos efeitos fisiológicos dos fármacos. Esta ambigüidade aparece clara no discurso de muitos cronistas, apresentando-se como elemento essencial na investigação das crenças e atitudes naqueles tempos. Certas “cerimônias diabólicas” poderiam ministrar ervas e poções como recurso “natural” para ludibriar o intelecto na geração de imagens confusas no cérebro; ou, incisivamente, para fomentar a poderosa “ilusão” diabólica, que tinha sentido de ação consciente e efetiva do espírito maligno nos fluxos dessa imaginação, como formação de imagens deturpadas. Em ambas as situações, o juízo ficaria comprometido e a alma racional perderia terreno para as paixões animais. O ser humano torna-se presa fácil dos ardis demoníacos.

Devemos também destacar que havia a compreensão, como observam alguns cronistas, de que a “embriaguez”, ou perda dos “sentidos” e do “juízo”, poderiam ser alcançados sem a ingestão de plantas e poções – pelas práticas ditas, então, como “supersticiosas”, ou vistas como “feitiços”, o que corresponderia às sutilezas da magia diabólica. Até por meio de “penitências” os índios lograriam algum “êxtase”.³⁸ Esta compreensão reporta ou mesmo corresponde ao entendimento atual de diversas formas de alteração dos estados de consciência, com ou sem o uso de drogas, pela sugestão, por sons rítmicos, por atividades de exaustão ou mortificação do corpo.

Afinal, a inteligência moderna sobre a abrangência de sentido da alteração da consciência é importante pela proposta de observar relações de usos de plantas e preparados

³⁷ O termo “droga”, na era moderna, nem sempre reportará aos “fármacos” de poder embriagante, e também reportará a muitos produtos estrangeiros ou considerados mágicos, de gosto exótico, medicinas raras. Muitas vezes, o termo também já será relacionado a “coisa má”, embora pudessem ser vistas as drogas como algo muito bom, como na pena de Rabelais (CARNEIRO, *op. cit.*, 1994, p. 47 e ss). O que demonstra coincidências não fortuitas com termos como *pharmakón*, que reflete a ambigüidade entre remédio e veneno (*ibid.*, p. 44 e ss.; do mesmo autor, “Transformações do significado da palavra ‘droga’: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo”, 2005).

³⁸ LA SERNA, *Manual de ministros de índios*, 1987, p. 391.

“que embriagam” ou “desatinam” logo com as compreensões sobre práticas descritas como “supersticiosas”, como “idolatrias”, “feitiçarias” ou “bruxarias”, por meio dos “conjuros”, “sacrifícios” e “penitências”.

É tarefa bem complexa compor um quadro que recupere sentidos da época moderna, de termos que normalmente se relacionam, hoje, à idéia de religiosidade indígena. Os signos devem ser balizados em suas definições gerais, mas contextualizados, ou seja, ao menos tal como usados pelos cronistas. Grosso modo, é possível identificar algumas recorrências. A “feitiçaria” se identificaria com práticas mágicas e medicamentosas, muitas vezes descrevem-se os agentes como “médicos embusteiros” ou “feiticeiros”, mas também, enquanto agentes de malefício. Estarão ainda como “bruxos”, mas “bruxaria” é termo pouco utilizado, e muitas vezes, se relaciona a “viagens”, “disfarces”, “metamorfoses” ou “sonhos”. As “idolatrias” são os “cultos” e “cerimônias” e “festas” a “falsos deuses”, entidades que podem se manifestar em “ídolos” ou outros artefatos e seres (de mundanos a astrais). Tais “idolatrias” seriam fomentadas ou mesmo geradas pelo “diabo” e “demônios”, quando se passa a interpretar a adoração de elementos e artefatos como culto ao diabo propriamente. “Idolatria”, no singular, oferece a idéia de uma organização clerical, como “falsa religião”, que é outra expressão comum; já a palavra “religião” sozinha, contudo, é termo raríssimo, e em geral tem o sentido de organização monástica também no âmbito das manifestações idolátricas. “Superstições” seriam “erros”, ou seja, “desvios” da razão e da religião, no sentido de que vem de tradição antiga e bárbara, e pela ignorância da fé verdadeira revelada em Cristo. “Superstições” também sugerem outros significados como de “magias” e “feitiçarias”, “ilusionismos” de enganadores “adivinhos” e “feiticeiros”, mas ainda também como efeito real da “ilusão diabólica”, até mesmo no poder de auferir “prognósticos” ou “oráculos” verdadeiros. O “diabo” no singular é freqüentemente denominado de “demônio”, e os plurais “ídolos” são “demônios” ou “deuses”. Os “sacrifícios” são em geral as “oferendas” (de homens e outros seres e artefatos) aos ídolos, e a extração de sangue é “penitência” aos “deuses”. Muitos desses “rituais” e “costumes” são às vezes descritos como “pactos” com o diabo, ainda que também remetam e traduzam-se como práticas semelhantes às da religião católica.

Tendo em conta a análise dos discursos das histórias e tratados, nem todos os usos locais das plantas psicoativas poderiam entrar no debate sobre a “embriaguez”, pois, simplesmente, não seriam usadas todas as vezes como inebriantes, ou tampouco ingeridas de fato. Mas poderiam ser usos apontados como práticas idolátricas ou diabólicas. Ou seja, os discursos dos cronistas, além de sugerirem uma luta contra a embriaguez, conformariam contraposições a usos dos psicoativos pelas culturas locais que seriam ao mesmo tempo

aproximadas e distanciadas das práticas da religião cristã. Enfim, os psicoativos não seriam consumidos somente em “borracheiras”. Fora da embriaguez, imundícies e futilidades de toda sorte poderiam ser vistos nos usos gentílicos dessas plantas e poções. As representações dos “costumes bárbaros” dos índios reclamam o fator maior da intolerância generalizada diante da cultura alheia, encerrada em estereótipos que irão compor, comumente, o quadro da idolatria. Afinal, se a embriaguez, em sentido amplo, é a identidade comum entre as plantas e poções (psicoativas), não reflete, contudo, todas as dimensões dos usos culturais de tais substâncias.

Resta uma pergunta, quanto ao objeto “psicoativos indígenas”: quais são, enfim, as plantas e poções que embriagam os índios do México e Peru? Não é possível definir um número fechado. Primeiro, porque muitas plantas fogem a uma identificação segura na ciência atual, pois muitos relatos não permitem identificações das espécies. Tampouco haverá consenso em definir o que deve ser, em concepções indígenas, uma planta ou poção embriagante. Se for notório, especialmente a partir da pesquisa de Sahagún, que a embriaguez alcoólica se identifica com uma espécie de “incorporação” de uma diversidade de “demônios” chamados “quatrocentos coelhos”, para outras plantas ou poções embriagantes dos mexicanos, a informação não é tão direta e abundante. Ruiz de Alarcón e Jacinto de La Serna, “extirpadores da idolatria” no México, observarão a questão da “deidade” que os índios davam a certas ervas psicotrópicas, desde o peiote até o tabaco. Entrementes, as sementes do amaranto (*hualtli*), usadas como alimento e confecção de “ídolos” (que também eram ingeridos), são igualmente descritas como portadoras de deidade. A concepção de “incorporação” de entidades através de substâncias ingeridas pelos homens pode representar uma visão genérica dos antigos mexicanos, onde o milho também estaria integrado como elemento que traz a “substância” dos deuses do cereal.³⁹ Quanto aos antigos peruanos, segundo Perez de Barradas, eles nunca teriam imputado razão dos efeitos de suas medicinas a “espíritos” das plantas.⁴⁰

Em termos bastante vagos, pode-se afirmar que os psicoativos teriam o maior peso dentro de um conjunto de plantas “mágicas” dos índios, porque forças incomensuráveis ou maravilhosas.⁴¹ Os alucinógenos, principalmente estes, teriam o papel de facilitar o contato

³⁹ GARZA, “*Uso ritual de plantas psicoactivas entre los nahuas y los mayas*”, 2001, p. 89.

⁴⁰ “no hay en los cronistas mención de divinidades especiales para la medicina, ya en general, ya para alguna de las ramas, ni tampoco el que existiera, como en Mexico, la creencia de que las virtudes curativas de las plantas medicinales eran debidas a los espíritus que en ellas moraban” (PEREZ de BARRADAS, *Plantas magicas americanas*, Madrid, 1957, p. 106).

⁴¹ Segundo, ainda, Perez de Barradas (*ibid.*, p. 166): “Lo que origina el concepto de ‘planta mágica’ es lo maravilloso de su efecto sobre el organismo humano, por causas que nos son desconocidas, y que lo nutren,

com os “deuses”, sem que se possa definir se tais encontros representam categoricamente “possessões” ou formas de “êxtase” (no sentido de viagem até o lugar das deidades).⁴² Isto pode ser ilustrado pelo impasse que surge para melhor traduzir uma palavra *náhuatl* para cogumelos alucinógenos: *teonanácatl*. Este termo composto significa “carne de deus” ou “cogumelo divino”? Para complicar, mais difícil é conceber as fronteiras entre usos “visionários” e usos “medicamentosos” dos alucinógenos entre os antigos mexicanos, mesmo porque as acepções da etiologia e terapia indígenas informam uma diversidade de combinações naquilo que costumamos separar entre “magia”, “religião” e “ciência”.⁴³

As “flores astecas”, ingeridas nas mais diversas poções, e que teriam efeitos narcóticos ou mesmo alucinógenos, podem levar por água abaixo qualquer intenção de apreender o quadro dos usos embriagantes de substâncias que seriam inúmeras. Para este estudo, elegemos as drogas indígenas que mais chamam a atenção, tendo em vista a tradição nos estudos históricos e as classificações mais atuais, ou seria melhor apontar que a razão das escolhas seja em virtude do fetiche contemporâneo das “drogas”? Eventualmente, flores, córtices, sementes e preparados pouco conhecidos entram na análise. Mas não com o rigor em que fazemos a pesquisa com relação aos mais afamados alucinógenos, bebidas alcoólicas e estimulantes.

No quadro principal das “drogas”, e tendo em mente as fontes utilizadas para este estudo, teríamos como alucinógenos (do México) o peiote, as daturas, os cogumelos e a semente *ololiuhqui*; e como alucinógenos peruanos a semente *vilca* e o espingo. Como estimulantes, teríamos o cacau mexicano e a coca andina, sem contar com o tabaco pan-ameríndio. Como bebidas alcoólicas, teríamos o pulque a partir da pita mexicana e a *chicha* andina, em geral, feita do milho. Além da diversidade de espécies dessas plantas acima, temos que considerar também a diversidade de receitas das poções, ungüentos, fumos,

lo curan o lo matan; pero este concepto mágico se acentúa más cuanto más extraordinarios son sus efectos, dando fuerzas, produciendo sueño e ilusiones o fuerte estado de embriaguez”. Advirto, no entanto, que este uso do conceito de “plantas mágicas” pode associar-se à idéia de estágio de desconhecimento científico dos efeitos das plantas. O que pode redundar em certo viés etnocêntrico, basicamente, porque não abre espaço para a efetividade dos saberes locais imersos nas crenças etiológicas indígenas.

⁴² Escotado define dois sentidos bem divergentes de inebriamento, relacionando classes de drogas a formas opostas de alteração da consciência: alucinógenos, como peiote e cogumelos, desenvolveriam “espetacularmente os sentidos” em um êxtase xamânico (no sentido atribuído por Mircea Eliade de subida aos céus no transe do xamã); já as solanáceas, como as daturas e o tabaco, além do álcool, induziriam uma embriaguez tóxica mais próxima ao “transe-rapto da possessão” (*op. cit.*, 1996, p. 44 e ss.). Porém, a complexidade dos contextos e das representações do efeito de alucinógenos e outras substâncias inibem as tipificações certas, como tentarei demonstrar no decorrer dos estudos diante das fontes históricas. Ademais, as inúmeras definições de “êxtase”, “transe”, “incorporação” ou “possessão”, nunca consensuais, sempre polêmicas, formam um “buraco negro” nas especulações antropológicas.

⁴³ ORTIZ de MONTELLANO, “*Las hierbas de Tláloc*”, 1980, p. 294 e ss.

bebidas, enemas, etc. Também, deve-se levar em conta a generalidade das classes dos psicoativos. Na divisão mais em voga atualmente, alucinógenos e álcool estão no grupo dos psicodislépticos. Os estimulantes como psicoanalépticos. Na classificação feita por Lowis Lewin no início do século XX, os alucinógenos estariam no campo da *phantastica*, a coca faria parte da *euphorica*, já o tabaco e o cacau como parte da *excitantia*.⁴⁴

Nas visões dos cronistas diante dos atributos e usos dos psicoativos, entre a dádiva divina que oferece a “virtude” da planta para ser aproveitada pelo homem, e o poder diabólico para criar ilusões e incentivar os vícios, revelam-se várias questões importantes no âmbito de análise da história cultural. Pode-se obter um panorama no qual as substâncias psicoativas, inseridas nas representações de costumes “bárbaros”, podem, freqüentemente, incluir-se num ambiente de usos netamente diabólicos. Num extremo, parece ocorrer a diabolização das substâncias em si, e não apenas a demonização dos usos dessas plantas e poções.⁴⁵

Noutro caminho, o louvor às “medicinas” – divinas no princípio da intenção benigna do Criador em colocá-las à disposição do uso “natural”, ou seja, o correto na perspectiva cristã universalista –, expõe uma mentalidade que irá possibilitar outros vetores de transformação cultural. Pois ocorre que os cronistas descrevam atributos das plantas e usos indígenas considerados bem aceitáveis; e mais, pode-se considerar que muitas vezes tais atributos e usos tiveram que ser revistos antes de se tornar aceitáveis, quiçá pela ação consciente dos próprios indígenas, para que fossem incorporados seus ofícios médicos no meio cristão hegemônico sem maiores problemas.

3) A Idolatria

Acabamos de revisar alguns substratos (sic) das “substâncias”. Resta observar se a estrutura da “idolatria” terá mais sustância. A nosso ver, a idolatria representa ao mesmo tempo o estereótipo e o discernimento de aspectos relevantes das culturas indígenas da Mesoamérica e

⁴⁴ Cf. tabelas classificatórias em PELT, *Drogues et plantes magiques*, Paris, Fayard, 1983, p. 18-9.

⁴⁵ De acordo com Escobedo, mesmo para a ortodoxia católica na Baixa Idade Média, “*sigue sin estar claro del todo (...) si en las ‘hierbas malélicas’ hay algo de efectivamente sobrenatural – un auténtico demonio dentro – o si tan sólo son empleadas por adoradores de los demonios*” (op. cit., 1996, p. 285). No essencial, não parece haver muita diferença entre a concepção européia erudita do demônio interferindo pelo canal da embriaguez, e a concepção popular animista do poder das plantas. Como aponta Sallmann (e colaboradores): “*le fait que les démons surtout aient eu la possibilité de se manifester réellement pour induire leurs victimes en erreur et les tenter était accepté par les démonologues. La frontière entre les théories intellectuelles et une conception commune plus franchement ‘animiste’ était donc tenue*” (*Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l’inconscient*, 1992, p. 96).

Andes Centrais, que apresentam sociedades altamente estratificadas e com “religiões” institucionalizadas. Mas utilizo a palavra idolatria recuperando inclusive um sentido mais raso, que ainda permite uma abertura de interpretação para as possíveis relações das pessoas com os psicoativos: uma trivial adoração por plantas e preparados especiais. A idolatria pode mostrar o apego às coisas, e nelas são projetadas coisas que estão dentro do ser humano.⁴⁶ A idolatria pode informar algo da cultura simbólica. Mas ela pode representar mais ainda uma forma de condenação dos costumes considerados “idolátricos”.

Apresento a hipótese geral de que os discursos dos missionários e outros, ainda que destaquem muitas vezes as “virtudes medicinais” e outras serventias da gama de plantas e preparados embriagantes, por outro lado, acentuam a relação que tais coisas têm com a “idolatria” dos índios, ou seja, como elementos e veículos da “falsa religião”, e até mesmo, como motivos de culto por excelência.⁴⁷ Tudo isto pelos emblemas das “cerimônias”, “ritos”, “festas”, “feitiçarias”, “sacrifícios”, “superstições”, assuntos identificados tanto na história de antes da Conquista ou já no cotidiano indígena após a chegada dos espanhóis. A meta mais dirigida deste estudo, portanto, é analisar as peculiares configurações desses discursos, levando em conta paradigmas e anátemas, retóricas e interesses, entendimentos e interpretações em torno aos objetos que denominamos como “substâncias da idolatria”.

Como já foi insinuado, os cronistas conduzem várias analogias entre ritos católicos e indígenas, mesmo que o tom, em geral, seja buscar arremedos diabólicos dos sacramentos da Igreja. No que toca ao assunto das “medicinas que embriagam”, temos “unções” ou “comunhões” com substâncias “divinas” ou “diabólicas”, e inclusive, “confissões” e “penitências” relacionadas à embriaguez, dentro da estrutura da “religião” dos mexicanos. Os discursos dos cronistas – ou sua “retórica da alteridade”, emprestando a expressão de Hartog –, conduzem interpretações que compõem a verdadeira estrutura que rege toda a narrativa, a qual se refere à cultura do escritor.⁴⁸ A visão européia da “idolatria” dos índios, de certa

⁴⁶ A idolatria, enfim, pode ser entendida como um fenômeno demasiadamente humano, e requer atenção antropológica. Cf. LATOUR, *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, 2002; GELL, *Art and agency: an anthropological theory*, 1998 (cap. 7 “The distributed person”). Cf. verbete de MILLER, “Artefacts and the meaning of things”, 1994.

⁴⁷ Um dos “extirpadores da idolatria” na Nova Espanha, por exemplo, apresenta no seu tratado um capítulo sobre “*algunas yerbas, á quienes los indios dan deidad*”, onde constam o cacto peiote, as sementes *ololiuhqui*, e o *piciete* [tabaco] (LA SERNA, *op. cit.*, 1987, p. 383).

⁴⁸ Segundo Hartog, “*un texte n’est pas chose inerte, mais qu’il s’inscrit entre un narrateur et un destinataire. Entre le narrateur et le destinataire existe, comme condition même de possibilité de communication, un ensemble de savoirs sémantique, encyclopédique et symbolique qui leur sont communs. Et c’est justement à partir de cet ensemble que peut se développer le texte et que le destinataire peut décoder les divers énoncés que lui sont adressés*” (*Le miroir d’Hérodote*, 1991, p. 27 ; cit. p. 21).

maneira, é especular da visão da “religião” que trazem os europeus.

Destacamos que a inspiração para utilizar o instrumento “idolatria” vem de Bernand e de Gruzinski.⁴⁹ A idolatria reflete um conceito constituído historicamente, mas que serve como arma analítico para o historiador, além de se apresentar como objeto na história, i.e., informa representações sobre as práticas sociais.

O livro *De la idolatría* realça que as categorias religiosas da tradição cristã são projetadas no Novo Mundo, tomadas da herança do paganismo antigo e da escolástica medieval, sendo condensadas no conceito, portanto, de “idolatria”.⁵⁰ Gasbarro, avaliando a “linguagem da idolatria”, acrescenta que o instrumento interpretativo passa da função denotativa, na caracterização do paganismo no mundo antigo europeu, para uma relação conotativa generalizante no mundo moderno, e enfim, como código de comunicação que representa um novo paradigma intercultural.⁵¹ Bernand & Gruzinski denominam estas categorias religiosas, esquemas ou sistemas de interpretação, enquanto “redes” que fizeram os mundos exóticos acessíveis ao entendimento e passíveis de submissão aos desígnios da cristandade, redes que “*reducen y aprisionan*”, mas ainda, chegam a criar “*objetos nuevos*”, as idolatrias mexicana e peruana.⁵²

Qual o núcleo duro dessa noção de “idolatria”? Gasbarro denomina a operação da idolatria como universalização do conceito de religião, pela idéia unificadora de “crença”.⁵³ Bernand & Gruzinski denunciam a todo o momento os caminhos e os becos sem saída da “antropologia da religião”, que pressupõe a existência a priori da religião ou da religiosidade. Como aponta Gasbarro, a religião, na visão teológica, cai do céu, enquanto a perspectiva antropológica elabora que é natural o sentimento religioso. A matéria da “história das religiões” deve escapar desses paradigmas e abarcar a religião na história e pela história,

⁴⁹ BERNAND & GRUZINSKI, *De la idolatría*, 1992; GRUZINSKI, *Colonización del imaginario*, 1991.

⁵⁰ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 8.

⁵¹ “il politeismo è stato prima una realtà culturale delle civiltà superiori, poi un’oggettivazione (in funzione) del monoteismo, poi un sistema denotativo d’interpretazione usato dal cristianesimo antico per pensare in termini monoteistici le civiltà superiori, infine un linguaggio globale, denotativo e connotativo insieme, per oggettivare sub specie religionis l’alterità tout-court. Quest’ultima fase è forse la più importante a livello di generalizzazione antropologica e di costruzione di paradigma: senza la costituzione moderna in linguaggio universale di ciò che il cristianesimo antico aveva fatto del politeismo, la cultura occidentale non avrebbe compreso, nel modo in cui lo ha fatto, le civiltà del Nuovo Mondo e le culture etnologiche” (GASBARRO, “Il linguaggio dell’idolatria”, 1996, p. 194-6). Cf. parte introdutória de AGNOLIN, *O apetite da antropologia; o sabor antropofágico do saber antropológico*, 2005, que desenvolve o tema da idolatria junto às avaliações de Gasbarro.

⁵² BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 8.

⁵³ GASBARRO, *op. cit.*, 1996, p. 205.

digamos, na imanência cultural da religião.⁵⁴

As idolatrias, particularmente no México e Peru, aparecem, portanto, como sistemas de crença, religiões institucionalizadas, mesmo que “falsas” em virtude de serem canalizadas para adorar os ídolos e os elementos, entendidos pelos índios como forças de volição, como raciocina o teólogo e missionário Las Casas – o que estabelece um paradigma na evolução do pensamento moderno, com repercussão até hoje na análise antropológica. Agora temos de discutir alguns paradigmas do pensamento moderno, particularmente em torno do tema da idolatria, principalmente a partir de Las Casas e de outro pensador-chave: o jesuíta José de Acosta. Vale destacar que as idéias de “crença” e de “religião” são questões-chave para compreender uma ambiguidade que se intensifica particularmente no discurso de Acosta. Para o jesuíta, a religião indígena – entre os “bárbaros” mais “civis”, do México e Peru – é expressão máxima do culto diabólico, a sombra sempre viva no culto de ídolos tal como descrito pela maioria dos cronistas. Mas também, é a maior oportunidade para reverter a adoração para Deus. “*Aversión epidérmica mezclada con admiración*”, como destacam Bernand & Gruzinski.⁵⁵

Da extirpação da idolatria à potencialidade cristã. Tal perspectiva, exemplar em Acosta, teria consequências imprevisíveis para a evangelização e para o processo de civilização em geral (enquanto processo aculturativo), assevera Gasbarro. Temos “*la prima forma generale di pensiero selvaggio prodotta dalla cultura cristiana moderna*”. Gasbarro acentua que o conceito de idolatria é quesito para a “missionação” desde os primeiros tempos, na formação da “rede interpretativa” – em alusão ao trabalho de Bernand & Gruzinski do modelo de Las Casas para a idolatria. Ainda, a idolatria é conceito para uma nova fase da conversão (no contexto pós-tridentino). É fundamental no problema da compatibilização entre as religiões, como no esquema hierárquico e classificatório que se apresenta em Acosta.⁵⁶

Estas considerações devem inspirar-nos para melhor entender o aspecto de arraigamento dos códigos culturais indígenas, sob a mais aparente “extirpação” das raízes idolátricas. Como num exemplo no tratado *De procuranda indorum salute*, quando Acosta procura avaliar como o hábito corrosivo da borracheira, que considera destrutivo à saúde, caminho de outros vícios e veículo da idolatria, poderia ser substituída pelo exercício de uma

⁵⁴ *Ibid.*, p. 194

⁵⁵ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 36.

⁵⁶ GASBARRO, *op. cit.*, 1996, p. 205-6.

embriaguez em Deus, recuperando a noção de êxtase e também de confraternização que ocorreria na bebedeira pagã dos índios. Outro exemplo é um caso em La Serna, que provoca, pessoalmente, a substituição de uma prática da “supersticiosa” medicina indígena pelo uso de relíquias do (por ele) santificado curandeiro de origem espanhola, Gregorio López.⁵⁷

Outro ponto importante a considerar é que as “redes” da idolatria “*se modificaron y desplazaron al contacto con la experiencia en el terreno y con los sistemas de pensamiento que se sucedieron en la Europa moderna*”.⁵⁸ Os dois teólogos-missionários (Las Casas e Acosta) condensam, em seus esforços intelectuais e políticos, distintos momentos de entendimento das “religiões” indígenas e da práxis missionária. Destaquemos alguns pontos delicados dessa passagem. Primeiro, no árido assunto da “demonização”, recuperemos o ensaio de Cervantes – que é dentre muitos investigadores que nunca utilizam as noções de religião/religiosidade entre aspas, porque abraçam ontologicamente estes conceitos. Segundo este autor, se o diabo é assunto bem presente na *Apologética historia* de Las Casas, o papel dessa força maligna é de somenos importância, se visto em relação ao demasiado peso simbólico (e político) que tomam o diabo e os demônios na modernidade européia e no pensar sobre o mundo americano. Para Las Casas a idolatria é “natural”, recuperando o sentido mais tradicional do tomismo. Quanto ao papel do diabo, Cervantes pondera que na tradição medieval (e em Las Casas) ele é relacionado aos “sete vícios”, mas no olhar moderno, a atenção estará voltada para o pecado da idolatria, na atenção pelo descumprimento dos primeiros mandamentos do Decálogo.⁵⁹ Esta mudança é notória no confronto entre Las Casas e Acosta. O primeiro vê o diabo no campo dos malefícios e vícios, mas isto não acarreta grande perspectiva para o poder do mal. Em Acosta, o problema da falta da “graça” divina torna-se mais fundamental e corresponde à presença demiúrgica do diabo onde Deus resolve que quer assim.⁶⁰

É sintomático que Acosta, que divide a história das Índias entre “natural” e “moral”, também opera, na visão dos *mores* (costumes) bárbaros, outra importante distinção: “*The more refined and complex was their civility and religious organization, the more idolatrous and perverted were the results*”. O irônico, segundo Cervantes, é constatar que a

⁵⁷ Estes dois assuntos serão tratados no primeiro e terceiro capítulos respectivamente.

⁵⁸ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 8.

⁵⁹ Cf. MUCHEMBLED, *Une histoire du diable*, 2000, ensaio que expõe essas alterações na representação do demônio.

⁶⁰ Acosta, segundo Cervantes, estaria influenciado pelo nominalismo centro-europeu por meio da perspectiva híbrida do neotomismo exposto pelo influente filósofo jesuíta Juárez (*The devil in the new world*, 1994, p. 25).

ambivalência em Acosta “*upon the natural goodness and the supernatural evil of Amerindian civilization should have helped to confirm the growing distrust of indigenous traditions*”, ainda que o desdobramento, a intolerância dos “extirpadores da idolatria”, deva ser relativizada em termos de suas conseqüências na vida social novo-hispânica.⁶¹

Rubiés, num artigo que procura historicizar a idolatria, enfatiza também a diferença entre os dois teólogos-missionários na relação dos códigos da “razão natural” e da “idolatria”. Las Casas, mesmo que concordasse com a idéia de que o impulso religioso fora corrompido pela agência demoníaca, via que as religiões nativas não eram irracionais (não tanto quanto o antigo paganismo), baseando-se numa visão tomista (e da tradição estóica) de crença na universalidade da “lei natural”. Acosta seria mais agostiniano, considerando que a graça divina é determinante para a salvação, sendo que a razão humana, ela muito falha. “*Acosta’s more pessimistic assessment concerning the rational achievements of Mexicans and Peruvians can be seen as offering a ‘corrective’ to Las Casas in the new context created by the discovery of secret idolatries among baptized Indians*”.⁶²

O choque entre os dois paradigmáticos autores pode ser visto também no ponto do manejo do conceito de “barbárie”, o que leva, de certa forma, a problemática dos costumes indígenas para fora da questão “religiosa”. Em Las Casas, a relativização do termo “bárbaro” torna plenamente racionais e morais os índios. Já em Acosta, os costumes bárbaros como “segunda natureza” degradada obscurece a lei natural. De qualquer jeito, observa Pagden, “*the indigenous rites, customs and ceremonies, Acosta believed, could not, should not, be obliterated. Instead they should be translated into other rites, customs and ceremonies, the pagan being substituted by the Christian*”.⁶³ Vemos a reaproximação entre os dois missionários no projeto da conversão do gentio como acomodação entre as culturas, ou talvez, ressignificações para a convergência entre culturas distintas. Entretanto, não há como negar a intenção, digamos, de seletividade aculturativa, isto é, que os códigos indígenas são apropriados, e apenas parcelas deles, para serem colocados, ao menos em intenção, como semelhantes aos códigos europeus, ainda que venha para muitos espanhóis, do meio civil ou religioso, a ânsia de apagar a cultura indígena e substituí-la por completo pela européia.

Ao compor os quadros da natureza e do homem americano, Las Casas e Acosta teriam premissas bem distintas. Entre uma forma de pensar as analogias numa base interpretativa

⁶¹ *Ibid.*, p. 28-9, 34 e 36-7.

⁶² RUBIÉS, “*Theology, ethnography, and the historicization of idolatry*”, in: *Journal of the History of Ideas*, 2006, p. 591.

⁶³ PAGDEN, *The fall of natural man*, 1982, p. 164.

aberta, de tradição escolástica, como aparece em Las Casas, para um raciocínio demonstrativo próprio da modernidade, como se vislumbra em Acosta, há uma grande distância – duas tradições de pensamento discutidas com afinco por Morse.⁶⁴ Tal distância poderia redundar numa visão também distinta sobre os usos das plantas pelos índios. Para Las Casas, os costumes são “naturais” dentro de uma visão relativamente cósmica, enquanto que Acosta dedicaria sua atenção aos efeitos das plantas e à falibilidade dos costumes, que podem ser “viciosos” e “supersticiosos”, num raciocínio próximo de alguns parâmetros da ciência atual.

O assunto das medicinas que embriagam extrapola o campo da idolatria, pois os costumes dos índios não são vistos apenas enquanto ritos e cerimônias – haja vista as descrições de uma medicina virtuosa dos índios e a visão dos costumes “civis” e de “vícios” destacados da “religião”. Acima da problemática em torno à “falsa religião” e ao “culto de ídolos” ou “demônios”, aos compartimentos da “adivinhação” ou da “feitiçaria”, o tema das substâncias relaciona-se à problemática geral dos usos racionais ou moralmente lícitos, sendo que é para o bem da moral o que é racional, e vice-versa.

As idolatrias não eram confundidas com todas as tradições indígenas, ainda que seja algo assim na perspectiva estereotipada e seletiva das inquirições dos extirpadores de idolatrias no século XVII. No olhar da maioria dos religiosos do século XVI, os costumes e os hábitos não seriam “idolátricos” toda vez numa identificação precoce.

Hoje se justifica, nas leituras “estruturalistas” e “culturalistas”, o pressuposto de uma integridade na vida social que não poderia ser compartimentada, ao menos no modo como era explicada naqueles tempos, isto é, entre o “civil” e o “religioso”. Por vezes, parece que “religião” e “política” interlaçam-se e indicam ser instâncias inseparáveis da dinâmica histórica (e das concepções autóctones) das regiões nucleares da América pré-hispânica.⁶⁵ O campo “religioso” e a noção mesma de “religião” foram construídos pela cultura ocidental ao longo do tempo e tiveram diversos sentidos e propósitos.⁶⁶ Até mesmo a noção de “sagrado”

⁶⁴ Cf. MORSE, *O espelho de Próspero*, 1988.

⁶⁵ Cf. CONRAD & DEMAREST, *Religion and empire: the dynamics of Aztec and Inca expansionism*, Cambridge, 1984.

⁶⁶ “A própria história etimológico-semântica do termo revela não só a sua raiz ocidental, mas também o processo de variações significantes a que foi submetido na história, passando de um valor estranho ao nosso atual conceito de religião (por exemplo, entre os latinos) ao de ‘verdadeira religião’ no cristianismo e, finalmente, ao de religião como esquema conceitual referido a um absoluto distinto nas várias religiões históricas.” (DI NOLA, “Sagrado/profano”, 1987, p. 107-8).

merece todo o cuidado ao ser aplicado para caracterizar atitudes sociais.⁶⁷

Mas enfim, os costumes “viciosos”, os hábitos “corruptos” que ferem a “lei natural”,⁶⁸ seriam vistos, em geral e muitas vezes, como efeitos do mal da idolatria, como se vê em Sahagún, em Acosta, em Guaman Poma e outros. Os erros parecem mais “substâncias” que “acidentes” na idolatria (com exceção de Las Casas). Assim como no olhar perante os usos idolátricos das substâncias psicoativas, e enfim, pela idolatria dessas substâncias, o que se sugere é o erro da ignorância e da perversidade.

Rubiés observa que a idéia de irracionalidade, no código da “superstição” trazida dos filósofos antigos, é uma face da idolatria. A outra, o sentido do “diabólico” e do “pecado”, na tradição agostiniana. Estas vertentes regeriam a história bipolar dos olhares do cristianismo latino perante a idolatria:

The tension within Latin Christian thought between Stoic (or Platonic-Stoic) deistic rationalism, and Augustinian fideism, reflects this dual legacy. That is, the emphasis on the irrationality of idolatry or its political causes by a number of writers may be seen as a transfer of the basic principles of the philosophical attack on superstition, in contrast to the more Augustinian (and biblical) emphasis on sinfulness and the active role of the devil as inspiration for idolatry.⁶⁹

Estes dois vetores sobre as visões dos costumes idolátricos talvez de fato delimitem os raciocínios dos discursos dos tratados analisados. Especificamente, o estudo das visões sobre os usos “supersticiosos” e os “vícios diabólicos” com as medicinas é um assunto instigante e mostrou-se fundamental na análise, uma linha-mestra para nossa narrativa. Mas aponto para a fluidez das denominações e tendências de pensamento, que se fazem modais na citação acima. Por exemplo, a própria palavra “superstição” muitas vezes informa ou confunde uma e outra tendência, de um lado, a visão de irracionalidade ingênua, de outro, a responsabilidade pelos atos pecaminosos e o compromisso de um pacto com o demônio. O problema é interpretar como, por exemplo, a instância do “supersticioso”, na particularidade dos discursos, traduz a presença ou ausência do diabo, e enfim, como desvelar os limites simbólicos da força maligna. Assim como é bastante complexo o exame do signo da desrazão

⁶⁷ Como aponta também Di Nola, nas sociedades reconhecidas como arcaicas, indígenas ou tradicionais, “as formas do sagrado, isto é, os mitos, os rituais, as organizações sacerdotais estão tão substancialmente inseridas no quotidiano, que alguns estudiosos preferem não as isolar, mas examiná-las, pelo contrário, como componentes funcionais de um único quadro, que é a atitude perante o mundo e a interpretação existencial deste. Não acontece porém que em tais sociedades não se sinta a diversidade entre o momento do laico-profano e o momento do sacro.” (*Ibid.*, p. 109).

⁶⁸ Cf. AQUINO, *Summa, Prima secundae partis*, q. 94, “the natural law”, 2006.

⁶⁹ RUBIÉS, *op. cit.*, 2006, p. 573.

e da ingenuidade nesses discursos, que podem também significar um poder manipulador dos índios “principais”, dos “sacerdotes” e dos “feiticeiros”, em torno das práticas ditas idolátricas. De toda forma, tais questões são centrais para a análise sobre as “substâncias da idolatria”.

Se estabeleço o enfoque das relações entre a “idolatria” e as “substâncias”, atento, contudo, aos pormenores de uma combinação às vezes negada e outras vezes exacerbada nos discursos dos cronistas. De um lado, temos a medicina indígena vista nos moldes da “razão” médica, em que se apagam todos os sinais de práticas “supersticiosas” – especialmente em Sahagún. De outro lado, temos uma borracheira associada à idolatria, simplesmente por ser considerada fruição de vícios carnavais, sem que os ritos idolátricos tenham relevância no discurso da descrição dos costumes, a idolatria como puro estigma, tal como ocorre algumas vezes em Guaman Poma por exemplo. Enquanto isso, na inquirição de Ruiz de Alarcón, os usos de alucinógenos estariam no cerne de uma idolatria rediviva que prescindia da materialidade dos ídolos destruídos, revelando-se em aparições mentais influenciadas pelo demônio. Há muita riqueza de sentidos para uma história das “substâncias da idolatria”.

4) Os Tratados

Pensem na sina etnográfica dos tratadistas religiosos, e por ilação, na história cultural do período pós-conquista. Antes de tudo, lembremos que a pesquisa dos missionários e clérigos sobre os costumes, ritos, cerimônias, feitiçarias etc, ela é conduzida, de um lado, para o objetivo da política de extirpação e/ou de reversão dos ritos – projetos que, diga-se de passagem, não remetem necessariamente ao que acontece na história vivida, entre as possíveis configurações de evolução dos padrões, dos jogos de poder e significados contextuais das práticas sociais.

A pesquisa que produzem as histórias e tratados dos séculos XVI e XVII, tão sedutora para as especulações histórico-antropológicas atuais, é bastante instrumental. A inquirição, construída entre preconceitos e imaginações, ou como investigação mais próxima dos discursos dos índios, conforma visões. Negativas, particularmente pelos tratados dos “extirpadores”, mas também, muitas vezes, a pesquisa é seduzida para captar o lado bom da civilização indígena, quer para fora dos ritos idolátricos, numa instância “civil”, como é em Sahagún e Durán, ou mesmo, por dentro das “cerimônias” e da “religião”, como é exemplar em Las Casas. A valorização das práticas indígenas se apóia em conceitos como “razão natural”, “bom governo”

ou “devoção religiosa” indígenas, geralmente, dentro dos interesses da tutela missionária ou eclesiástica mais ou menos amiga ou inimiga da burocracia civil espanhola.

As narrativas das histórias e tratados foram estudadas, primeiro, enquanto elementos para a investigação interna dos “paradigmas”, das “visões” e das “políticas” que transparecem ou se camuflam nas descrições. Nesse ponto, busco observar também que certos discernimentos desses discursos tem extrema relação com algumas interpretações de investigadores atuais, ou representam as fontes mesmas para tais posturas, particularmente nas visões da “religião” indígena em uso de plantas “supersticiosas” ou “divinas”. Também, nas visões das ciências atuais sobre os efeitos das plantas, e sobre as conseqüências dos usos, como nas atenções para o controle social da embriaguez alcoólica, parece existir algumas boas analogias com este passado que estamos analisando, o que pode ser reflexo, afinal, do processo de racionalização no olhar da natureza, algo que amadurece na época moderna, e no caso espanhol, a partir de uma peculiar renovação da ciência aristotélica e no confronto com a experiência na colonização da América.

Recuperamos também elementos que possam ajudar a desconstruir os discursos dos cronistas emprestando opiniões de antropólogos, historiadores e outros que se baseiam em estudos da natureza das fontes e temas aqui tratados. Essas opiniões são boas armas para ajudar, por exemplo, a dismantelar o parecer de um cronista que case a “moderação” com a dose “medicinal”, ou contra aquele discurso que faz a passagem da medicina “natural” à “supersticiosa”, ou para questionar um outro que ponha no signo das “oferendas” de plantas, o peso na “reverência” aos “deuses”, entre outros pontos de entonação dos discursos cristãos.

Este trabalho de desmanche pode ser feito também a partir dos próprios conteúdos apresentados pelas crônicas que se baseiam numa pesquisa mais concreta com textos e pronunciamentos indígenas, como é o caso de Sahagún ou Ruiz de Alarcón. No caso de Durán, temos hipotéticos escritos e contos dos velhos índios. E no discurso do ladino Guaman Poma, o que pode ser visto como indígena ou europeu nesse todo paradoxo? Estes textos não recuperam discursos indígenas descolados das seleções e dos pressupostos cristãos, como no ilustrativo assunto dos *topoi* de vícios e virtudes. Não podem ser notados, tais discursos indígenas, como simples tradições orais pré-hispânicas, pois além do mais, estão presos aos códigos da escrita européia – isto sem levar em conta outros fatores contextuais de relações de poder, que comprometem a certidão de veracidade dos relatos indígenas ou das traduções bastante livres que fazem deles os cronistas.

Como avaliar as descrições sobre a dita idolatria e outros costumes locais? Em que medida podem ser destacados conteúdos no sentido de representações relativamente

condizentes com certos significados das práticas sociais indígenas, se o que se vê são tantas formulações que organizam, discriminam e interpretam as matérias? É possível penetrar a fronteira que separaria a retórica e os paradigmas dos cronistas, de um lado, e os saberes e motivos do cotidiano indígena, de outro?

Há de se notar que os “informantes” indígenas, tais vozes e escritos, devem ser examinados na permanente balança entre a perspectiva de que informam antigas tradições e novas práticas, paradigmas de pensamento nativo com instrumentalizações modernas, dissimulações e intenções pantanosas, enfim, geralmente, o que se obtém disso tudo são às vezes boas sugestões, ou meras e francas especulações. Não há (pelo menos aqui) como solucionar enigmas dessa envergadura, mas cremos que é factível explorar algumas brechas na aparente rigidez dessas fontes produzidas depois da Conquista. Num olhar minucioso, particularmente sobre as obras de Sahagún e Durán, ou de Ruiz de Alarcón e La Serna, muitos dados mostram claramente aspectos simbólicos e linhas de raciocínio que não correspondem aos paradigmas do pensamento espanhol, são saberes exóticos.⁷⁰ Procuramos pincelar estes momentos. Não para satisfazer a tarefa de revelar ou sistematizar significados indígenas das práticas, mas sim, para realçar os estereótipos e limitações da rede da “idolatria” – e também extrair algo da inseparável e complementar rede ou enquadramento dos costumes “civis” e do “governo”. Pode-se captar, freqüentemente, as contradições que certas crônicas vão criando ao tentar separar as idolatrias e irmãs menores como a adivinhação (todas malignas), do governo e outros costumes “seculares” indígenas (geralmente benignos), tal como na parábola bíblica do joio e do trigo.⁷¹

Destaquemos, nesse ínterim, que há diferença na maneira de ver a “idolatria” entre os livros que havíamos destacado como fontes de inspiração para este estudo. Na *Colonización del imaginario*, bem como em outros livros, Gruzinski procura discutir a prática indígena de uma “idolatria colonial”, e ainda identifica uma “idolatria pré-hispânica”. Os indícios dessa perspectiva já se colocam no livro em parceria com Bernand, *De la idolatría*, num caminho que parte da abordagem de desvelar as interpretações dos cronistas sobre os costumes indígenas, para uma investigação propriamente sobre a história das práticas locais no período pós-conquista. Pode-se chegar ao desconcerto diante de situações que revelam os limites dos compartimentos do pensamento europeu. Gruzinski iria enfocar o aspecto de que a “idolatria”

⁷⁰ Muitas vezes, entre os cronistas, apontam Bernand & Gruzinski, ocorre o “*extrañamiento frente a hechos irreducibles a la experiencia y a la norma occidentales*”, e também, outras vezes, “*más atentos a los hechos que a las teorías, ilustran sin saberlo las fallas de la bella red lascasiana*” (*op. cit.*, 1992, p. 36 e 83).

⁷¹ Mateus 13:1 (Vulgata).

indígena propunha uma relação muito mais complexa que a simples veneração de imagens como recurso para a lembrança do sagrado, que era o culto (teologicamente correto) de santos e relíquias na cristandade. Os pólos ideais “ídolo” e “devoto” – critérios advindos do olhar cristão – iriam transmutar poderes, atributos e aparências no universo indígena mexicano. E o uso de psicoativos também iria implodir a representação religiosa forjada no pensamento cristão. Fora do paradigma teológico da transcendência do sagrado, as forças divinas indígenas poderiam transitar facilmente entre ídolos, relíquias, avatares, e, inclusive, manifestar-se em visões alucinogênicas.

A idolatria (pré-hispânica), tal como concebida pelos cronistas, também se mostra paradoxal, ou contraditória nos âmbitos em que organiza as regras do consumo de psicoativos. Aparece, às vezes, como espaço para a promoção dos “vícios”. Mas em outras oportunidades, mostra-se como controle repressivo desses mesmos vícios, como será discutido especialmente no segundo capítulo.

Por outro lado, como Gruzinski justifica a expressão “idolatria colonial”?⁷² Adverte que não trata de abraçar o discurso das crônicas ao denominar este objeto, ainda que considere sugestiva a posição de “extirpadores da idolatria” que *“supieron presentir el alcance considerable de un fenómeno que rebasaba con amplitud el culto de los ídolos propiamente dicho, las prácticas supersticiosas o los juegos secretos de la magia”*. Segundo Gruzinski, a expressão “idolatria colonial” é justamente para criar um choque e *“evitar los términos vagos, al parecer neutros y de llave maestra, de culto y de creencia y, más todavía, los viejos debates sobre magia, hechicería y religión con los que se tendría el peligro de oscurecer más una materia ya compleja”*. Este princípio é importante para que possamos escapar das armadilhas de palavras que carregam significados tão fortes como “magia” ou “religião”, termos que colam como emblemas indiscutíveis e estanques de totalidades culturais e de práticas sociais. O projeto deste autor foi trabalhar as tensões, as resistências, acomodações e apropriações de códigos culturais nas relações de poder social, enfim, um olhar dinâmico diante das transformações históricas, nos meandros das práticas indígenas e européias, ou modernas, e na perspectiva de ver um vetor de “ocidentalização”, que é, por sua vez, o desdobramento da historiografia que busca os mecanismos da aculturação no longo prazo.

Mesmo estando atento para essa perspectiva de ocidentalização, ela não será aderida neste estudo. Enfoca-se a análise diante das visões das histórias dos cronistas, e não há incisiva interpretação das práticas (da cultura simbólica) ou dos mecanismos de evolução ou

⁷² GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 153, para as seguintes citações.

sentidos do vetor da história. Apenas como reforço para a argumentação, e como algum apoio à tarefa de uma “nova história” das idéias e da cultura, é que serão aventadas interpretações sobre as práticas sociais – mas por meio da autoridade das referências que utilizamos.

Observemos que muitas vezes evita-se a perspectiva da aculturação, ou ainda, evita-se a adesão prévia da idéia de um sincretismo de vetores mais caóticos. Pois há autores que vêem a rigidez ou incompatibilidade de códigos culturais, por exemplo, na questão da apropriação de mensagens européias dentro de estruturas de pensamento aborígenes. Exemplo disso são os debates em torno à obra de Guaman Poma, como iremos lembrar na introdução ao quarto capítulo.

Regressemos à “idolatria pré-hispânica”, que Gruzinski estipula, teria sido uma *“red densa y coherente, implícita o explícita de prácticas y de saberes en los que se situaba y se desplegaba la integridad de lo cotidiano”*. Como esforço para especular a existência de uma integridade cultural, uma presença abrasadora de significados das práticas e crenças, mas que, entretanto, é bom enfatizar, se desfalecem nas cinzas dos “templos” destruídos na conquista espanhola. Muitas histórias e tratados coloniais procuram imaginar os alicerces e compor a argamassa de uma antiga idolatria, a instituição da “falsa religião” dos índios antigos. Por isso, o termo “idolatria pré-hispânica” pode confundir mais que ajudar na especulação sobre a rede de saberes e poderes apreendidos como “idolátricos” pelas narrativas da época.

Por outro lado, pensar numa “idolatria pré-hispânica” é bom artifício para evitar a idéia de uma monolítica “religião pré-hispânica”. Pode-se vislumbrar alguns sinais de uma cultura pré-hispânica alheia à rede da idolatria imposta pelos discursos dos cronistas. Isto será aproveitado, ou melhor, algumas idéias da historiografia da cultura poderão ser utilizadas para as análises em torno dos motivos estabelecidos pelos cronistas. Ou seja, pode-se observar a diferença entre estas visões estereotipadas desses escritos e as interpretações antropológicas que as rebatem, em temas como “sacrifício” ou “confissão” dos índios idólatras.

Os tratados também tinham à vista uma outra “idolatria”, que é objeto pensado por Gruzinski como “idolatria colonial”, como vimos acima. Um fenômeno que Vainfas considera mais meritório apontá-lo (que pensar numa “idolatria pré-hispânica”), porque a “idolatria colonial” refletiria o redimensionamento que dão os índios para seus costumes e tradições, vistos como sobrevivências ou disseminações idolátricas pelos cronistas – e apontemos, estes fenômenos estão quase sempre relacionados à borracheira e outros motivos de uso das substâncias. Ainda de acordo com Vainfas, só podem ser trabalhadas estas “sobrevivências” como “fenômeno historicamente novo, não obstante ancorado no passado

pré-colonial”.⁷³

Quando recuperarmos esses campos da “idolatria pré-hispânica” ou da “idolatria colonial”, nominando-os ou não assim, serão como instrumentos de interpretação histórica – como são referências outras idéias e abordagens da história cultural, que muitas vezes aprovam os conceitos de “religião”, do “sagrado”, de “magia” ou “xamanismo”, quer seja no tempo pré-hispânico ou pós-conquista. São interpretações que auxiliam na tarefa de observar as configurações dos discursos das histórias e tratados, e mesmo, possibilitam as desconstruções desses discursos. Por outro lado, usar estes conceitos todos é bem perigoso, pode ser que dificultem o percurso da análise, nas amarras de raciocínio e compreensão que cada leitura histórico-antropológica traz em particular.

Haveríamos de nos ocupar da tarefa de relativizar ou mesmo contestar esses enquadramentos mais atuais. Isto não é feito senão esporadicamente, mas o leitor desta narrativa já está ao menos avisado de tal preocupação – e que também esteja ciente de nossa impotência por escapar desses sentidos e grades do pensamento contemporâneo. Enfim, não é possível livrar-nos facilmente dos enquadramentos, antigos ou atuais, luta inglória, como enfatizam Bernand & Gruzinski:

Cualquier red es tan peligrosa como inevitable: la que ahora examinaremos [a rede da idolatria] en su constitución, inflexiones y metamorfosis atrapa en sus mallas al observador tanto o más que al observado. A veces nos obliga incluso a utilizar términos de los que desearíamos deshacernos (...) Hemos tratado de reducir esa paradoja sin poder eliminarla pues no es posible, a menos que pequemos de hermetismo o de hablar en jerga, despreciar un vocabulario tan familiar que parece evidente.⁷⁴

Considero importante levar em conta algumas interpretações dos “fatos” da idolatria (isto é, das práticas culturais indígenas). Por exemplo, se as manifestações da “borracheira colonial” podem ser tratadas como afirmação político-cultural ou foco de rebeldia social, nosso interesse é pesquisar como os cronistas interpretam estas possíveis situações e que sentido dão para os signos da “idolatria”, da “superstição”, do “vício”, da “festa”, na visão dessas práticas indígenas com as substâncias. Por exemplo: até que ponto a “antiga lei” de controle da embriaguez não se relaciona com aquilo que denominavam de “idolatria”, e não simplesmente como faceta do governo “civil” apreciado pela ótica dos cronistas? Diligentes missionários (referimo-nos a Sahagún e Durán) reuniram uma massa de representações sobre as

⁷³ VAINFAS, *A heresia dos índios*, 1995, p. 33.

⁷⁴ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 9.

práticas nativas, muitas vezes dos mesmos índios que viveram nos tempos prévios à Conquista. Em seus tratados, parece haver alguns descompassos, compromissos ou evasivas, entre o discurso modelar e os relatos das circunstâncias, o que será explorado para obter alguns sinais daquela idolatria pré-hispânica que Gruzinski insinuara enquanto re-visão de um olhar europeu que se move entre paradigmas limitantes e chaves imprescindíveis para a interpretação das práticas indígenas.

5) A Conquista

Termino esta introdução recuperando certas visões sobre a história de uma “conquista espiritual”, famosa expressão que Ricard anunciara no início do século XX. Este autor ponderou que os missionários mendicantes na Nova Espanha promoveram uma política eficiente de conversão dos índios ao catolicismo, evitando confrontos e absorvendo as carências (espirituais e materiais) dos índios, mas sem aceitar a mixórdia de práticas pré-hispânicas com a doutrina da nova fé.⁷⁵ Entretanto, historicamente, o cristianismo sempre soube cooptar e re-elaborar as tradições pagãs no intuito de prevalecer absoluto.⁷⁶ Aliás, no decorrer dos anos dessa conquista espiritual dos povos andinos e mesoamericanos, as “mesclas”, evidentes para muitos clérigos, seriam tratadas cada vez com menos tolerância, particularmente com o advento da Contra-Reforma e a ascensão dos jesuítas na Missão. Mesmo uma parte dos missionários mais antigos iria criticar as posturas maleáveis e apostar numa conversão mais profunda, o que foi, inclusive, justificativa para a confecção de obras como as de Sahagún e de Durán, os quais, a partir do estudo detalhado das “antigas idolatrias” dos mexicanos, buscavam denunciar as “sobrevivências” desses costumes.⁷⁷ No Peru, também houve uma luta interna na Missão, particularmente dos primeiros dominicanos (do partido de Las Casas) contra outros clérigos e burocratas mais concatenados com a

⁷⁵ RICARD, *La conquista espiritual de México*, 1986.

⁷⁶ WECKMANN, *La herencia medieval de México*, 1994, cap. XII “*Precedentes medievales de la evangelización y sincretismo cristiano-pagano*”, p. 184 e ss.

⁷⁷ Como aponta León-Portilla, parece que os franciscanos viam no indígena um *genus angelicum*, tendo em vista escritos como do cronista da Ordem no México, Jerónimo de Mendieta. Na hipótese de Phelan (autor do livro *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*), continua León-Portilla, os primeiros missionários influenciaram-se pelo humanismo de Erasmo e talvez pela tradição mística milenarista de Joaquín de Fiori. Seja com for, adverte que desde os primeiros franciscanos, a atitude era ambivalente no “*propósito de alcanzar una más honda comprensión de las creencias y la cultura indígena en general, y a la vez rechazo de aquello que ya se conocía y que se mostraba como repugnante inspiración del Demonio.*” (LEÓN-PORTILLA, “*Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*” In: *Estudios de cultura náhuatl*, 1984, p. 290).

política de “extirpação da idolatria”.⁷⁸

Apesar das distintas posturas dos agentes dessa conversão cristã, o que de fato ocorre na América é uma “conquista cultural” bastante profunda – e que pode ser vista como um processo multifacetado e arredo às balizas do tempo, que abrange instâncias do dia-a-dia, onde, ao lado da força bruta e da superexploração do trabalho, aparecem também as interdições culturais e o poder de transfigurar as bases da estrutura familiar, chegando-se ao ponto de modificar por completo o imaginário social, como aponta Gruzinski.⁷⁹ Este autor notaria, por outro lado, o valor relativo da propalada “ocidentalização” que havia proposto como objetivo de sua investigação.⁸⁰

De fato, o processo de formação da sociedade colonial também deve ser encarado na perspectiva de uma transformação histórica em que os indígenas, nem sempre na defensiva, são protagonistas da sua história. Na Conquista, além de reações de abalo ou de corrosão dos poderes coloniais, iriam ocorrer práticas de dissimulação dos vencidos, como salientaria Hector Bruit.⁸¹ E até podem ser vislumbradas, no pensar de Nathan Wachtel, formas de compensação simbólica diante do trauma da Conquista, por meio de festivais que reorganizariam a identidade das comunidades indígenas.⁸²

Cremos, por um lado, que não é apropriado tratar o processo histórico da colonização enquanto um sentido definitivo de “aculturação” (ou de outro paralelo de “inculturação”) dos índios. Enfim, houve também aculturação quando códigos e práticas indígenas impregnam o elemento espanhol.⁸³ Deve-se ressaltar que ocorreram acomodações e reordenações negociadas nos meandros da vida cotidiana dos vice-reinos dos Habsburgos. Lockhart destacaria, a respeito da “pós-conquista”, ou seja, depois do sucesso militar dos invasores europeus no México, que “*the spaniards represented (...) more the fuel than the motor of the development. They did not by themselves (...) determine the nature of change; change was a*

⁷⁸ DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*, 1971, p. 89, assevera que apenas uma pequena parte da ordem dominicana no Peru, ainda que de ilustres religiosos, esteve de fato comprometida com a política “lascasiana” de tolerância religiosa e contra os *encomenderos*.

⁷⁹ Exemplar dessa perspectiva geral são algumas obras de Gruzinski como *La colonización de lo imaginario*, 1991; *La guerre des images*, 1990.

⁸⁰ “*encore que la diffusion mondiale des savoirs et des imaginaires européens ne constitue que l’une des facettes des transformations à l’oeuvre au sein de la monarchie [católica]. Il serait trompeur de ramener ses espaces à celui de l’Occident ou de les penser exclusivement en terme d’occidentalization*”(GRUZINSKI, “*Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres ‘connected histories’*”, 2001, p. 94).

⁸¹ BRUIT, *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos; ensaio sobre a conquista hispânica da América*, 1995.

⁸² WACHTEL, *La vision des vaincus; les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, 1970.

⁸³ ALBERRO, *Les espagnols dans le Mexique colonial*, 1992.

transaction between two groups and two cultures".⁸⁴

Ainda assim, a nosso ver, é inegável que as transformações em todas as instâncias da vida indígena acabaram por ser incisivas e, ao menos, orquestradas e buscadas com afincamento por agentes da colonização, desde a conquista armada até as ações mais pacíficas e cotidianas de religiosos e burocratas.⁸⁵ Além disso, deve-se observar as promiscuidades entre as várias "castas" como fator bem relevante do surgimento de novos trânsitos culturais e de instâncias de poder social no México e no Peru coloniais, informando hibridismos complexos e apreendidos, por exemplo, como "mestiçagem cultural".⁸⁶

Esses processos de intensa transformação sócio-cultural são difíceis de abarcar por qualquer conceito forjado pela tradição da história cultural. Talvez, o princípio mais aberto de "transculturização" seja uma boa resposta metodológica. Porém, tampouco esclarece muito mais que uma diversidade de mecanismos de transformação cultural e de sentidos do poder.⁸⁷

Por fim, é sempre bom lembrar que o impacto epidemiológico de uma conquista microbiótica provavelmente foi o grande fator de desestruturação das "antigas repúblicas" dos índios, fator que em ondas sucessivas mantém sua força arrasadora num longo século XVI (que vai até meados do seguinte), permitindo a decadência crescente da autonomia das comunidades locais. Enfim, a maior crise demográfica das populações autóctones teria ocorrido entre 1620 e 1650,⁸⁸ o que coincide com os tempos da busca frenética pela

⁸⁴ LOCKHART, *Nahuas and Spaniards; postconquest central mexican history and philology*, Stanford, 1991, p. 21.

⁸⁵ Charles Gibson, com veemência, afirmaria que "*the Black Legend provides a gross but essentially accurate interpretation of relations between Spaniards and Indians. (...) It is insufficient in its awareness of the institutions of colonial history. But the substantive content of the Black Legend asserts that Indians were exploited by Spaniards, and in empirical fact they were*" (*The Aztecs under Spanish rule; a history of the Indians of the Valley of Mexico*, 1964, p. 403).

⁸⁶ GRUZINSKI, *O pensamento mestiço*, 2001.

⁸⁷ Como resume Carrasco, as fórmulas "zona de contato" e "transculturização" (lembre-se que este último conceito foi elaborado por Ortiz, *op. cit.*, 1991), divulgadas pela historiadora Mary Louise Pratt "*are better suited than the more popular term sincretism to help us understand how Aztec ideas, meanings, and beliefs continue to have a presence in our modern world. Syncretism refers to the mixing and melding of different beliefs and practices in which some form of resolution or balanced agreement results. There are such examples of syncretism, of the seemingly smooth mixing of Aztec and European or African ideas, but the real human story is one of encounter, antagonism, borrowing, rejecting, reinterpretation, renaming, absorbing, stealing, and reinventing. There is no pure Aztec world anymore, nor is there an authentic Spanish or European world in Mexico.*" p. 232-3 (CARRASCO, *Daily life of the Aztecs; people of the sun and earth*, 1998, pp. 232-3). Em seguida, o autor elabora a respeito do culto ao peíote dos huicholes e do culto nacional mexicano à Virgem de Guadalupe, tal como se apresentavam estes fenômenos no decorrer do século XX. Isto nos leva a pensar até quando o conceito de "transculturização" não se apresenta como uma armadilha. Pode informar, talvez, sobre nossos sentimentos indianistas, de buscar identidades pré-hispânicas no mundo de hoje.

⁸⁸ "*Les chiffres avancés par les demographes de Berkeley pour le Mexique central, par exemple, révèlent un formidable effondrement de la population indigène au XVIe siècle. Songeons ainsi que si les aborigènes*

“idolatria” no discurso da “extirpação”. Mas pelo que avaliamos, no instante mesmo dessa política, e de alguma forma, novas raízes são lançadas para o florescer das culturas indígenas. Também, as “substâncias da idolatria” nunca iriam se desarraigar das sociedades em foco, e além do mais, também de alguma forma, iriam se espalhar pelo mundo afora, inclusive, reavivando usos e perspectivas trazidas pelas populações indígenas de antanho.

mexicains étaient encore presque 17 millions en 1532, mais déjà 6 300 000 en 1548 soit moins de trente ans après la conquête. Sous le règne de Philippe II la courbe de la population indienne a continué de dégringoler en catastrophe. Les Indiens mexicains n'étaient plus que 2 650 000 en 1568, puis 1 900 000 en 1580, et à la fin du règne, en 1595, ils ne comptaient plus que 1 375 000 hommes, pour atteindre en 1605 le bas de la pente avec 1 075 000 hommes. Cette catastrophe démographique indienne a été dans toute l'Amérique espagnole. Au Pérou, pour la période qui va de 1570 à 1620 et qui englobe donc une bonne partie du règne de Philippe II, la diminution des indigènes est moins prononcée qu'au Mexique, mais reste encore très impressionnante, surtout pour les régions côtières. Ainsi, si en 1620 la région montagneuse du Sud a pu garder presque la moitié de sa population indigène de 1570, d'autres régions n'en conservent que le quart, et sur la côte du Pacifique, il n'en reste que près de 5%” (BAUDOT, La vie quotidienne dans l'amérique espagnole de Philippe II, 1981, p. 73-74).

Figura 2. Uma das primeiras gravuras do tabaco na Europa, que ilustra o livro do doutor de Sevilha (MONARDES, *Primera y segvnda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales...*, 1574 / imagem: IEB – Projeto Brasil Ciência – Fapesp)

NARDI ANT. RECCHI LIB. V. 145

uerfatur venenis, iliaticis, & cholicis confert. vrinam euocat. menftrua, ac partus emortuos trahit cum *Tlilxochitl*, viuosq; accelerat. obftructa referat. frigora, & ex eis ortos dolores tollit. rigoribus febrium opitulatur. & alia his fimilia præftat iuuamenta.

De OLILIHQVI, feu planta orbicularium foliorum. Cap. XIV.

OLILIHQVI, quam *Coaxihuitl*, seu herbam Serpentis alij vocant, volubilis herba est, folia viridia ferens, tenuia, cordis figura. caules teretes, virides, tenuesq; . flores albos, & longiusculos. semen rotundum simile Coriandro, vnde nomen. radices fibris fimiles. calida quarto ordine planta est. luem Gallicam curat. dolores è frigore ortos sedat. flatum, ac præter naturam tumores discutit. puluis refina mixtus pellit frigus. luxatis aut fractis offibus, & lumbis fœminarum laxis, aucto robore mirum auxiliatur in modum. S eminis etiam est vsus in medicina, quod tritum, ac deuoratum, illitumq; capiti, & fronti, cum lacte & *Chilli*, fertur morbis oculorum mederi. deuoratum verò, venerem excitat. Acri est sapore, & temperie, veluti & planta eius, impensè calida. Indorum sacrifici cum videri volebant versari cum Superis, ac respo-

sa accipere ab eis, ea vescebatur planta, vt desiperent, milleq; phantasmata, & dæmonū obuersarium effigies circumspectarent. qua in re Solano maniaco Dioscoridis similis fortasse alicui videri possit.

Nata est hæc planta in horto D. Coruini, Pharmacopola in plantarum notitia expertissimi, & curiosissimi; qua inspecta facile cuius erat iudicare, eam Conuoluulis annumerandam esse, vnde & vires vtriusque apte congruunt.

Smilaces leues phantasmata varia gignere etiam apud antiquos notum fuit. vnde Diof. ait Conuoluulum cum Dorycnio sumptum turbulenta somnia gignere. quod ei commune est non solum cum Solano maniaco, sed etiam cum Papauere, Hyoscyamo Bangué, Fabis, Nicotiana, omnibusq; alijs narcoticis. hæc enim multitudine fumorum quibus caput occupant, ipsos spiritus animales variè agitant, & diuersas species eis, vt & ebrijs inducunt.

Ad maiorem porrò Authoris declarationem, libuit apponere ea, quæ à R. Patre assistente Hispaniarum Societ. I E S V accepi conscripta ab Americis Medicis, qui inquirunt. Omnem dolorem ortum à calore vel frigore, in quavis corporis parte, grana ista in puluerem redacta tollunt. In doloribus podagricis vsus est talis. Pars dolens ungatur oleo Abietis, vel Liquidambar, vel Melle albo, vel in defectu horum omnium oleo calido; deinde puluerem insperge, & spatio brevissimo videbis miros effectus.

N

Si duo-

Figura 3. Capítulo sobre o ololiuhqui (*Rivea corymbosa*) no “Tesouro mexicano”, obra de L’ Accademia dei Lincei de Nápoli produzida durante as primeiras décadas do século XVII, a partir de anotações de Leonardo Recchi dos manuscritos de Francisco Hernández, promédico espanhol que visitou a Nova Espanha entre 1571-7. Entre outras contribuições, foram acrescentados os comentários (em itálico) de Fabio Colonna entre 1622-8. (HERNÁNDEZ, *Rerum medicarum Nouæ Hispaniæ thesaurus* sev *Plantarum animalium mineralium mexicanorum historia*, 1992)

Figura 4. Gravura de Tezcatlipoca no *Libro de los ritos y ceremonias* de Fray Diego Durán:

“tenían a este ídolo Tezcatlipoca ... como agora contaré y verán la pintura ... tenían a este ídolo en un templo ... asentado en un asentadero de palo a su modo, vestido de una manta colorada, toda labrada de calaveras de muertos y huesos cruzados, y en la mano izquierda, una rodela blanca, con cinco copos de algodón puestos en cruz en ella, que son los vestidos del cielo, y en la mano derecha, una vara arrojadiza, amenazando con ella ... Estaba con semblante y denuedo airado, el cuerpo todo embijado de negro y la cabeza toda emplumada con plumas de codornices. Teníanlo por dios que enviaba las secas y hambres y esterilidad de tiempos y pestilencias ... De donde sucedía que todas las mujeres que tenían niños enfermos, luego acudían a este templo, ofreciendo estos niños a este dios. Traíanlos ante los sacerdotes, los cuales tomaban los niños y poníanles el traje e insignias del ídolo, que era embijarlos con el betún del dios y emplumarles la cabeza con plumas de codornices, o de gallinas; conforme a lo que usa la devoción de los cristianos de ofrecer a los niños a los santos de las órdenes ... De lo cual queda avisado el celoso de la honra de Dios que todas las veces que viere a los niños de estos indios emplumadas las cabezas, sepa que están ofrecidos a este ídolo y cumplen el voto que su madre hizo de traerlos embijados y emplumados y podrá mandarlo quitar y castigar, y merecerá en ello el cielo cualquier siervo de Dios. El betún con que embijaban y hoy en día los he visto embijados algunos niños, era el mismo con que embijaban a este ídolo y con que los sacerdotes y ministros de este templo se embijaban cuando iban a los montes a ofrecer sacrificio; con lo cual iban muy seguros, sin ningún temor, especialmente que las más veces iban de noche”

(DURÁN, *Historia*, I, 1984, p. 47-8 – imagem 9)

I - Efeitos naturais e morais de substâncias que embriagam

Um prólogo em torno de histórias exemplares – séc. XVI

O dominicano Bartolomé de las Casas e o jesuíta José de Acosta são escritores da natureza e dos costumes americanos, mas também, lideranças da Igreja, paradigmáticos para distintos contextos do projeto de evangelização nos dois principais focos do domínio espanhol na América indígena (Mesoamérica e Andes). Tais pensadores compõem o norte para as discussões em torno das plantas e preparados que embriagam os costumes dos índios. Os demais tratados ou fontes para este capítulo (e demais deste estudo), cada um a sua maneira, estão induzidos pelos mesmos princípios ou germinam as especulações destes escritores, mas também, muitas vezes extrapolam as avaliações destes exemplares autores, como veremos.

No cotejo deste primeiro capítulo, também apresentamos exemplares descrições e pareceres de protomédicos sobre as substâncias e as destinações humanas, olhares da ciência oficial espanhola. Entrementes, escolhemos como guia da narrativa a *Historia natural y moral de las Indias* de Acosta,¹ pois, de certa forma, contempla algumas perspectivas da Renascença espanhola e condensa visões da Contra-Reforma, anunciando alguns desdobramentos da ciência, da política e da cultura cristãs em torno às substâncias que se tornam cada vez mais coisas da idolatria, num dinâmico período e longa passagem entre os séculos XVI e XVII na Nova Espanha e Peru.

A *Historia* de Acosta, mesmo que seja bastante seletiva no relato dos costumes indígenas, mesmo que seja composta de muitos extratos de outras histórias, aparece como síntese magistral entre os tratados sobre os antigos mexicanos e peruanos, que foram escritos naqueles idos de afirmação do império espanhol na América.

Existe um enredo, às vezes latente, outras vezes explícito, no discurso dessa crônica sobre o mundo natural e os costumes dos índios, e que será explorado nos itens a seguir: do elogio às qualidades e proveitos das plantas, geradas na Criação, chega-se à condenação de certas poções e preparados como meros trabalhos diabólicos. Acosta é exemplar para as discussões do fluxo de sentidos que se encontram nos emblemas do “divino” e do “diabólico”, como poderes perante as ervas e poções que embriagam os costumes indígenas. Entre os dois pólos (Deus e diabo) veiculam-se várias oposições: bem e mal, virtude e vício, temperança e embriaguez, transcendência e imanência, razão e superstição. Mas o diabo não

¹ ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, México, 1962. Para as próximas citações neste capítulo: ACOSTA, *Historia*.

contempla todos os sentidos do desvio ou da falta de correção, assim como Deus pode estar um tanto alheio do governo das coisas e dos homens. Vejamos, enfim, como os emblemas do “natural” e do “moral”, que foram escolhidos pelo padre Acosta como denotativos da sua *Historia*, mostram bons motivos para nossa narrativa sobre as medicinas e os costumes que embriagam os índios.

Um dos maiores expoentes da inteligência jesuíta espanhola, Acosta produziu uma síntese dos portentos e caprichos da natureza das “Índias”, além de dar conta de estranhos costumes e grandes feitos dos antigos reinos “indianos” do México e do Peru, que há décadas haviam sido subjugados pelos conquistadores espanhóis. Proclamava servir, a *Historia*, de “*honesto y útil entretenimiento*”.² A obra foi tipografada com beneplácito real logo após a conclusão do manuscrito, em 1590. Fazia dez anos, então, que a União Ibérica recosturava as duas partes do mundo extra-europeu que quase cem anos atrás tinha sido separado entre Portugal e Espanha por bulas papais. No final do século XVI, tínhamos uma só latitude para o primeiro projeto de império global. É nesse momento de auge do governo católico de Felipe II com sede na Espanha, que o livro de Acosta, em parte reescrito do latino para o romance pelo próprio autor, e em parte escrito diretamente na língua vulgar castelhana, seria re-editado e traduzido para muitos outros idiomas nos anos que se seguiam, mostrando o sucesso da abordagem intelectual (e da mentalidade) do escritor jesuíta perante um público leitor europeu cristão e erudito.³ Aliás, perceba-se que o acento demonológico está bem a gosto do rei da Espanha e desse público seletivo.⁴ Também, notemos que a *Historia* de Acosta reverberou para além de sua época, ocupando um lugar de destaque diante do desejo de apropriação teórica do Novo Mundo.

Acosta apresenta as características emblemáticas da mentalidade medieval com o frescor dos signos da modernidade intelectual. De toda forma, é fruto de uma geração atenta às tendências racionalistas, se levamos em conta a relação com as visões renascentistas mais

² Na dedicatória à “*Serenísima Infanta Doña Isabel Clara Eugenia de Austria*” (*Ibid.*, p. 9).

³ SANTOS, *Deuses do México indígena*, 2002, p. 161 e ss. O autor traz em relevo que “Acosta conseguiu explicar o chamado Novo Mundo de uma forma compreensível para a maioria de seu público-alvo: letrados cristãos que nunca haviam estado na América”, pois a *Historia* “se ancorou no alto grau de generalização com que os povos americanos foram tratados e nos comentários das conhecidas teorias do pensamento cristão ocidental” (p. 170).

⁴ Muchembled realça que na mentalidade erudita católica e na protestante (e enquanto apoio às rivalidades entre estes campos) “*l’accent porté sur le diabolique définissait un univers culturel savant articulé sur le monde du pouvoir de l’époque et prolongé dans les conches urbaines supérieures. Ainsi l’austère Philippe II d’Espagne, mort en 1598, possédait-il et aimait-il des tableaux de Jérôme Bosch, ce qui signifie que sa sensibilité religieuse typique d’une puissante Contre-Réforme s’accordait avec ce qu’ils représentaient*”, isto é, uma visão de mundo “*comme un champ clos où se déroulait une lutte titanesque entre les forces du Bien et celles du Mal*” (*Une histoire du diable*, 2000, p. 78-9).

heterogêneas. Recupero de Foucault, ao analisar as descrições da natureza na época moderna, um quadro que nos pode auxiliar na compreensão dessas passagens do século XVI:

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.⁵

A abordagem de Acosta parece expressar o limiar do racionalismo, contudo, está envolto na perspectiva tradicional, teológica da ciência.⁶ O livro foi organizado em dois grandes blocos. O primeiro trata dos aspectos da “história natural” americana, fazendo a descrição de uma “natureza” que se regeria por leis que independem das vicissitudes humanas. O segundo bloco, a “história moral”, propõe-se a descrever os *mores* ou costumes, o mundo humano indígena em variados aspectos.⁷

⁵ FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 1992, p. 48.

⁶ Acosta questionaria, em muitas passagens, os filósofos gregos e crenças da Igreja Católica, confrontando a tradição com o poder da “experiência”, colocando à prova idéias e opiniões que descansavam há tempos como dogmas, alguns deles, já completamente insustentáveis. Por exemplo: põe por terra a tese da impossibilidade da habitação humana na “zona tórrida” (equatorial), como estipulava Aristóteles. Ou descartaria o que considerava serem puras fantasias, como a crença de que a América fosse a suposta Atlântida de Platão. Entre outros recados, alimentou a tese quase inédita de que a povoação da América teria se dado pela imigração a partir de uma ponte entre a Sibéria e a América do Norte. Por isso há quem acentue a modernidade de Acosta, seu “racionalismo prematuro”, que viria a antecipar idéias evolucionistas que amadureceram somente no século XIX, pois trouxe especulações sobre a seleção das espécies, e proveu uma visão combinada da evolução política e cultural na história (ALCINA FRANCH, “*Introducción*”, in: ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, 1986, p. 07-44, p. 07 e 32 e ss). Entretanto, de acordo com Pagden, o jesuíta não pode ser considerado “moderno” tão simplesmente. Seu espírito medieval desponta quando se preocupa com a data do fim do mundo na união de todos os povos pela congregação cristã, e, enfim, fiel à escola filosófica de Vitoria e de seus sucessores, seu mundo mental mantinha-se firmemente aristotélico (PAGDEN, *The fall of natural man*, 1982, p. 153). Alguns pensamentos mais inovadores, nem ousou citá-los, como a teoria heliocêntrica de Copérnico, que apareceu em 1543 (O’GORMAN, “*Prólogo*”, in: ACOSTA, *Historia*, 1962, p. xi-cl e xxxvi). A expressão “ciência” para a mentalidade de Acosta é aristotélica e escolástica. Como aponta Gusdorf, “*héritière de la pensée hellénique, la dignité de la science se reconnaît à la valeur de son objet. La plus haute connaissance est celle de la réalité suprême ; elle est donc de l’ordre ontologique et théologique. L’esprit humain se contente de recueillir la révélation d’une vérité qui le transcende. La pensée moderne semble se caractériser par un déplacement de l’idée de science qui, de plus en plus, concerne la forme et non plus la matière du savoir*”, ou seja, passa-se da perspectiva metafísica para a teoria do conhecimento e que entendemos hoje como método científico (GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 1966, p. 12).

⁷ Na tarefa de escrever a história natural e dos costumes do Novo Mundo, havia pelo menos um antecessor de peso: Gonzalo Fernandez de Oviedo (Cf. *Sumario de la natural historia de las Indias*, 1950, sucinta versão feita pelo autor, e de memória quando ele estava nas ilhas caribenhas, em torno ao monumental projeto da *Historia general y natural de las Indias*; GERBI, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, 1978). Acosta, que nunca citou Oviedo em seu texto, viria a superá-lo pelo projeto que propunha ir além da descrição e da opinião do exótico, através do estudo das “causas” e “razões” de tantas novidades e estranhezas da natureza e dos povos do Novo Mundo. Oviedo, afinal, não aplicou, na sua descrição da América, um modelo que

A história dos índios, assim, é destacada da “natureza” das “Índias”, e governa-se pelo “livre-arbítrio”, pelos juízos da razão humana, o que justifica, para Acosta, a composição da obra em duas partes distintas.⁸ Em razão do signo do livre-arbítrio, o termo “moral” também informa o campo das escolhas entre o bem e o mal, entre o que oferece a “lei natural” – que afinal vem de Deus – e os vícios de contranatura, as faltas e desvios fomentados pelo demônio a partir do nublado estado da “razão” dos índios.

Nesse projeto, a “natureza” torna-se o palco erigido por Deus para os trabalhos e feitos do homem. Mas representa uma entidade ambivalente. Um espaço para a salvação (da alma) e para a tentação (do corpo).⁹ Portanto, a natureza não deixa de ser moralizada, apesar do estatuto de relativa independência que ela goza desde os tempos medievais tardios, como destaca Lenoble.¹⁰ Em sentido contrário, mas pelo mesmo raciocínio, as atitudes humanas independem da natureza das coisas, ou de seus poderes. Estes ressaltos serão colocados à vista pela análise que aqui se propõe, no olhar diante de uma tarefa subalar (e às vezes subliminar) da obra do jesuíta. Pois Acosta disserta, também, por uma história natural e moral das medicinas que embriagam, e nessa partição entre o natural e o moral, escreve uma história das causas e dos efeitos da embriaguez nos índios. Recortes que, em diferentes nuances, estão também presentes em outro texto de Acosta e demais tratados utilizados no cotejo que se oferece neste capítulo.

Tendo em vista a condição de “barbárie” dos indígenas, as decisões, os juízos desses humanos em relação às plantas que embriagam não podiam ser maduros e consistentes na plenitude da razão. Para Acosta, os bárbaros, como resume, “*son aquéllos que se apartan de*

Acosta teria tão esclarecido para si, de divisão sistêmica e argumentativa, entre o “natural” e o “moral”, além das classificações e explicações de causas e efeitos em ambas esferas (PAGDEN, *op. cit.*, 1982, p. 152).

⁸ Seguindo o esquema de titulação e outros comentários criados por O’GORMAN (“*Prólogo*”, in: ACOSTA, *op. cit.*, 1962, p. xliii-xliv), temos, em suma, que a primeira parte, “obras da natureza”, consiste de quatro livros: 1- o cosmos, o globo terráqueo, o mundo ou ecúmeno; 2- o mundo ou ecúmeno, a zona tórrida; 3- a matéria; 4- os entes (minerais, vegetais e animais, pela “*clasificación tripartita de los elementos mixtos o compuestos*”, “*según la doctrina de los tres reinos jerárquicos de la naturaleza*”). A segunda parte, “obras do livre-arbítrio”, consiste de três livros: 5- o homem americano na ordem do sobrenatural (“*un animal dotado de alma inmortal destinada a la salvación o condenación eternas*”); 6- o homem americano na ordem do natural (“*como un animal dotado de alma nutritiva, sensitiva y racional*”); 7- o homem americano na ordem histórica (“*América situada dentro de la imagen de la historia universal, concebida como historia del cristianismo*”).

⁹ LENOBLE, *Esquisse d’une histoire de l’idée de nature*, 1969, p. 223.

¹⁰ “*Entre saint Ambroise et Dante, saint Albert le Grand et saint Thomas ont fait triompher l’idée que dans la lutte de Dieu et du démon, la lutte de la grâce et du péché, la Nature, en quelque sorte, tire son épingle du jeu, en s’affirmant comme ‘un ordre naturel’ créé par Dieu, destiné à l’homme sans doute, mais dont la structure est indépendante du drame humain*” (*ibid.*, p. 261).

la recta razón y de la práctica habitual de los hombres".¹¹ Na compreensão de Acosta, o mundo americano estava submerso numa barbárie de povos que foram privados da "filosofia natural" dos antigos gregos e romanos, e, principalmente, eram povos que não tinham sido brindados pela revelação em Cristo (até o momento da Conquista). Havia apenas um lusco-fusco da "luz divina" naquele Novo Mundo.¹² Mesmo no estágio mais avançado da barbárie indígena, manifesto nas "antigas repúblicas" mexicana e inca, por onde "*se toparon en estos, cosas dignas de memoria*",¹³ o que se apresenta é a precariedade e um limite da evolução histórica, pela falta da verdadeira ciência e espiritualidade que propicia a fé cristã. Devido a essas faltas e pela recente história de migrações e assentamentos dos índios naquelas terras de Ocidente, o que se mostra, particularmente, é a rudeza dos costumes impregnados nos nativos, de tradição atávica. Assim como, nesse ínterim, se fortalece a presença demoníaca nos costumes e nas formas de religião, aproveitando-se dessa situação de barbárie que impede o pleno desabrochar da razão.¹⁴

Acosta, pela tradição demonológica da Igreja, considerava o diabo um espírito "*tocado de increíble soberbia*", pois se queria comparar a Deus. Para ser adorado como Ele é que o demônio acabou "*inventando tantos géneros de idolatrías con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo*". Mas o cristianismo expulsara a entidade maligna da Europa, rumo a bandas cada vez mais longínquas; e como assevera Acosta em famosa observação, o diabo "*retiróse a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo*". Com toda gana, subjugou a América.¹⁵

No pensamento do jesuíta, ocorre, inclusive, a identidade entre a "tirania" do demônio e aquela dos caudilhos indígenas, para manter as comunidades locais sob o império do medo e da crueldade. Se para os mexicanos e peruanos foi reservado o patamar mais avançado das realizações cívicas na América, entretanto, paralelo a isso, andava o maior desenvolvimento da idolatria (e o maior poder do demônio), num jogo perdido para a plena evolução histórica desses povos – até que a barbárie pudesse ser ultrapassada pela verdadeira fé e ciência trazida

¹¹ ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, I, 1984, p. 61. As citações deste tomo, bem como do segundo (*De procuranda indorum salute*, II, 1987), acompanham a versão traduzida para o espanhol do texto original em latim. Ambas versões estão incluídas nesta edição. Para as próximas citações neste capítulo: ACOSTA, *De procuranda*, I ou II.

¹² ACOSTA, *Historia*, p. 216 e 219. O jesuíta, portanto, diferentemente de tantos outros cronistas, era contrário à crença da vinda de apóstolos de Cristo ou outros evangelizadores em peregrinações pela América antes da conquista espanhola.

¹³ *Ibid.*, p. 216.

¹⁴ Cf. PAGDEN, *op. cit.*, 1982.

¹⁵ ACOSTA, *Historia*, p. 217 e 218.

pela missão católica.¹⁶

Ainda que pensasse assim, é bom frisar, Acosta preconizava a tese de uma natureza racional da mente indígena, tal como o dominicano Bartolomé de Las Casas, décadas antes, havia se esmerado em defender, de forma tão enérgica, em torno das polêmicas sobre a legitimidade da conquista espanhola.¹⁷ Ao lado dessa preocupação “antropológica”, comum entre os dois clérigos, “*Acosta’s work, however, is not polemical, served a different purpose and is structured in quite a different way from that of Las Casas*”.¹⁸

Para a narrativa que percorre os itens deste capítulo, resgatamos também a *Apologética historia sumaria* de Las Casas,¹⁹ obra que nos será útil umas vezes como contraponto, outras vezes como reforço diante das idéias e pareceres do jesuíta Acosta, e de demais escritores usados nas análises em todos os capítulos sobre as “substâncias da idolatria”.

Não há como tratar em pormenor as diferenças das obras desses clérigos. É importante destacar, desde aquele quadro traçado por Foucault sobre as passagens epistemológicas do século XVI, que Las Casas está bem mais imbuído da tradição medieval que Acosta, quanto ao olhar sobre a natureza. Também, muito mais influenciado pelo tomismo. Vimos na introdução sobre o tema da idolatria, o assunto das semelhanças e diferenças dos paradigmáticos autores da crônica americana em termos da história das idéias, e voltaremos a tratar um pouco disso. Mas antes, vale resgatar que a passagem entre Las Casas e Acosta pode ser notada em relação a mudanças de contexto e a distintas posições políticas na missão católica.

É ilustrativo que a *Apologética historia* de Las Casas foi obra composta nos tempos em que descendentes diretos da dinastia inca, como rebeldes entrincheirados pelas selvas de

¹⁶ PAGDEN, *op. cit.*, 1982, p. 174.

¹⁷ “*Both Las Casas and Acosta, however, came from very similar intellectual backgrounds and had very similar intellectual concerns. Both men had spent long periods in the Indies and both insisted on the primacy of empirical knowledge as the basis for any inquiry into the structure of ‘barbarian’ societies. Both men had also, in one way or another, been greatly influenced by the theological ideas of the ‘Salamanca School’. As a consequence both grounded their anthropological theories on a belief in the essential sameness of all human minds, on man’s innate susceptibility to moral training and on the necessity for an essentially historical explanation of cultural differences*” (*ibid.*, p. 146).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ LAS CASAS, *Apologética historia sumaria*, I, II e III, Madri, 1992. A obra pode ser considerada a primeira iniciativa de esforço comparativo entre as culturas européias antigas e indígenas (maiormente a respeito da Mesoamérica, Andes e Circuncaribe), cotejando as esferas de governo, moralidades, religião, costumes, mais ou menos como fez Acosta décadas depois na *Historia natural y moral* (Cf. ALCINA FRANCH, “*Introducción*”, in: ACOSTA, *op. cit.*, 1986). Para as próximas citações da obra de Las Casas neste capítulo: LAS CASAS, *Apologética*, I, II ou III.

Vilcabamba, ainda alimentavam, ao menos no frade dominicano e em seus simpatizantes, o sonho de ver restituído o “reino do Peru” para a soberania dos “senhores naturais” (os incas). Eram os idos da década de 50 do século XVI. A obra de Acosta foi completada décadas depois de tal rebelião dos incas ter sido abafada, e seu derradeiro líder, Tupac Amaru, exemplarmente executado pelo vice-rei Francisco de Toledo, em 1572. Poucos meses antes desse evento crucial, Toledo, então como o grande senhor do Peru, receberia o padre Acosta, vindo para o vice-reino andino no intuito de alavancar os trabalhos e influenciar as políticas da ordem jesuítica, recém-chegada na região.²⁰

Acosta esteve no Peru desde 1572 e até 1586. Participou de longas jornadas em visitas missionárias pelos três primeiros anos, para posteriormente ocupar cargos de liderança na lida inaciana (foi provincial da Companhia no Peru e reitor do Colégio de Lima), além de dar aulas de teologia na Universidade de San Marcos. Pôde pesquisar relatos sobre o passado indígena, escrever peças catequéticas e trabalhar em traduções para a prédica em língua nativa. Inclusive, no Peru é que produziu os primeiros tratados de “história natural” que seriam aproveitados na publicação da *Historia natural y moral*. Destaca-se, ainda, que em 1572, quando Acosta vem ao Peru, chegavam também as resoluções do Concílio de Trento, por onde as ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos) viam perder sua hegemonia política na evangelização.²¹

²⁰ Os jesuítas e outros clérigos imploraram pela vida de Tupac Amaru, indicando o desterro como alternativa à execução do inca rebelde (PEREÑA, “*José de Acosta: proyecto de sociedad colonial, pacificación y colonización*”, in: ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 3-46, citação p. 5). Francisco de Toledo, da alta nobreza espanhola, veio ao Peru para exercer o cargo de vice-rei numa terra que havia sido assolada por décadas de guerras entre facções de espanhóis, os quais se aliavam a diferentes grupos indígenas que eram rivais entre si. Muitos desses primeiros conquistadores foram, em alguns momentos, manifestamente contrários à ingerência da Coroa na empresa da conquista de domínios considerados “particulares”, o que havia ameaçado e desgastado a autoridade da distante monarquia hispânica. Toledo, como acentua Duviols, agiu com sucesso para liquidar física e moralmente com a dinastia inca, sendo contrário ao direito de soberania indígena, que era a posição do grupo de Las Casas, entre os religiosos no Peru. Toledo fomentou a imagem da tirania incaica, bem como foi o responsável pelas novas concentrações das populações nativas (as reduções), procurando ainda minar as práticas nativas relacionadas à “idolatria” e colocando a responsabilidade pela sua “extirpação” na mão dos jesuítas, os quais, no entanto, em vários graus, e de acordo com posturas pessoais, tinham certas restrições em relação às políticas consideradas às vezes excessivas de aculturação e de violência do poder, características de Toledo e seu grupo de auxiliares, como do conselheiro Juan de Matienzo. Acosta, por sua vez, adequava-se melhor à postura moderada de projeto de integração dos índios, seguindo a outro destacado agente da administração colonial, Polo de Ondegardo, que via por bem manter certos “foros” e “costumes” dos índios, pelo menos, numa perspectiva tática para a dominação do indígena (DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*, 1971, p. 123 e ss.).

²¹ SANTOS, *op. cit.*, 2002, p. 163-4. Sintomáticos serão os processos inquisitoriais contra frades dominicanos no Peru, sendo um deles morto na fogueira como herege pelas crenças heterodoxas sobre a metodologia da evangelização. O processo contra o herege contou com a participação de Acosta (p. 163). Entrementes, também os jesuítas mais radicais na defesa dos índios tiveram sérios problemas no Peru. Destaca-se o caso de Luis López, importante missionário que fora também reitor do colégio jesuíta de Cuzco, e criticou severamente o “*Plan-Toledo de pacificación y población, abogando por el abandono del Perú por parte de*

Ainda que Acosta cumprisse decisivo papel na política colonial, não seria justo distanciá-lo tanto do famoso “defensor dos índios”, o dominicano Las Casas, que outrora, antes de escrever a *Apologética historia* (concluída nos anos 1550), havia procurado, como bispo em Chiapas, minar a instituição da *encomienda* (a forma de exploração “senhorial” do indígena pelos conquistadores). Mas boicotado e fracassado, volta à Espanha para as polêmicas entre “racionalidade” versus “servidão natural” dos índios, combatendo os “títulos da conquista” e pondo toda sua energia na defesa dos direitos políticos, civis e religiosos das sociedades indígenas.²²

Acosta, com outra história de vida e de outra geração, mostrava ainda forte descontentamento com as condições impostas aos índios. Foi com base em um extenso documento de metodologia para a evangelização, concluído em 1576, no projeto de aprofundar os conteúdos catequéticos e pela participação da nova cristandade nos sacramentos da religião cristã, texto intitulado *De procuranda indorum salute* [Sobre o ministério da salvação dos índios], que Acosta traria relatos da perversidade ou dos impropérios de conquistadores e clérigos. Como se este discurso tivesse vindo da pena de Las Casas.²³

Se no tratado peruano de missiologia, o jesuíta Acosta lamenta os rumos da colonização e critica os fundamentos da Conquista, por outro lado, adere ao argumento

los españoles, siendo, em consecuencia, procesado por la Santa Inquisición de Lima y devuelto a España, donde muere recluso y olvidado” (PEREÑA, “José de Acosta”, in: ACOSTA, *op. cit.*, 1984, p. 15-16).

²² Cf. ABRIL CASTELLÓ, “Estudio preliminar; los derechos de las naciones según Bartolomé de Las Casas y la Escuela de Salamanca”, in: LAS CASAS, *Apologética*, I, p. 15-181; BRUIT, *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos*, 1995.

²³ Acosta lembra dos episódios de enforcamento de mulheres índias, com seus filhos no colo, por conquistadores espanhóis (*De procuranda*, I, p. 193); critica a eliminação dos senhores naturais da terra, como no episódio de Atahualpa, morto por Pizarro, o que, indiretamente, era uma crítica à eliminação da dinastia inca, haja vista o evento do assassinio de Tupac Amaru (*De procuranda*, II, p. 37); questiona as práticas não condizentes com o ofício de clérigo, como servir-se de mulheres, participar de jogatina e do comércio (*ibid.*, p. 113 e ss.); assim como confere vários adjetivos como de “malos sacerdotes” (*ibid.*, p. 9 e 11). Enfim, o fato de Acosta tratar de assuntos tão delicados trouxe como resultado os rigores da tesoura, de censores tanto em Roma, sede da congregação jesuíta, como na Espanha, pelo Conselho das Índias. Estas coisas, mais os meandros burocráticos, deram com que longos anos tivessem que esperar para que o remedo da obra pudesse ser publicado, em 1588. Mas hoje temos como consultar edições da obra *De procuranda indorum salute* pelo texto original do padre jesuíta, que ficou preservado graças aos mesmos arquivos do sigilo (PEREÑA, “José de Acosta”, in: ACOSTA, *op. cit.*, 1984, p. 23 e ss.). Estes arquivos também não permitiram publicar a *Apologética historia* de Las Casas, manuscrito que, no entanto, circulou entre os partidários do dominicano, que também lutavam pelos direitos das comunidades indígenas (e pela tutela sobre as comunidades por seus pares, clérigos mendicantes), copiando vários capítulos ou fragmentos da obra para suas próprias publicações. Entre os que emprestaram trechos dela, no contexto de fins do século XVI e início do XVII, estão o dominicano Jerónimo Román Zamora e os franciscanos Jerónimo de Mendieta e Juan de Torquemada. (STOFFELS, “La Apologética historia sumaria: claves para su interpretación”, in: LAS CASAS, *op. cit.*, I, p. 185-199, citação p. 185).

decisivo do mestre Francisco de Vitoria, sobre o direito do fluxo de seres humanos entre os povos, e assim, dos evangelizadores. Lembremos que o obstáculo à circulação dos missionários é desculpa ou justificativa para promover as guerras contra os índios.²⁴ A guerra de conquista, aliás, seguia firme nas entradas dos espanhóis pelas periferias de núcleos da colonização. Por outro lado, segundo o jesuíta, a Nova Espanha e o Peru foram regiões que a Divina Providência trouxe para o seio da cristandade de maneira rápida e segura, aproveitando-se da própria servidão que o demônio havia imposto à gente daquelas partes.²⁵ Para Acosta, as “nações” indígenas haviam sido “*encomendadas*” pela “*alta Providencia*” ao rei da Espanha.²⁶ Também informa que “*la experiencia há enseñado abundantemente que la naturaleza de los bárbaros es completamente servil*”.²⁷ Esta e outras passagens demonstram o teor de compromisso do cronista com a política de submissão do indígena.²⁸ Dessa forma, pode-se suspeitar que a maior motivação para Acosta conceber os distintos estágios de barbárie dos índios, em critérios de avanço ou atraso de seus costumes e feitos – numa linha entre índios mais “civis” e outros menos “policidados” –, tenha sido extremamente instrumental, ou seja, que o modelo tenha sido elaborado para avaliar a abordagem política na evangelização e conseqüente tutela de um governo cristão.²⁹

²⁴ Para Acosta, levar o evangelho aos índios é trazer a “tutela real”. Nos entremeios do contato e da conversão vinha a submissão dos povos à Coroa, seja pela aceitação voluntária ou pela guerra declarada (*De procuranda*, I, p. 341 e ss.).

²⁵ No final da *Historia*, Acosta demonstra contento pela “*admirable traza*” de Deus ao conduzir os rumos da Conquista do México e Peru a bom termo e no momento certo. Apesar de todas as provas e perigos, a Providência Divina ofereceu as oportunidades para as vitórias, que não são fáceis, haja vista a árdua batalha para a conquista das regiões periféricas, como as terras dos araucanos, que não se submetem ao poder espanhol. México e Peru, por sua vez, já estavam preparados para a palavra de Cristo, devido à preparação do terreno na sujeição das populações locais ao demônio pela instituição idolátrica: “*fué excelente disposición para la Divina Sabiduría, que de los mismos males se aprovecha para bienes, y coge el bien suyo del mal ajeno, que él no sembró*” (*Historia*, p. 373 e ss., p. 375).

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

²⁷ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 143.

²⁸ Reitera Keen que a posição do jesuíta Acosta “*ante la política hacia los indios fue la del típico moderado, y combinó el apoyo a la encomienda con graves recordatorios a los encomenderos de que cumpliesen con su deber de cristianos hacia los indios. Acosta llega a aceptar, aunque con renuencia, como dura necesidad, la notoria mita o sistema de trabajos forzados de los indios en las minas*” (*La imagen azteca en el pensamiento occidental*, 1984, p. 131).

²⁹ Acosta afirmaria que “*hay bárbaros que sacan gran ventaja a bárbaros*”. Mas, mesmo na classe superior dos bárbaros americanos, “*como en sus costumbres, ritos y leyes se hallan tantas desviaciones monstruosas y tanta permisividad para enseñarse con los súbditos que, de no mediar una fuerza y autoridad de gobierno superiores, a duras penas recibirían, al parecer, la luz del Evangelio y llevarían una vida digna de hombres honrados o, una vez recibida, se prevé que difícilmente perseverarían en ella; con razón la situación misma exige y la autoridad de la Iglesia así lo establece que, a quienes de ellos hayan dado el paso a la vida cristiana, se les ponga bajo la autoridad de príncipes y magistrados cristianos*”. Por outro lado, Acosta prega direitos (chamaríamos de econômicos e político-culturais) para os índios: “*Pero de tal suerte que se les ha de*

Neste ponto, é interessante voltarmos ao assunto do uso do conceito de “barbárie” em Acosta com o sentido que toma o termo na *Apologética historia* de Las Casas. Para o dominicano, a barbárie representa, essencialmente, a condição de infidelidade dos povos em relação ao evangelho. No caso dos mexicanos e peruanos, não há inferioridade cultural com relação aos pagãos considerados civilizados como os antigos europeus. Que os índios tenham sido privados de uma “filosofia natural” dos gregos e romanos, isto não era prova de uma condição inferior das manifestações “civis” ou “religiosas” desses povos. Nesse sentido, Las Casas é considerado por muitos um precursor do relativismo cultural – mas estes termos podem nos confundir, pois o conceito de cultura que manejamos hoje não pode ser muito bem transferido como conceito utilizável naquela época.³⁰ De certa forma, Las Casas é um precursor da fabricação de aparências de igualdade, concede analogias para onde nem sempre há equivalência de códigos e sentidos.

O jesuíta Acosta, como o dominicano Las Casas, também lembra o fato de que as idolatrias dos índios se comparavam com os ritos e costumes de gregos e romanos, e portanto, essas gentes “indianas” não deveriam ser tão achincalhadas, como era freqüente fazê-lo entre os espanhóis.³¹

Las Casas é o expoente máximo da promoção de analogias entre as religiões do Mundo Antigo (principalmente gregos e romanos) e do Novo Mundo (não exclusivamente mexicanos e peruanos), onde faria voz da superioridade indígena em relação aos europeus, porque aqueles expressam melhor que os povos da Europa Antiga o apreciável “sentimento religioso”. Sentimento manifesto numa idolatria que informa, afinal, um desvio do culto ao verdadeiro Deus. É a devoção às criaturas de Deus, objetos vivos ou inertes, imagens, sinais, mas sem o poder sobrenatural – “*como si se tomara la sombra, el vestigio*”, no lugar da força única criadora.³²

Essa idolatria é nomeada por Las Casas como “natural”. Bernand & Gruzinski apontam para o sentido de que, assim, ela torna-se um código universal para analisar os costumes em todas as culturas.³³ Cervantes, por sua vez, destaca uma importante questão dessa apreensão da

permitir el libre uso de sus bienes y fortunas y de las leyes que no son contrarias a la naturaleza y al Evangelio” (*De procuranda*, I, p. 65 e 67).

³⁰ “For Las Casas, no less than for Vitoria, culture is primarily the medium through which men learn to exploit the God-given potential in nature” (PAGDEN, *op. cit.*, 1982, p. 134 e ss., citação p. 142).

³¹ ACOSTA, *Historia*, p. 216.

³² BERNAND & GRUZINSKI, *De la idolatría*, 1992, p. 44.

³³ “La idolatría puede manifestarse en todas las sociedades civilizadas y, tomada en el sentido más amplio de error en cuanto al objeto de culto, es incluso universal; difícilmente puede desarraigarse pues se apoya en

idolatria (como natural), tendo em vista a diferença da abordagem proposta por Acosta. O dominicano Las Casas “*did not appear to have been influenced by the nominalist separation of nature and grace. This left him with the freedom to approach the supernatural manifestations of Indian cultures from an essentially naturalistic standpoint*”. Cara herança tomista. Apesar dos gentios terem sido privados da “graça”, seu culto não tinha origem diabólica, e aliás, “*the basic desire behind idolatry was essentially good: a proof, indeed, that the Indians were eager for evangelization*”.³⁴

Mas a idolatria “natural” terá, de fato, duas naturezas distintas na *Apologética historia*. Com relação aos índios, o enfoque é a devoção religiosa mais pura e a prática indubitável das virtudes morais. Com relação aos antigos europeus, o que é manifesto são os vícios desnaturados e a prevalência do demônio, que absorve esse sentimento religioso para suas más intenções. Mas sem que um mundo aqui pudesse ser totalmente virtuoso, e outro acolá um completo vício.³⁵ Em Acosta, o método analógico não será usado no intuito de averiguar paralelos ou diferenças entre os índios (do México e Peru) e os gregos e romanos, mas sim, de notar uma avassaladora imitação diabólica dos sacramentos, cerimônias, instituições e templos do cristianismo na América antes da chegada dos europeus. Enfim, o raciocínio da “paródia diabólica” fica evidente em todas as explicações que o jesuíta profere a respeito das características da “*religion, o superstición y ritos, e idolatrías y sacrificios*” dos índios.³⁶ Como veremos no último item deste capítulo, o raciocínio da paródia servirá, inclusive, para a leitura que faz de um unguento dos antigos mexicanos com substâncias que anestesiariam e fariam ver visões. Esses usos serão interpretados como imitações degradantes do demônio de unções divinas com bálsamos usados no santo crisma e nas consagrações de sacerdotes católicos.

el prestigio de la Antigüedad (se remonta al Diluvio y existe hasta en las Indias) y tiene a su favor la fuerza de la frecuencia. Su diversidad se explica por la multiplicación de las lenguas que lleva a la multiplicación de los dioses. De este modo, el concepto de idolatría permite pensar a la vez lo universal y la diversidad de las culturas, incluso explicarlo aduciendo tanto la proliferación de las lenguas como las astucias perversas del demonio” (ibid., p. 46).

³⁴ CERVANTES, *The devil in the new world*, 1994, p. 31.

³⁵ Quanto ao recorte sumário que privilegia os povos indígenas, no discurso da *Apologética historia* de Las Casas, considere-se que informa uma polêmica sobre os rumos da Conquista e da política evangelizadora de meados do século XVI. O olhar extremamente tendencioso de Las Casas, como parte da política de reorganização da tutela político-religiosa do índio, aparece também na visão da “história natural”. Por exemplo, quando o autor disserta a respeito das diferenças climáticas entre regiões setentrionais e equinociais da Terra, que formariam influências distintas para as “compleições” do corpo humano, e, conseqüentemente, para os “entendimentos” e as “razões”. Mais favorável para o homem seriam os climas medianos, temperando os “humores” do ser humano. Tal clima apazível era o que mais se via na Ásia, e na América, que representaria uma extensão de terra asiática, segundo Las Casas. Nessas partes, o clima não era muito frio, como na Europa setentrional, nem tão quente, como na África (*Apologética*, I, p. 377 e ss.).

³⁶ ACOSTA, *Historia*, p. 215.

1.1. Juízos de proveito das substâncias

Na primeira parte da *Historia* de Acosta, dedicada à “história natural”, há o relato de provas e especulações sobre as propriedades das plantas que podem ser preparados embriagantes – e uma atenção especial para os atributos mais louváveis que geralmente ficariam distantes dos usos que embriagam os índios. Este discurso ocorre, particularmente, no “*libro cuarto*”, destinado a estudar os “*compuestos y mixtos*”, que embora de “*muchos géneros*”, informa Acosta, “*a tres reduciremos esta materia, que son metales, plantas y animales*”. Para tratar dessas coisas, há de se ter à mão a “filosofia”, o pensamento que deslinda a Criação, como exercício de contemplação que conduz à ciência, ao domínio judicioso das coisas, dos “mistos” desse mundo sublunar. É assim como o sábio deve pensar, para evitar o caminho que torna o homem obcecado e dominado pelas plantas, animais e minerais: “*quien no pasa más adelante de entender sus propiedades y utilidades, o será curioso en el saber o codicioso en el adquirir*”. Se nessas vertigens estiver, o ser humano permanecerá escravo das coisas. Acosta remete-se ao livro da Sabedoria (14:11): “*al cabo le serán [para o homem] las criaturas lo que dice el sabio, que son a los pies de los insipientes y necios (...) lazo y red en que cae y se enredan*”.³⁷

A partir dessa advertência, o cronista se permite maior liberdade para descrever as coisas que se trazem do Novo Mundo, inclusive, para criticar a idolatria de conquistadores espanhóis, “*malos cristianos, que han hecho por el oro y plata excesos tan grandes*”.³⁸ Isto não significa que Acosta negue a importância da riqueza, e da obtenção de dinheiro, para que o homem usufrua os bens que mantenham a vida. Conseqüentemente, não irá condenar a exploração das plantas que sustentam a vida de muitos espanhóis nas “Índias”, os quais, entre outros afazeres, vendem folha de coca aos índios, pois, “*tanto dinero vale su trato*”.³⁹ Também, os vinhedos, principalmente aqueles introduzidos em terras litorâneas do Peru, regiões tão propícias a esse cultivo, informam o principal, como assegura o cronista: “*plantas de provecho entiendo las que demás de dar que comer en casa, traen a su dueño dinero*”.⁴⁰

O jesuíta, de outra feita, dedica-se a exaltar a enorme abrangência da serventia dos

³⁷ ACOSTA, *Historia*, p. 140-1.

³⁸ ACOSTA, *Historia*, p. 142.

³⁹ *Ibid.*, p. 127. Advirta-se que Acosta considera funesta a importância da coca na economia vice-real: “*Todo podría bien pasar si no fuese el beneficio y trato de ella [a coca] con riesgo suyo [dos índios] y ocupación de tanta gente*” (p. 181-2).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 195.

vegetais: “*las plantas formó el Soberano Hacedor no sólo para comida, sino también para recreación y para medicina y para operaciones del hombre*”. Por “operações” do homem com as plantas, entenda-se, justamente, o experimento, os usos, as inúmeras destinações que o homem dá aos vegetais. Assim que, ao tratar das flores do Novo Mundo, Acosta fará menção especial a espécimes belos para a vista, e tratará de flores de raro odor, como algumas “*a modo de campanillas, todas blancas, y dentro unos hilos como el azucena*”. Trata-se do “*floripondio*” que cresce nas terras do Peru, planta tão atrativa, que o vice-rei Toledo mandou enviar à Espanha para compor os jardins reais de D. Felipe II.⁴¹ Provável que Acosta não soubesse de outras possíveis “operações” dos índios com essas plantas, para além de um uso ornamental ou de deleite pelo cheiro. Porque também essas flores podem trazer fortes cargas de embriaguez, de delírio, ao ser ingeridas em infusões.⁴²

Dos proveitos das plantas, doravante, o que Acosta traz em destaque são os usos medicinais – inclusive, os usos medicinais das plantas que embriagam. Mas se acaso indica que “*todo es medicinal en las plantas*”, só é assim quando “*bien sabido y bien aplicado*”, completa o cronista.⁴³ Cita Plínio, o mais famoso dos antigos escritores latinos que estudou a natureza enquanto enciclopédia de virtudes; sendo que a fonte principal para o relato das benesses das novas espécies do Novo Mundo, ela virá para Acosta por meio do doutor Nicolás Monardes, que desde Sevilha, o ponto nevrálgico das relações entre a Metrópole e a Colônia, bem atento esteve sobre os saberes indígenas e as plantas americanas, pois fazia quarenta anos, “*que ha q curo en esta ciudad [Sevilha]*”. Dessas plantas, o médico tem “*experimentado en muchas y diversas personas, cõtoda diligencia, y miramiento possible, con felicissimos successos*”.⁴⁴

⁴¹ *Ibid.*, p. 188-9.

⁴² Todas as espécies de floripôndio (*Brugmansia*) são tóxicas e existem espalhadas pelos Andes e vertentes amazônicas. Há relatos esparsos sobre os usos embriagantes indígenas dessas plantas nos tempos coloniais, e abundantes menções a partir do século XVIII. Os índios do Peru “*todavía llaman a Brugmansia sanguinea huaca o huacachaca (planta de la tumba), ya que existe la creencia de que revela tesoros enterrados antiguamente en sepulturas*” (SCHULTES & HOFMANN, *Plantas de los dioses*, 1982, p. 128-131, citação p. 130).

⁴³ ACOSTA, *Historia*, p. 189.

⁴⁴ MONARDES, *Primera y segnda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*, Sevilla, 1574, p. B2v. O doutor Monardes é considerado o pioneiro na coleta e experimentação da “matéria médica” americana, tendo começado a publicar seus tratados desde 1565, mas nos quarenta anos seguintes, a obra seria editada mais de trinta vezes em várias línguas européias. Havia estudado medicina na universidade de Alcalá, tornando-se protomédico, ou seja, profissional com título oficial. Pardo Tomás resume a perspectiva de Monardes como “galenismo humanista”: “*Como la mayor parte de los médicos universitarios de su época, Monardes no se enfrentó abiertamente a la autoridad de los clásicos, si bien no mantuvo hacia ellos una actitud puramente seguidista. Resulta muy significativo que las tres partes de su Historia medicinal registren solamente 16 citas de autores clásicos (sobre todo*

Em seu tratado sobre as medicinas das Índias, editado desde 1574, Monardes lamentaria a falta de atenção e certo desprezo que os espanhóis tinham com relação aos conhecimentos e experiências dos gentios em torno às plantas.⁴⁵ Por outro lado, afirma também a descoberta de propriedades e a experimentação de medicinas de “grandes virtudes”. O tabaco será, entre estas, uma das principais, senão mesmo, a medicina que mais se destacaria entre todas as descobertas.

Acosta, por sua vez, também lembra o tabaco na *Historia*, releva as “*notables experiencias contra veneno*”. O pequeno arbusto “*o planta asaz común*” é “*de raras virtudes*”.⁴⁶ E ao apontar para a qualidade antivenenosa da erva, provável que Acosta esteja se reportando à descrição que Monardes havia feito sobre a experiência de outro especialista, “*medico de camara de su magestad, el Doctor Bernardo*”. Este outro doutor contra-reagiu o efeito de um poderoso veneno usado na caça (a “*yerba de Ballesteros*”) com uma fórmula de tabaco, ao aplicá-la num cão que servira de prova, e, ao cabo, sobrevivera ao forte veneno.⁴⁷

São demasiadas as menções que Monardes faz das virtudes medicinais do tabaco, e também, das numerosas maneiras de aplicar a medicina: através das folhas verdes ou secas, em pó, ou como xarope, em ungüentos ou feito cinza, para ingestão ou aplicação externa, usado, até mesmo, em emplastos para evitar cirurgias por razão de quebrasuras.⁴⁸ Monardes ainda descreve a benesse medicinal de uma variedade de cigarro trazido da Nova Espanha, revestido por dentro e por fora de uma goma, ao que lhe parece, mezclada com sumo de tabaco, e que produz excelentes resultados no combate à asma, como purga de “*flegmas y podres que tienen en el pecho*”. Para o mesmo efeito de purga, fazem os índios a mastigação

Dioscórides), en contraste con la abrumadora costumbre de citar a las autoridades clásicas en (...) la época. La mentalidad humanista de Monardes se refleja también en su posición ante lo que él mismo denominó supersticiones y hechicerías, frente a las cuales adoptó una postura crítica y racionalista. Sin embargo, Monardes se abstuvo de las feroces y tópicas invectivas contra la alquimia”. Enfim, “como buen galenista, Monardes indicó la complexión y temperamento de cada producto curativo, deduciendo a partir de ella los efectos en el organismo humano” (PARDO TOMÁS, *El tesoro natural de América*, 2002, p. 86-7).

⁴⁵ “que si tuviessen [os espanhóis] animo para investigar y experimentar tanto genero de medicinas como los Indios venden em sus mercados o Tiãgez, seria cosa de grande utilidad y provecho: ver y saber sus propiedades y, experimentar sus varios, y grãdes efectos, los quales los Indios publican, y manifiestan con grandes experiencias que entre si dellas tienen: y los nuestros sin mas consideracion las desechan: y de las que ya tienen sabidos sus efectos, no quieren darnos relacion, ni noticia que sean, ni escrevir la efigie y manera que tienen” (MONARDES, *op. cit.*, 1574, p. 31f – 31v).

⁴⁶ ACOSTA, *Historia*, p. 191.

⁴⁷ MONARDES, *op. cit.*, 1574, pp. 44v-45f.

⁴⁸ *Ibid.*, “segunda parte del libro”, que começa com o capítulo dedicado ao “tabaco y de sus grandes virtudes”, p. 41f. e ss.

do tabaco verde e absorção do sumo, “*aunque los embriaga*”.⁴⁹ O médico desconfia do efeito, digamos, colateral.

Juan de Cárdenas, espanhol, mas formado médico na Nova Espanha pela Universidade do México, iria enfatizar, provavelmente mais do que ninguém, as vantagens de fumar o tabaco, num tratado publicado em 1591.⁵⁰ Cárdenas não economiza elogios à erva: “*querer agora contar las virtudes y grandezas desta sancta yerva, las enfermedades que con ella se curan y han curado, los males de que a millones de hombres preserva, será proceder en infinito*”. Não é gratuito, para o doutor, o sagrado adjetivo para a planta: “*me atrevo a dezir que no crió la naturaleza yerva más sancta y medicinal y assí con razón muchos la nombran la sancta yerba*”. Esta postura parece contradizer o que pensa Acosta teólogo, temeroso da submissão do homem às coisas deste mundo, por tamanha adoração.

“*El humo desta bendita y medicinal yerba*”, ainda segundo Cárdenas, será recomendável para todas as pessoas, principalmente, para reagir à “*indigestión y empacho*”,

⁴⁹ Monardes, a partir desses exemplos, coloca que não teria como resumir as benesses da planta: “*es cosa maravillosa las grandes virtudes y varios y deversos efectos que se van cada día descubriendo del Tabaco, que allende dello que tengo escrito en la segunda parte, de sus virtudes maravillosas, podria hazer otra de lo que despues aca tengo entendido y visto*” (*Ibid.*, p. 117v -118f).

⁵⁰ Juan de Cárdenas nasceu em Constantina, na Andaluzia. Desde Sevilha, emigrou para a Nova Espanha, provavelmente bem moço. Logo depois que Acosta vê impressa sua *Historia*, Cárdenas também consegue publicar os três tratados (1590), que estavam inscritos num livro que seria apenas a primeira parte dos “*Problemas y secretos maravillosos de las Indias*” – a segunda parte dissertaria sobre as medicinas do Peru, mas nunca foi achado, se é que foi produzido. Cárdenas dizia ter vinte e oito anos de idade nesse momento da edição de seu tratado. O jovem doutor formou-se na Universidade do México, que havia sido fundada três décadas antes da publicação. Embora lamente a precariedade do ambiente de estudos na Nova Espanha, realça a felicidade de ter tido como mestre Antonio Rubio, jesuíta professor de teologia na Universidade do México e também na Espanha, na Universidade Complutense. O objetivo expresso de Cárdenas, ao escrever o livro, é difundir as novidades e as maravilhas de plantas ignoradas na Espanha (CARDENAS, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Madrid, 1988; cf. “*Introducción*” de Angeles Durán). Aponta Millones a importância de destacar a peculiaridade do tratado de Cárdenas dentro da tradição de “perguntas e respostas”: “*subgénero problemata*” que se refere “*a una tradición textual*” que se inicia no “*texto fundador*” da “*colección pseudo aristotélica que contiene unos novecientos problemas: a saber, preguntas sobre las causas de fenómenos naturales, principalmente en lo que toca a la medicina, historia natural y meteorología. La circulación, las imitaciones y los comentarios de este texto, así como de textos similares de otros autores de la antigüedad clásica, resurgieron a partir del siglo XIII y tuvieron su apogeo en el siglo XVI*” (“*Indianos problemas: la historia natural del doctor Juan de Cárdenas*”, 2002, p. 85). Millones destaca duas outras questões em torno da perspectiva de Cárdenas. Primeiro, o médico do México procura explicar o que se considerava “maravilhoso” no mundo americano, isto é, aquilo que havia dificuldade de ser racionalmente compreendido na nova natureza e que devia ser equiparado ao mundo natural do Velho Mundo: “*se puede decir entonces que el primer objetivo de Cárdenas es equiparar naturalezas y establecer que estamos ante manifestaciones diversas de un mismo orden natural. La naturaleza de las Indias, en la visión del doctor, cuenta con tantas maravillas como el resto del mundo, y su flora y fauna no son despreciables sino más espectaculares; en suma, un mundo natural en busca de autores*” (p. 89). Millones ainda destaca a posição “*criolla*” de Cárdenas, que “*se ocupó también de analizar en detalle algunos de los efectos del mundo natural de Indias en los españoles, los criollos y los nativos*”, e como os “*humores favorecen a los criollos*”. Cárdenas “*a través de la teoría de las complexiones*” mostra a vantagem dos “*criollos al afirmar la excelencia de la naturaleza americana pero la marginación de sus nativos (cuya inferioridad era basada, desde el punto de vista médico, en su complexión flemática)*” (p. 98-9).

embora devesse ser evitada por quem tivesse certas enfermidades febris, para homens héticos (tuberculosos), ou para quem apresentasse chagas e inflamações. Afora esses casos, não haveria contra-indicação. Deve-se ter o cuidado, todavia, para não exagerar a dose: “*es muy puesto en razón que haga ese humo grandíssimo provecho si se toma en poca cantidad después de comer, y digo en poca cantidad porque tomando mucho podría embriagar o dar dolor de cabeça y aun hazer lançar la comida*”. Por fim, Cárdenas critica o costume de fumar tabaco como “*puro vicio*”, no qual incorriam tanto índios, negros, como muitos espanhóis: “*no lo quieren dexar de chupar y por ventura a fin de ayudarse mejor para sus maldades*”. Por causa dessas atitudes e pelo hábito, portanto, esses fumantes todos “*son dignos de mucha reprehensión y castigo*”.⁵¹ Aqui se observa, afinal, a aproximação entre hábito rotineiro e a pecha das más intenções e atos, consubstanciados no fumo. E também aparece a sugestão para punir o “*puro vicio*” naqueles tempos.

Pode-se especular se o uso considerado impróprio traduz-se como freio de Acosta no elogio à medicina do tabaco. Ora, após comentar que a erva é de “*raras virtudes*”, e sem mais que brevemente expor sobre o uso antídoto da erva, o padre deixa claro aviso: “*el autor de todo [Deus] repartió sus virtudes como él fué servido, y no quiso que naciese cosa ociosa en el mundo; mas el conocello el hombre y saber usar de ello como conviene, este es outro don soberano que concede el Creador a quien El es servido*”.⁵² Talvez, a aversão de Acosta ao estrangeiro uso de fumar o tabaco, bem como as razões do uso, ou melhor, a leitura moral que fazia desse uso, tenha interrompido o relato sobre a erva em um momento de louvor das serventias dos vegetais.⁵³

Enquanto isso, o doutor Monardes e o doutor Cárdenas irão enfatizar as virtudes da erva (mesmo porque escrevem tratados de “*matéria médica*”). A erva serve para solapar a sede e a fome, e evitar o cansaço – o que pode corresponder, grosso modo, à ambigüidade que é colocada pela farmacologia, entre o poder anestesiante e estimulante de várias plantas que embriagam.⁵⁴

Monardes irá descrever com detalhe o jeito que o indígena mexicano usaria o tabaco,

⁵¹ CÁRDENAS, *op. cit.*, 1988, p. 193, 194 e 198.

⁵² ACOSTA, *Historia*, p. 191-192. O detalhe do “*don soberano que concede el Creador a quien El es servido*”, faz reportar ao sentido proeminente da “*graça*” na concepção de Acosta, e no caso, sobre o potencial de uso racional do tabaco, defeitivo, portanto, no *milieu* indígena.

⁵³ Acosta, em outro texto, lembra que “*los esclavos de Etiópia pican el tabaco (un género de hierba que es assombrosamente eficaz para excitar el cerebro) y suelen absorber el polvo por las narices. Se provocan así una borrachera completa y duradera que ellos consideran el colmo de la dicha*” (*De procuranda*, I, p. 551).

⁵⁴ Cf. item “*as substâncias*”, na parte introdutória da dissertação.

que ao ser colocado na boca, evitaria o cansaço nas longas caminhadas. O médico também trata do uso da coca pelos índios do Peru, e a maneira de consumo aparece quase idêntica, e para os mesmos fins.⁵⁵ Cárdenas será explícito sobre a “*imitación*” de um costume e outro, dedicando, inclusive, um capítulo de seu tratado para pensar “*por qué causa la coca y el tabaco, trayéndose en la boca, dan fuerça y mantenimiento al cuerpo*”.

Se Cárdenas nega o caráter alimentício de tais substâncias – “*porque cosa que no se maxca ni va al estómago mal podemos dezir que la tal dé algún mantenimiento al cuerpo*” –, especula, por outro lado, o sentido de embriaguez que acarreta o uso bucal da coca e do tabaco. Pelo fato de serem as plantas “*fuertes y agudas embían cierto humor al cerebro*”. Acabam, então, causando “*un género de embriaguez, mediante el cual no se siente el cansancio*”. Outra razão especula o autor, também como determinante, para os fins anestésicos/estimulantes da coca ou do tabaco: devido ao sabor “*agudo y mordaz*”, bem como devido à “*subtileza y penetración de partes*”, que atraem bastante a “*flema*”, humor corporal concentrado, principalmente, no cérebro. Desde a boca, esta fleuma passaria para o estômago, forçando seu cozimento e chegando ao fígado, convertendo-se em sangue, sustentando, assim, o corpo. Por isso, indiretamente, aquelas plantas armazenadas na boca aplacariam a fome.⁵⁶

Monardes, particularmente, não se contenta em mostrar apenas o uso – diríamos – estritamente utilitário, dessas plantas e preparados. “*Otras vezes usan dellas [as bolas de massa de coca] por su cōtento, aunque no caminen*”. Quando “*se quieren emborrachar, o estar algo fuera de juyzio*”, os índios andinos iriam juntar coca e tabaco, “*que es cosa que les*

⁵⁵ A respeito do uso do tabaco: “*toman las hojas del, y las mascan, y como las van mascando, van mezclando con ellas cierto polvo hecho de Conchas de Almejas quemadas, y vanlo mezclando en la boca todo junto, hasta q hazen como una massa, de la qual hazen unas pelotillas poco mayores que garvanços, y ponen las a secar a la sombra, y despues las guardan y usan dellas, en esta forma. Quando han de caminar por partes do no piensan hallar agua, ni comida: toman una pelotilla de aquellas, y ponen la entre el labio baxo y los dientes, y van la chupando todo el tiempo que van caminando, y lo que chupan tragan, y desta manera pasan y caminan tres y quatro dias sin tener necesidad de comer ni beber: porque ni sienten hãbre ni sed, ni flaqueza que les estorve el caminar*” (MONARDES, *op. cit.*, p. 50f). A respeito da coca: “*Es cosa general el uso della entre los Indios para muchas cosas: para quando caminan por nescessidad, y para sus contentos quando estan en su casa: y usan della en esta forma. Toman almejas, o conchas de ostias y queman las y muelen las despues de quemadas, quedan como coal muy molida: y toman unas hojas dela Coca y mascanlas y como las van mascando van mezclando cõ ellas de aquel polvo hecho de las conchas, de modo que hazen dello como una pasta, llevando menos del polvo que de la yerva, y desta massa hazen unas pelotillas redondas y ponen las a secar: y quando quieren usar dellas toman una pelotilla en la boca, y chupanla passandola de una parte a outra, procurãdo conservarla todo lo mas que pueden, y acabada aquella toman a tomar outra, y assi van usando dellas todo el tiempo que las han menester, que es quando caminan, en especial si es por partes do no ay comida, o falta agua, porque el uso destas pelotillas les quita la hambre y la sed, y dicen reciben sustancia como si comiessen*” (p. 114v-115f).

⁵⁶ CÁRDENAS, *op. cit.*, 1988, p. 163 e ss.

da grande contentamiento estar de aqlla manera".⁵⁷ Quanto aos índios do México, o médico comenta que o tabaco é usado em consultas dos índios "principais" com "sacerdotes", em práticas de adivinhação. Tais sacerdotes, ao fumarem seus charutos, caíam como mortos no chão. Monardes disserta sobre os efeitos da planta na mente, e da influência do demônio na divinação – o uso diabólico não é visto como bom proveito, é claro, mas Monardes também acentua que o fumo do tabaco podia ser utilizado pelos demais índios (não sacerdotes) "*por su passatiempo (...) para emborracharse con el, y para ver aquellas fantasmas y cosas q se les representavan, de lo qual recebiã cōtento*".⁵⁸ Mais adiante neste relato, Monardes cita Dioscórides, um dos mais conceituados médicos da Grécia Antiga, que havia feito menção à "*raiz del Solatro furioso*", a qual, tomada em vinho, traria a representação na mente de "*fantasmas y imaginaciones, unas terribles y espantosas, y otras que les dan delectaciō, y contento*". Também resgata, do livro de Garcia da Orta, um contemporâneo português, relatos sobre o "*Bague*" [maconha] da "Índia Oriental", que lhes priva "*de todo sentido*", e enquanto dura a "*virtud del medicamento, reciben mucho cōtento, y veen cosas de que reciben plazer, y se alegran con ellas*". Sobre o ópio, o médico irá tratar desses mesmos efeitos de satisfação. Enquanto visitava uma botica sevilhana, pergunta a um "índio" (do Oriente) o porquê de comprar tanto ópio. O homem respondeu que aquela grande quantidade servia para "*poder trabajar y descansar del trabajo*".⁵⁹ O uso do tabaco pelos índios americanos também serve para "*tomar alivio del trabajo*", e mais, para despender bastante energia em bailes e ainda "*poder otro dia trabajar*". Depois, voltar àquele "*desatinado exercicio*" de se esbaldar com o tabaco, e, ao recobrem-se do estupor, poder novamente trabalhar descansados. Com os negros passaria o mesmo princípio, embora seus amos quisessem muitas vezes coibir o uso demasiado, pois "*aunque no esten cansados se pierden*" nesse uso de tabaco pela boca e nariz. Tais substâncias são bem importantes para as "gentes bárbaras", como sublinha o doutor de Sevilha: "*cosa de admiracion (...) que las tomen en tan gran cantidad, y que no los mata, antes lo toman por salud, y remedio de su necesidad*".⁶⁰

Monardes, a partir da observação desses costumes "bárbaros", pondera que nem sempre é necessário moderação para o proveito da medicina. Os usos que podem ser considerados extravagantes para o europeu (ao menos para o cristão erudito) teriam total

⁵⁷ "*assi mismo entonces dela misma Coca sola, o mascandola y trayendo la en la boca de una parte a otra, hasta que queda sin virtud y toman otra*" (MONARDES, *op. cit.*, 1574, p. 115f.).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47v.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 48f e 49v.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 49f.

cabida entre os “bárbaros”. Carneiro destaca que Monardes pode ser considerado “o mais exemplar dos cronistas das drogas do século XVI”. O médico é bastante livre para opinar a respeito de deleites com tais medicinas que embriagam, sem se deixar dominar totalmente pelas visões de constrição moral do abuso ou do uso demoníaco por índios de oriente ou ocidente.⁶¹

Las Casas mostra-se mais contundente no discurso que vê o proveito no uso de certas substâncias. Especificamente, com relação ao costume de colocar “*yerba en la boca*”, que teria como objetivo alcançar “*un adormecimiento en las carnes y en todo el cuerpo, de manera que ni sentían hambre ni cansancio*”. Las Casas recupera que tais usos são comuns em várias partes das “Índias”, quer seja com tabaco, com coca, ou outras substâncias que não saberia identificar. Para o dominicano, o uso da coca na boca informa “*el bien que sienten venirles los indios (...) por grande utilidad que della reciben*”, ou “*gran provecho*”. Nunca por “*gran vicio*”, acrescenta Las Casas. O “defensor dos índios” critica a visão que muitos espanhóis apresentam dos costumes alheios. Porque diriam eles dos usos indígenas “*ser más por vicio y mala costumbre o por imaginación*”. Mas diriam isto sem saber que no mundo antigo, entre os “*citas*”, como a leitura de Plínio informa a Las Casas, havia uso de plantas “*que hacen los mismos efectos y tienen la misma eficacia*”.⁶² Por outro lado, Las Casas não veria o proveito de uso dessas plantas pelo motivo de deleitação, como fizera Monardes.

O olhar de Las Casas, dignificante do costume, está todavia inserido numa consideração moral sobre as razões do uso. Destaque-se, aliás, que a visão de Las Casas sobre o uso salutar dos psicoativos resume-se ao que hoje classificaríamos de “estimulantes” e “anestésiantes”, costumes que estariam isentos de todo o mal. Quando lidar com situações que trazem as “visões” (com plantas que classificaríamos como alucinógenos), Las Casas, como veremos oportunamente, se nos apresenta como fonte essencial para compreender a ciência (ou crença) demonológica da época. O doutor Monardes, como vimos, apresenta a idéia de contentamento (também) dentro do universo de consumo de plantas para obter “visões”, embora ofereça, ainda, um olhar preocupado com a presença do demônio. O doutor Cárdenas, entretanto, não concede para a idéia de deleite nas “visões”, pois considera sejam todas pesadelos. Ainda assim, enfatiza a serventia medicinal, o valor de cura no consumo dos alucinógenos, apesar das terríveis visões que acarretam o consumo. Somente os mau-

⁶¹ CARNEIRO, *Amores e sonhos da flora*, 2002, p. 195-197.

⁶² LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 628-9.

intencionados chamam o demônio nessas ocasiões.⁶³ Como recorda Gruzinski, o Santo Ofício na Nova Espanha fazia a distinção entre um consumo medicinal, lícito, e o adivinhatório, proibido.⁶⁴

Voltemos aos estimulantes/anestésiantes com base em Acosta, que tempos depois de Las Casas, também identificaria a eficácia da coca em uso pelos índios andinos, igualmente refutando a leitura de que o consumo fosse governado “*por superstición y cosa de pura imaginación*”. Afinal, diz entender “*que en efecto obra fuerzas y aliento en los indios, porque se ven efectos que no se pueden atribuir a imaginación, como es con un puño de coca caminar doblando jornadas sin comer a las veces otra cosa, y otras semejantes obras*”. Entretanto, Acosta desconfia da forma como os índios dão importância para plantas como a coca, ou o chocolate (dos mexicanos), como veremos depois, por razão das “superstições” que os “bárbaros” têm com relação a tais vegetais. A serventia honesta do chocolate, por sua vez, também é destacada pelo jesuíta, que pondera a respeito de um provável uso medicinal: “*dicen que es pectoral y para el estómago, y contra el catarro*”.⁶⁵

O olhar moral informa a ocorrência de vilificações pontuais com relação aos frutos que se extraem do Novo Mundo. Como se dá no caso da pimenta, “*natural especería que dió Dios a las Indias de Occidente*”. Chamam-na os espanhóis de “*ají*”, vocábulo emprestado dos índios antilhanos. Mas entre os naturais do Peru, o nome é “*uchu*”. Entre os mexicanos, “*chili*”. Acosta descreve as diversas utilidades do condimento, seus sabores e odores, que diferem pelas várias espécies. Mas há um lado bom e outro ruim dessa “*natural especiaria*”:

Es la principal salsa, y toda la especería de Indias; comido con moderación ayuda al estómago para la digestión, pero si es demasiado tiene muy ruines efectos, porque de suyo es muy cálido, y humoso y penetrativo, por donde el mucho uso de él en mozos, es perjudicial a la salud, mayormente del alma, porque provoca a sensualidad.⁶⁶

Das bebidas alcoólicas indígenas, a “*chicha*” ou “*vino del maíz*”, será bastante visitada pelo jesuíta, que terá o cuidado de separar, das benesses das poções, os maus usos. Mas, além disso, o cronista poderá distinguir, pelos “diversos modos” de *chicha*, a boa bebida da má confecção, tendo em vista os fins para os quais se destinam as poções. Acosta comenta

⁶³ Avaliamos essas considerações de Cárdenas no item 1.4.

⁶⁴ GRUZINSKI, *Colonización del imaginario*, 1991, p. 219.

⁶⁵ ACOSTA, *Historia*, p. 181 e 180.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 177.

que os índios do Peru chamam a bebida de “*azua*”, com a qual “*se embriagan harto*”. O cronista chega a descrever, então, três formas de produzir a bebida. O “*modo de cerveza*”, fermentado pela germinação do grão de milho, “*sale tan recio que a pocos lances derriba*”. Comenta como é proibido pela legislação do vice-reino do Peru, “*por los graves daños que trae, emborrachando bravamente; mas la ley sirve de poco, que así como así lo usan, y se están bailando y bebiendo noches y días enteros*”. Resgata que Plínio já havia descrito tal maneira de bebida embriagante feita de grãos molhados, usada em várias regiões da Europa, como nas partes da Espanha e da França; sendo que, no seu tempo, revela Acosta, é comum a cerveja feita da cevada, como a que é produzida em Flandres.⁶⁷

Outra maneira de produzir a bebida é mascando o milho para fazer levedura. Acosta adverte que o costume dá “*asco*”, ainda mais porque dizem que é melhor fazer a levedura com saliva das velhas. Mas os andinos não pensam como ele, completa o autor – numa advertência que demonstra certa abertura para a versão que o outro tem a oferecer, ainda que, como contumaz no cronista, a proposta é de arbitrar os sentidos morais dos costumes dos índios.

O terceiro tipo de *chicha*, ela aparece como o “*mas sano*”, feita de milho tostado. Também é o método “*mas limpio*”, e a bebida, aquela que “*menos encalabria*”. Fundamental, enfim, é que esta *chicha* “*usan los indios más pulidos, y algunos españoles, por medicina; porque en efecto, hallan que para riñones y urina es muy saludable bebida*”.⁶⁸ Assim, nessa poção, que perde a notoriedade da forte embriaguez, recupera-se a utilidade mais cara, a virtude medicinal, tal como Acosta especula. Entretanto, pode-se fazer uma leitura em sentido inverso, e dedicar mais importância à primeira *chicha*, descrita como a pior por Acosta. Como reflete Saignes, teríamos os “*distintos grados de fuerza*” que “*remiten a la*

⁶⁷ Assinalo que o primeiro grande “cronista das Índias”, Gonzalo Fernandez de Oviedo, compara a festa da borracheira com *chicha* (no caso, na região da Terra Firme) com o que havia observado de costumes festivos com muita cerveja, em Flandres (OVIEDO, *op. cit.*, 1950, p. 132-133). Da mesma forma, Las Casas iria comparar um costume da bebida coletiva, festiva e demasiada dos índios (centro-americanos) com o que se passa com “*nuestros flamencos*”, mas também, com “*nuestros españoles, que fácilmente toman las costumbres ajenas, no tienen mucho empacho de hacello, porque cuando afeáremos los defectos destas gentes [americanas] escupamos al cielo*”. (Las Casas, *Apologética*, III, p. 1490). Outro relato, mas em tom insultuoso ao costume nativo, Saignes recupera de um cronista chamado Melchor de Castro Macedo. Este aponta que os índios, em seus encontros que duram dias, bebem “*con más vicio que en Flandres*” (*apud* SAIGNES, “*Borracheras andinas; ¿Por que los indios ebrios hablan em español?*”, 1993, p. 55). Estas considerações dos cronistas reportam a contrastes de costumes europeus no beber álcool, entre os povos mediterrâneos e da região setentrional, pois aqueles se distinguem pela moderação do vinho nas refeições, e os do norte, pela forte embriaguez da cerveja em consumo nos eventos comensais (*ibid.*, p. 52; TAYLOR, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, 1987, p. 69-70).

⁶⁸ ACOSTA, *Historia*, p. 171.

valoración andina de la energía”,⁶⁹ uma visão que se distancia da moral cristã da serventia de plantas que embriagam – as quais é melhor que não embriaguem.

Com relação à bebida alcoólica mais comum dos antigos mexicanos, que é conhecida como “pulque” desde os tempos da Conquista, Acosta mantém-se taciturno. Da planta que se extrai essa bebida, o cronista denomina-a “*el árbol de las maravillas*”: tal é o *maguey*. Comenta que os índios estimam bastante esse vegetal. Assim como a elogiam os “*chapetones*”, espanhóis que vivem na Nova Espanha, que costumam “*escribir milagros*” dos agaves. Pois, das folhas se fazem fios e agulhas, e da raiz, se extrai o licor, o qual, assim cru, é como água, “*fresco y dulce*”. Mas, dependendo da cocção que se lhe aplica, pode virar xarope, mel ou vinho (e azedando-o, vinagre). Do xarope, destaca, “*es de buen sabor y sana*”, “*es mejor que arrope de uvas*”. Do vinho do *maguey*, não há comentário a respeito.⁷⁰ Na *Historia natural y moral*, Acosta nunca irá escrever a corruptela “pulque”, e muito menos fornecerá o mais comum epíteto nativo da bebida: *octli*. Mas ambas denominações (e as histórias de costume em torno da bebida) foram bastante visitadas por Sahagún e outros cronistas na Nova Espanha. Entrementes, também há o outro lado, não “natural”, das funções do *maguey*. O cronista Acosta irá lembrar, mais adiante em sua *Historia* (e na parte “moral”), que nas “*penitencias y asperezas que han usado los indios por persuasión del demonio*”, os antigos sacerdotes mexicanos utilizavam agulhas feitas da “*puya de maguey*” para perfurar seus corpos, extraindo sangue em serviço de seus ídolos.⁷¹

Obtém-se, então, nesta comparação entre um relato de “história natural” e outro de “história moral”, clara oposição entre usos “naturais”, corretos, e outros “inaturais”, considerados desvios. Acosta contrapõe uma ordem trazida pelo “divino” aos usos de (des)ordem do “diabólico”, em tom de absoluta incompatibilidade, sem que, pela leitura dos costumes, seja possível observar outros meandros ou compromissos nas “operações” dos homens com as plantas.

⁶⁹ SAIGNES, “*Borracheras andinas. ¿Por que los indios ebrios hablan en español?*”, 1993, p. 54. O autor oferece o comentário a partir da análise de outro relato, mas que apresenta a mesma tipologia de três formas de *chicha*: “*En su ‘questión moral si el chocolate quebranta el ayuno’ (Madrid, 1636), Antonio de León Pinelo distingue (...) tres variedades de chicha: la tostada como refresco; la acua (basada en harina mascada y cocida) que es bebida pero ‘tiene algo de sustento’; estas dos primeras variedades ‘no quebrantan el ayuno’ al contrario de la tercera (sora y viñapu), basada en maíz germinado, ‘que se hace tan fuerte que poca cantidad embriaga’. Se le puede añadir un alucinógeno como el espingo: en los llanos, la llaman yale y en la sierra reci, ‘cuando la beben los indios comen muy poco’ (folios 57 y 58)*”.

⁷⁰ ACOSTA, *Historia*, p. 182. Na *Apologética historia*, Las Casas desenvolve igualmente o elogio às quase infinitas extrações e proveitos da planta do *maguey*, e também como Acosta, não trata do assunto da bebida do pulque, escrevendo, apenas, que dessa planta “*hacen vino*” (*Apologética*, II, p. 580-1).

⁷¹ ACOSTA, *Historia*, p. 244.

Indo além dessa constatação, pode-se observar que as visões de Acosta evocam outro absoluto, além da barroca oposição do bem e do mal. Trata-se da condição de inferioridade histórico-cultural, como sugere a noção de “barbárie”, tão cara para o teólogo e missionário, e que demonstra que os índios estavam não só “*fuera de la luz sobrenatural*” (a revelação em Cristo), mas que “*les faltó también la filosofía y doctrina natural*” dos antigos gregos e romanos. A barbárie, em última instância, é condição de inferioridade cultural. De povos que, aliás, não nasceram na “*mejor y más noble parte del mundo*”, que é a Europa, segundo o jesuíta Acosta.⁷² Ainda que o barbarismo não fosse relacionado à falta de racionalidade do índio, ou tampouco fosse relacionado à situação de uma terra de escassez, seria atrelado, sim, à imaturidade do índio, e que corresponde, afinal, à infantilidade da própria história humana naquelas terras “*indianas*”.⁷³

Não há como relacionar Acosta, entretanto, como precursor de concepções em voga na época da Ilustração, quer seja a respeito da “jovialidade” do continente americano, como postulado pelo naturalista Buffon, ou da “degenerescência” dessas terras, como apregoa o abade De Pauw, este, apoiando-se pretensamente em Acosta.⁷⁴ Mesmo assim, para Acosta, a principal substância alimentícia do mundo europeu, o trigo, parece ter compleição mais perfeita que a principal do Novo Mundo, que é o milho.⁷⁵ Assim como a bebida embriagante mediterrânea tem algo que a diferencia das demais.

Até agora visitamos, com Acosta e outros cronistas e pelas concepções que oferecem,

⁷² *Ibid.*, p. 216.

⁷³ Para o pensamento de Acosta, “*the Indians (...) possess a psychological disposition to act as children. But this (...) is only because the cultural world in which they live is, by comparison with Europe, a ‘new’ and hence a childish one*” (PAGDEN, *op. cit.*, 1982, p. 162).

⁷⁴ BRADING, “*La historia natural y la civilización amerindia*”, 1994, cf. p. 19 e ss.

⁷⁵ Acosta, antes de lidar com o assunto de outro “vinho”, o do milho (a *chicha*), preocupou-se com o grão que lhe dá a sustância, estudando os atributos e finalidades do cereal mais difundido na América indígena. Acosta lembra: o Criador repartiu benesses pelo mundo, ofereceu o trigo para principal sustento do homem, mas, junto às Índias Ocidentais, deixou o milho como principal substância. Compara, então, este cereal, em “*fuertza y sustento*”, com o trigo, embora o milho, quando comido em muito, provoca “*hinchazones y sarna*”, pois, seria mais “*cálido*” se comparado ao trigo europeu (ACOSTA, *Historia*, p. 172 e 170). De fato, Acosta verifica a existência de uma enfermidade chamada desde aqueles tempos de beribéri, que a ciência hoje identifica como carência vitamínica numa dieta não balanceada do milho. No entanto, isto não justifica a comparação para menos com o trigo, ou melhor, a ênfase no fenômeno da enfermidade do milho mostra a preferência pelo trigo. Mas comparemos este pronunciamento sobre os mais importantes cereais da Europa e da América por Acosta com o discurso que oferece o doutor Cárdenas. Para este, o milho é melhor, tanto pela facilidade do cultivo e abundância da produção, como pela constituição do “*maíz*”, que considera “*no sea caliente (...) y muy remissamente dulce, que es señal de templança*”. Nem quente e nem frio, assim, pela média, favorece o ideal de equilíbrio humoral para o corpo humano. Cárdenas pode ser considerado um “*criollo*”, ou simplesmente alguém com orgulho pela terra mexicana, que o adotou desde moço e sem recursos. Veria este autor, finalmente, muito mais vantagem no consumo do milho da sua terra que na alimentação pelo trigo de fora. (CÁRDENAS, *op. cit.*, p. 171 e ss., p. 172 e 174).

algumas plantas ou poções que interferem bastante nos “humores” do corpo (particularmente no cérebro), desde a coca à pimenta, do tabaco à *chicha*, dentro de uma perspectiva de “ciência” que queria perscrutar os usos “naturais” de todas elas, mas que, ao final, informa, seguramente, prerrogativas de uma moral cristã. Talvez seja possível estabelecer, pelo paradigma geral dessa ciência seiscentista, um quadro da particularidade das “plantas que embriagam”: distinguem-se dos alimentos triviais, e também das medicinas comuns, pela força de sua substância. Força de alimento e medicina que dá plena serventia desses vegetais, no melhor “juízo da razão”. Mas, por esta mesma força das substâncias, pode-se chegar aos mais graves caminhos da perdição da alma, pelo desenfreno da sensualidade, da cobiça, da loucura, enfim, toda a concupiscência e irascibilidade. É o que veremos no próximo item, quando o assunto é a borracheira. Entretanto, neste meio-tempo, algo pode surpreender: é a fruta de uma planta da cultura européia, ou melhor, o vinho desta fruta, que pode, um pouco, transtornar as razões dessa moral, ou os juízos da serventia de uma poção em particular (e que embriaga).

Ao tratar da uva, importada da Europa, Acosta comenta com ligeira atenção as qualidades do vegetal, e os subprodutos, entre os quais, o vinagre, a própria fruta (e a passa), o sumo do agraz e o xarope. Mas, para o cronista, “*el vino es lo que importa*”.⁷⁶ Aliás, a única vantagem das terras peruanas em relação às mexicanas, é que daquelas se obtém muito melhor vinho.⁷⁷ Pode-se chegar à conclusão de que o grande interesse do jesuíta pela poção, e seu elogio, esteja na razão da importância que essa bebida tem no sacramento da comunhão através do sangue de Cristo (transubstanciado no vinho consagrado). Aliás, a importância do vinho é enorme para as instituições clericais, que se esmeraram na sua produção e distribuição desde os tempos medievais.⁷⁸

O vinho está acima de todas as plantas e subprodutos. Las Casas, na altura em que exalta as variadas destinações do agave mexicano, que serve para praticamente quaisquer “operações” do homem (da vestimenta ao uso medicinal), especula que o vegetal é o mais importante do mundo. Mas existe um detalhe que considerar:

Destos árboles [agave ou *maguey*] tienen heredades de veinte y treinta mill juntos, como cosa tan provechosa en una república. Ciertamente, aunque las viñas entre nosotros son de gran utilidad y de donde cogemos tan buenos frutos – *sacado el vino, a que ninguna otra cosa útil se debe comparar mayormente por haberlo el Redemptor del mundo para que en él su sancta sangre se consagrare escogido* – no

⁷⁶ ACOSTA, *Historia*, p. 195.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 129-130.

⁷⁸ CORCUERA de MANCERA, *El fraile, el indio y el pulque*, México, 1991, p. 64.

pueden ser comparados ni todos los demás sus frutos a este árbol ni a los que de sí produce, ni sé que otro se halle, de los que hoy sabemos en el mundo, que sea digno que a éste lo podamos comparar.⁷⁹

Por fim, vale observar que a embriaguez pelo vinho europeu (na América) não faz parte das discussões morais da *Historia* de Acosta, que chega a opinar que os índios se embriagam “*más presto*” pela *chicha* “*que con vino de uvas*”.⁸⁰ Há uma aura de dignidade superior, transcendente, em torno do vinho e sua força.

Pode-se deduzir de uma frase do jesuíta que a equação entre o vinho e as outras poções embriagantes está na relação direta entre o culto da divina virtude de uma bebida perfeita e a falsa adoração de diversas confecções impróprias: “*La fuerza que la naturaleza escondió en la sola vid, las malas artes del hombre la han multiplicado y transformado hasta el infinito*”.⁸¹ Enfim, a história “natural”, ou a “ciência” sobre as plantas que embriagam nas “Índias”, deve se curvar ao “sobrenatural” aspecto de uma planta que embriaga a Europa católica e mediterrânea.

1.2. *Histórias de embriaguez, temperança e jejum*

1.2.1- Da bebedeira diabólica à embriaguez em Deus

Bartolomé de Las Casas, na *Apologética Historia*, ressalta uma série de benesses que pode trazer o consumo “temperado” do vinho, tal como “*clarificar el ingenio*”, “*atajar la ira*”, “*expeler la tristeza*”. Beber (moderadamente) “*causa gozo y contentamiento*”.⁸² Acosta, sem chegar a tanto detalhe sobre os benefícios da bebida para a mente, teria o “*entendimiento*” de uma embriaguez “*en el buen sentido*”, assim, como bebida ligeira ou convivial, pelo que informa a “Sagrada Escritura”. Contudo, a “*situación de sentirse satisfecho plenamente*” com a bebida se distingue bastante das “*verdaderas borracheras y de auténtica embriaguez*”, assunto este que terá bastante destaque no tratado político da Missão que o jesuíta compôs no

⁷⁹ LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 581 (grifos nossos).

⁸⁰ ACOSTA, *Historia*, p. 171. Ainda emprestando a opinião de Acosta, a *chicha* de “*sora*”, feita de “*maíz podrido*”, “*es más potente que cualquier vino de uvas como el falerno*” (*De procuranda*, I, p. 547).

⁸¹ *Ibid.*

⁸² LAS CASAS, *Apologética*, I, p. 425. No entanto, o vinho em excesso, completa o dominicano, “*cesa el acto del entendimiento*” (p. 426).

Peru, produzindo um discurso mordaz contra as reuniões da embriaguez indígena.⁸³

Se Las Casas excede Acosta no elogio das benesses “naturais” da embriaguez, também faria o mesmo no parecer “moral” a respeito dos costumes da embriaguez dos índios em geral. Primeiro, acentua que normalmente seriam “*abstinentísimos y muy sobrios, de muy poco comer y beber*”.⁸⁴ Acosta concordaria, de um lado, com a opinião de que os índios em geral desconhecem a “gula”, mas quanto ao beber, “*no paran ni tienen ningún control*”.⁸⁵ Las Casas, das bebidas dos índios, ele destacaria a água, a confecção de cacau (“*agua fresquísima y (...) no embriaga*”), além da *chicha*, que esta sim, costuma embriagar. Mas confere que os índios só partem para a embriaguez nos encontros comensais e nas festas religiosas de culto aos ídolos. Embora tais práticas sejam “*defecto de todos los gentiles por industria del demonio*”, Las Casas, como de costume, procura rever certos estereótipos negativos, e mostrar, ainda que criando novos estereótipos, uma leitura diferente daqueles reforços de estigma que os cronistas geralmente imprimem aos costumes dos índios. Assim que, dessa forma, descarrega do “mal” a borracheira dos índios, ao citar Aristóteles e a vida de Cristo. O filósofo demonstraria, na “Política”, que os “*convites y comidas públicas*” são essenciais para preservação da amizade entre os cidadãos de uma república; e Jesus, no meio dos gentis, participara de bodas e outras reuniões, ainda que mantendo a temperança, é claro. Não é nada “*ilícito*” participar dessas festas. Las Casas completa o argumento questionando a isenção dos leitores, que, como ele próprio, estariam refletindo a respeito dos comportamentos alheios: “*Pues asentados a la mesa del convite, ¿quién será tan templado y moderado que no exceda poco que mucho en el comer y el beber, mayormente de aquellos que carecen de fe y cognoscimiento de Dios?*”. Aliás, “*accidentalmente*”, sem saber a “*fuerza del vino*”, qualquer um pode sucumbir à embriaguez, como aconteceu com Noé, “*santo hombre*”, após colher a vinha que plantara depois do Dilúvio.⁸⁶

A postura de Las Casas, que imputa inocência ou distração pelas situações de bebedeira indígena, não teria a mesma contraparte quando se põe a refletir sobre as práticas gentílicas dos antigos europeus. O clérigo, em delongas, trata das histórias sobre Baco ou Dioniso, e de como este homem, mau exemplo, que se tornara divindade dos antigos pagãos, representa a imunda embriaguez dos vícios nefandos e do desatino, descaminhando muitos

⁸³ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 553 e 555.

⁸⁴ LAS CASAS, *Apologética*, I, p. 441.

⁸⁵ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 549.

⁸⁶ LAS CASAS, *Apologética*, I, p. 442.

sábios e comuns.⁸⁷ Chega a especular que os “*graves pecados*” que costumavam ter guarida nas bebedeiras, e que foi “*rito y cerimonia y obra de idolatria*” entre os antigos europeus, era algo “*común y universal*”, sendo daí, deste cadinho, que os índios da América devem ter “herdado” os maus costumes. Afinal, o ser humano, concebido em uma só gênese, daria a informação de que as práticas seguiam em difusão, mas também, em variedades quase infinitas a partir do evento do Dilúvio e da Torre da Babilônia, o que dá pretexto para desonerar de culpa os índios, levando o problema dos maus costumes para as origens mais remotas da humanidade, e mais próximas ao mundo europeu.

O dominicano, além de recuperar de Aristóteles um argumento favorável ao costume da embriaguez coletiva, como vimos acima, também tirou da ciência do antigo filósofo o mal dos excessos no consumo do vinho para a plenitude do intelecto.⁸⁸ Lembraria, também, que São Pedro e São Paulo repreendiam os excessos gentílicos na comida e bebida.⁸⁹ Assim, tais considerações informam que Las Casas opera os mesmos juízos de outros cronistas cristãos da modernidade espanhola, quando se volta para os antigos pagãos, enquanto que a fronteira de uma salutar ou lícita embriaguez tenha maior margem na descrição dos costumes indígenas e da Igreja primitiva.

Abstraindo-nos, portanto, dessa rede de um saber católico sobre a embriaguez, pode-se obter alguma utilidade da apologia do índio, como feita por Las Casas. A bebedeira indígena perde a carga pejorativa de um costume báquico, de acento nos vícios mais pecaminosos. Contudo, seria possível pensar numa conotação da bebedeira indígena desprovida do princípio (quiçá báquico) de intensidade extraordinária no beber? Para Acosta, os bêbados “*no buscan sólo el propio placer de beber*”, o que é considerado lícito pela tradição escolástica, mas “*les resulta muchísimo más placentero*” aquilo que é “*su mayor desgracia: los trastornos que afectan a la mente*”.⁹⁰ Estes transtornos, portanto, contrapõem-se ao efeito positivo da bebida, que Las Casas veria como um poder de “*clarificar el*

⁸⁷ Cf. LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 665 e ss. e p. 978 e ss.

⁸⁸ Aristóteles, ao tratar das potências internas do cérebro para manifestar os sonhos (e em sentido amplo, as imagens cerebrais), assevera os funestos resultados que causam os excessos alimentares, da bebida embriagante e das febres para o funcionamento dessa capacidade mental, pela explicação de que os humores do corpo são alterados e, afinal, influenciam na mente, confundindo as manifestações de imagens (ou “fantasia”) no cérebro (*De somniis (on dreams)*, 1941, p. 618-625). Ao seguir este postulado, Las Casas reforça a importância da temperança e do freio das paixões (LAS CASAS, *Apologética*, I, p. 400 e ss.).

⁸⁹ LAS CASAS, *Apologética*, III, p. 1204.

⁹⁰ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 549.

ingenio”, como destacado antes.⁹¹

Acosta, no seu tratado de missiologia, preocupou-se bastante com funestas conseqüências das borracheiras conduzidas pelos índios do Peru. No seu juízo, os danos da embriaguez poderiam resumir-se em três aspectos: grande mal para o corpo, para os costumes, e contrária à fé. A embriaguez acarretaria enfermidade, hábitos desnaturados e idolatria.

Quanto aos males no corpo, o jesuíta recupera pareceres de Aristóteles, Plínio e de São João Crisóstomo, entre outros. Acentua os problemas de relacionamento humano, isto é, os casos de violência desmedida e outros excessos dos bêbados, pois, sem controle das emoções, induzem-se, inclusive, a cometer assassinatos entre amigos. Acosta contempla, também, os problemas mentais, mesmo depois de superado o estado da embriaguez, e quando já tenha desaparecido a substância embriagante do corpo. O costume de beber, na conseqüência mais perene, “*hace estúpido el sentido del hombre y embota gravemente la agudeza de la inteligencia y la embrutece, y produce el olvido de todas las cosas, y, como dice Plinio, es la muerte de la memoria*”.⁹² Uma verdadeira enfermidade.

Acosta também explora a idéia de que o vício, em sentido de hábito desnaturado, se faz como necessidade, ou seja, algo semelhante ao que chamaríamos hoje de “dependência psicológica”, e que ocorre porque o indivíduo deixa-se dominar pelo prazer da bebida, um desenfreno das paixões, o que aparta da virtude “natural” dos apetites moderados:

en lo que toca al beber, no paran ni tienen ningún control. Estaba yo buscando un día la causa de tan descomunal propensión a la bebida, y lo primero que se me ocurrió es la causa que Plinio sugirió (...): *la necesidad acompaña al vicio, y la costumbre de beber aumenta el ansia, y es conocido el dicho de los embajadores escitas: los partos, cuanto más beben, tienen más sed. Querer apagar la sed del vino bebiendo, es lo mismo que intentar apagar el fuego añadiendole leña. Las necesidades que surgen en función de apetitos naturales son moderadas; pero el desenfreno vicioso y al margen de la naturaleza no se sacia con nada, como dijo elocuentemente Aristóteles respecto a la avaricia. También San Juan Crisóstomo nos advirtió con razón que los que se dan a la embriaguez nunca se hartan; antes, cuanto más beben, tanto más se les enciende la sed, de manera que recurrir al vino es para ellos como prenderse fuego. Los borrachos se encienden con el vino*, como dice un texto de

⁹¹ Acentua Heath que há dois estágios de efeito da bebida. A partir da excitação estimulante, pode-se chegar a uma depressão nervosa, a qual, em casos extremos, leva à perda da consciência. O que deve ser colocado em conta, mesmo quando o objetivo da investigação procura obter os códigos culturais da embriaguez (“*Borrachera indígena, cambio de concepciones*”, 1993, p. 177). Portanto, numa aferição ainda que descontextualizada (das práticas culturais e das políticas cotidianas), pode-se obter uma analogia dos efeitos do etanol no organismo humano com estes pareceres de estágios da embriaguez que informam os cronistas.

⁹² ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 555 e 557.

Isaías, o *el vino los abrasa*, según interpretan otros, aún más elocuentemente.⁹³

Acosta, noutra passagem, quando ainda debate a questão do vício da embriaguez entre os índios peruanos, recupera um dito de Plutarco: “*al comienzo quien manda es la voluntad del que bebe; pero luego el vino va calentando poco a poco la cabeza, transforma las ideas y termina por dominar al hombre*”.⁹⁴ Nesse sentido, teríamos algo como “dependência física”, mas esta correlação deve ser entendida vagamente, pois os diferentes paradigmas sobre o que são as necessidades e as doenças do corpo e da mente, entre as visões daqueles tempos e a atualidade, inibem a identificação direta entre esses pareceres antigos e atuais sobre a natureza do “vício”.

O jesuíta também demonstra extrema aversão diante de um costume que, por lhe afetar tanto a sensibilidade, faz reportar ao estado de animalidade – aliás, estado que era compreendido como aspecto menor da natureza humana, e que devia ser abafado para a plena manifestação da alma racional. A corrupção do corpo é um dos mais fragrantes sintomas da bebida habitual.⁹⁵

Recuperemos uma passagem do médico Juan de Cárdenas, para mostrar um caso particular de formulação da ciência sobre o poder da bebida, ou do abuso da bebida (pelos índios), no poder de prejudicar a saúde de tão precioso órgão do ser humano:

avemos de entender que los indios [mexicanos] beven de tal suerte y en tanta cantidad el vino que no digo yo vapores para acortar la vista, pero para engendrar nubes y lluvias son bastantes, según es sin medida lo que beven (...) todo género de vino cualquiera que sea, en teniendo fuerza para embiar humos al cerebro y embriagar, es malo para la vista, porque aquellos mismos humos que embriagan y perturban el cerebro, ellos dañan la vista, baxando del cerebro por los nervios ópticos a los ojos.⁹⁶

A concepção de enfermidade pela bebida teria apelo dramático em um contexto particular: é quando Acosta reflete sobre a virtual extinção da população nativa da região costeira do Peru (isto é, dos índios dos “*llanos*”), fato que se notava ter ocorrido após a Conquista. O jesuíta sequer citaria as epidemias, trazidas pelos europeus e africanos, como

⁹³ *Ibid.*, p. 549.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 589.

⁹⁵ “¿Para qué vamos a describir el hedor del aliento, la fealdad de los gestos, los andares vacilantes, la temeridad en decir cualquier disparate, la repelente suciedad del cuerpo y la demás inmundicia y asquerosidad, que hace que en breve el hombre parece que se ha convertido en una bestia?” (*Ibid.*, p. 557).

⁹⁶ CÁRDENAS, *op. cit.*, 1982, p. 255.

causadores da desgraça – o que, atualmente, é a explicação mais plausível para a diminuição das populações nativas da América em geral, depois da invasão européia.⁹⁷ Pela *Historia*, todavia, destaca-se que a umidade e a quentura tornavam a região bem pouco saudável. Ademais, ao considerar a opinião de que os índios tenham sido vítimas de “*demasiado trabajo*” dado pelos espanhóis,⁹⁸ Acosta prefere outra explicação que rondava entre os colonizadores: “*demasiado vicio que en beber y en otros abusos tienen*”.⁹⁹ No tratado de missiologia, Acosta deu bastante acento ao caso, ao arrolar seus argumentos contra a embriaguez indígena:

me parece muy verosímil la opinión de muchos que atribuyen a los excesos de la embriaguez las muchas muertes precoces que se dan en esta región. Personas de máxima solvencia piensan – y así lo dicen – que, entre otras razones, la causa de que esta parte inferior de los Llanos próxima al mar, que en otros tiempos se dice estuvo pobladísima de indios muy numerosos, esté ahora tan despoblada que parece casi un desierto, es por el desenfreno con que tras la llegada de los españoles se han dado a beber su famosa sidra, sora o chicha. Esa bebida tiene siempre consecuencias fatales. La razón y explicación que dan es que los indios habitantes de la sierra son más moderados en la bebida y de temperamento más frío, y por eso han aumentado en gran muchedumbre.¹⁰⁰

Talvez, desde tempos antigos, tivesse havido uma diferença (ou rivalidade ancestral) entre as populações do litoral e da serra peruanas, se é cabível o que informa Las Casas numa passagem da *Apologética historia*.¹⁰¹ Diferença que pode ter dado algum respaldo, mesmo

⁹⁷ Ainda que esta perspectiva tenha de ser ponderada com cuidado, suscetível de crítica histórica (Cf. MacLEOD, “*Mesoamerica since the Spanish invasion: an overview*”, 2000).

⁹⁸ Quanto ao demasiado trabalho dado pelos espanhóis, poderíamos complementar, em termos mais contundentes, que se trata das guerras e outras comoções, afora a exploração do trabalho, entre as práticas do novo poder social perante a sociedade indígena.

⁹⁹ ACOSTA, *Historia*, p. 124.

¹⁰⁰ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 557. Ao comentar que essa opinião sobre a depopulação litorânea tenha advindo de “*personas de máxima solvencia*”, Acosta deve ter-se referido, em primeira hipótese, a Polo de Ondegardo. Sobre a crença na extremada embriaguez indígena, recuperamos de Saignes: “*El mismo lamento de los informantes indígenas (ver las Relaciones Geográficas de las Indias) y de los letrados de la administración hispánica frente a esta nueva forma aparentemente ‘desarreglada’ del beber nos hace sospechar otra intención. Por su visibilidad social máxima, la borrachera cobra valor de símbolo para enjuiciar las alteraciones del viejo orden jerárquico consecutivas al reordenamiento colonial y a la emergencia de un estrato ‘indio’ diferenciado*” (SAIGNES, “*‘Estar en otra cabeza’: tomar en los Andes*”, 1993, p. 13).

¹⁰¹ “*Estas naciones de los llanos tenían en gran veneración a los de las sierras, así señores como súbditos, así como un escudero tiene respecto a un grande. Y por el contrario, los de la sierra estimaban en poco a los de los llanos: lo uno, porque los de las sierras eran más valientes hombres en las guerras, que docientos dellos acometían a dos mill de los llanos; lo otro, porque los señores de las sierras tenían por muy regalados y haraganes, holgazanes, soberbios y viciosos a los de los llanos y por eso los tenían en poco*”. Mais a frente, Las Casas comenta a respeito do apreço que os senhores do litoral tinham pela *chicha*: “*Mostraban también estos señores de los llanos su auctoridad y potencia en cuando iban caminos largos o cercanos; llevaban*

enquanto simples boato, para a crença colonial da corrupção e morte dos povos da costa, com a relativa sobrevida dos interioranos. Enfim, note-se que a crença de que a região litorânea do Peru foi avassalada em razão de um costume corrupto, oferece significado literal para o parecer de Acosta diante da embriaguez: “*una peste de toda la sociedad*”.¹⁰²

Para confirmar a concepção de distanciamento entre a retidão da alma e o gozo do corpo, Acosta cita a São Basílio: “*la embriaguez, dice, es un demonio al que voluntariamente dejamos infiltrarse en nuestras almas por gozar del placer*”. Nessa perspectiva, então, pelo menos metaforicamente, a bebida é o demônio do prazer.

O prazer carnal, contrário ao caminho espiritual: Acosta entrevê “*las mayores obscenidades y los crímenes más nefandos*”, que durante o “*furor de la embriaguez, son tenidos entre los indios en mucho honor*”. Ou ainda, “*tudo está permitido frente a cualquier persona en razón de las sagradas leyes de la borrachera*”. Mais: “*los bárbaros ponen a plena conciencia su corazón en la borrachera (...) maestra de toda lascivia*”.

Nunca é demais ressaltar que estes termos (tais como obscenidade e lascívia) são pensados denotando costumes contranaturais, em uma perspectiva universalista do que é o natural costume, mas que se trata de referendar uma certa cultura de elite do meio cristão europeu. E, de fato, são convenções de uma moral que é cega para outros códigos possíveis de conduta cotidiana, assim como com relação a códigos ou a poéticas do extravaso.

O jesuíta, pensando o oposto de Las Casas, concebe que os índios são piores que os antigos gregos e romanos, pois as “*bacanales, orgías, cibelias o lupercales*” não são festividades “anuais” entre os índios, mais bem, “mensais”, “*o, por mejor decir, de cada día*”.

A embriaguez, afinal, é um empecilho para a conversão cristã. Como disse Santo Ambrósio (comenta Acosta), a embriaguez “*es madre de la perfidia e impedimento de la fe*”. Não somente devido aos pecados que afloram entre os amantes do beber. É que, nesse ponto, entra decisiva a influência do demônio, que “sazonou” com embriaguez todo seu culto no Novo Mundo. Pois não há borracheira que não apresente algum “*género especial de superstición y sacrilegio*”.

Acosta sugere que na época colonial, o meio perpetrado pelos índios para proteger o “*error e idolatría ancestrales*”, está no costume das “*solemnes borracheras y danzas*”. Coloca o fato de que as “famosas festas” dos índios peruanos, conhecidas como “*taqui*”,

consigo gran taberna, porque a dondequiera aquel señor parase, mientras allí estuviere, había de ser beber de su chicha, que es como cerveza” (Apologética, III, p. 1550).

¹⁰² ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 553.

propõem-se a intercalar “*sus célebres cantinelas*” com “*trago y trago*”.¹⁰³ Se a embriaguez provoca a “perda da memória” – como vimos acima enquanto Plínio era citado por Acosta –, o costume de beber, ao mesmo tempo, é a maior salvaguarda da tradição. Aí, o jesuíta em algo se contradiz. Como aponta Saignes: “¿*Olvido o recuerdo? El concepto occidental no parece tener mucha validez*”.¹⁰⁴

Este consumo de álcool no contexto colonial pode informar uma situação complexa e difícil de avaliar. As borracheiras podem despertar atitudes divergentes, como o fortalecimento da memória ou o caminho do esquecimento, mostrar o comprometimento com instâncias de poder local, e ainda, o escape das obrigações sociais. Veículos para manter a tradição e provocar a inovação, em suma, podem manifestar os próprios dilemas e oportunidades que se apresentavam para aquelas populações, quicá descorçoadas, mas, no entanto, ainda agentes de sua própria história.¹⁰⁵

Quando, pelo documento de Acosta sobre políticas missionárias no Peru, as festas dos índios, os “*taqui*”, são vistos como o lugar onde reina a borracheira, a qual alimenta uma idolatria persistente, em outra senda, totalmente no contrapé, será o discurso inscrito no “*libro sexto*” de sua *Historia natural y moral*, que lidava com as realizações de governo e costumes dos antigos peruanos e mexicanos, coisas que o cronista considerava “dignas de memória”.¹⁰⁶ No capítulo “*de los bailes y fiestas de los indios*”, não há sequer menção às bebedeiras dos índios. Informa que, no México, os bailes chamam-se “*mitotes*”, no Peru, “*taqui*”, em outras partes, “*areytos*”. Nesses bailes com cantos e batuques, além dos jogos e outros exercícios, os índios têm seus modos de “*entretenimiento y recreación*”. Mas, apesar de que “*la mayor parte*” das antigas mascaradas e cantares tenham sido “*superstición y modo de idolatría*”, porque faziam alusão e eram dedicados aos ídolos, por outro lado, deduz

¹⁰³ *Ibid.*, 559-65.

¹⁰⁴ SAIGNES, “*Borracheras andinas. ¿Por que los indios ebrios hablan en español?*”, 1993, p. 59. Em análise de algumas passagens de crônicas peruanas, como de Lizárraga, de fins do século XVI, Saignes aponta que o “*discurso etílico vehicula un mensaje de duda, hasta de desafío: ¿cuándo se há de acabar el dominio español? La ‘borrachera’, lejos de generar ilusiones y ‘embotar la inteligencia’ como alega Acosta, más bien desengañaría y desembocaría en la toma de conciencia: o mejor dicho, permite expresar lo ‘censurado’ de los servicios personales, el revés del discurso cotidiano, la protesta ante la opresión cultural*” (p. 67).

¹⁰⁵ Para aprimorar esta perspectiva, recupero a reflexão de Wolfgang Schivelbusch sobre a história do uso do álcool pelas massas populares na era moderna européia. Este autor nos lembra que “*ce serait commettre une idéalisation abusive du passé que d’opposer les paysans d’avant l’industrialisation, buveurs par simple joie de vivre, à des ouvriers uniquement soucieux d’oublier leur sort misérable*”. Schivelbusch é forçado a concluir que “*boire a toujours correspondu à ces deux motifs à la fois*” (SCHIVELBUSCH, *Histoire des stimulants*, 1991, p. 72).

¹⁰⁶ ACOSTA, *Historia*, p. 216.

Acosta na mesma oração, que essas festas, em “*mucha parte*”, informam ser “*pura recreación*”.¹⁰⁷ Mas que seja repetido: não há uma palavra sobre bebida, que em outro texto, como vimos acima, o mesmo Acosta colocara lado a lado com os cantares dos índios nas danças rituais.

A intenção de Acosta, ao tratar das celebrações na *Historia*, é mostrar que a recreação é o sentido profundo de tais eventos, e a idolatria, basicamente, um cancro que deve ser extraído para a continuidade da vida festiva dos índios: “*Aunque muchas de estas danzas se hacían en honra de sus ídolos, pero no era eso de su institución, sino como está dicho, un género de recreación y regocijo para el pueblo, y así no es bien quitárselas a los indios, sino procurar no se mezcle superstición alguna*”.¹⁰⁸

Enquanto que as borracheiras, “*como fomentadoras de la idolatría*”, devem ser eliminadas. Que “*se las borre del mapa con la mayor diligencia*”.¹⁰⁹ Enfim, tal como elas foram omitidas do texto da *Historia* em torno às festas dos índios? Entretanto, nesse mesmo livro, Acosta não teria muito como esconder a existência das bebedeiras nas celebrações. Ao relatar os costumes funerários no Peru (em seção do livro dedicada à idolatria), comenta que muitos serviçais e mulheres dos senhores mortos acompanhavam esses defuntos “*después de muchos cantares y borracheras*” – o que era algo generalizado nos costumes funerários das Índias, pela referência de Acosta ao parecer do funcionário real Polo de Ondegardo, que é a principal fonte do jesuíta para pensar os antigos peruanos.¹¹⁰ O cronista Acosta, ao descrever as grandes festas “mensais” da idolatria incaica, comenta que após o “*lavatorio general*” da festa chamada “*citua*”, num ato interpretado como limpeza do mal, os índios “*bebían cuatro días arreo*”. Realça que tais lavatórios e borracheiras persistiam secretamente no Vice-Reino. Havia também reuniões excepcionais, fora da prescrição do calendário inca, tais como as festividades conhecidas como “*ytu*” e “*ayma*”, nas quais, após rigorosos jejuns, havia grande

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 316-7.

¹⁰⁸ ACOSTA, *Historia*, p. 318. Bernand & Gruzinski (ainda que se reportando ao cronista Diego Durán) realçam o afã de “*desacralización*” no discurso por separar “*la ‘costumbre’ de la ‘superstición’, incluso de la idolatría*” (*op. cit.*, 1992, p. 103). De outro lado, ao empenhar-se em descobrir uma dimensão “profana” (os regozijos) nas festas dos índios, os cronistas apresentam um olhar que é ausente “*curiosamente en muchos trabajos modernos de antropología para los que sin duda la alegría no es un comportamiento digno de mencionarse*” (p. 95). Destaque-se que as alusões e conclusões de Acosta sobre a recreação dos índios mexicanos, elas recuperam, de fato, o discurso do cronista dominicano Durán (*Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, I, 1984, p. 197 e ss.).

¹⁰⁹ “*Por lo cual santísimamente decretó el Concilio provincial celebrado en esta ciudad*”, em alusão a algumas constituições firmadas no segundo encontro clerical limense (1567), que definira importante diretriz para a política de evangelização no Peru (ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 565).

¹¹⁰ ACOSTA, *Historia*, p. 227.

bebedeira com *chicha*.¹¹¹

Acosta quer ver separadas a recreação e a embriaguez, mas compõe a frase para a união dessas instâncias: “*no parece conveniente privar a los bárbaros de toda su alegría y gusto en el beber*”. Embora para o pensamento de Acosta, aceitar o gosto e a alegria pela bebida é diferente de consentir com demasiado drinque. Acosta elogia que se tenha proibido o consumo por decreto real – e que se elimine – a *chicha* de “*sora*”, a mais forte e prejudicial, que só serve para “*emborracharse*”, e portanto, “*se tiene pleno derecho para prohibir esa forma de bebida que es puro vicio*”. Mas mantém a noção de que o vinho bebido com “*sobriedad y decencia aprovecha a la salud y fortalece y da alegría*”. É o equilíbrio da moderação que importa, em bom tom escolástico, evitando-se o escândalo da embriaguez e aproveitando a medicina.

Um projeto que Acosta considera de interesse para resolver o mal da embriaguez é aquele proposto por Polo de Ondegardo, que mencionamos como fonte para os relatos de Acosta, mas que, também, é mentor para muitos juízos que profere o jesuíta. O burocrata Polo de Ondegardo, enquanto “*corregidor*” de Cuzco e La Plata, implementara a seguinte política: de um lado, pelo poder civil, deve-se castigar o bêbado com o rigor da lei; de outro lado, deve-se ter tolerância para a embriaguez nas “casas particulares”, porque não incomodam, e, aliás, é praticamente impossível de controlar ou suprimir o consumo da bebida. Porém, as “borracheras públicas”, estas, há de “*impedirlas y erradicarlas a todo trance*”, enfatiza Acosta.¹¹² Tal política, de acordo com Saignes, é contrária às antigas normas de controle estatal incaico, “*que requieren transparencia por parte de los sujetos*”, pois teria havido permissão para as bebedeiras coletivas e não para as particulares. Assim, o discurso de Acosta informa “*los valores humanístico-cristianos, que separan las esferas públicas y privadas*”.¹¹³

Mas Acosta, mesmo que tão enérgico nesses discursos pela extirpação da borracheira, irá ceder para uma política de maior compromisso, aproveitando o que “*prescribían las leyes de los incas*”. Sugere que se possa permitir aos “bárbaros”, vez ou outra, celebrar suas festas comensais, desde que em praça pública, sob as vistas dos espanhóis.¹¹⁴ Ainda, dentro de uma perspectiva de substituição radical de costumes (e de crenças), o jesuíta propõe que os índios

¹¹¹ *Ibid.*, p. 270.

¹¹² ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 569-73.

¹¹³ SAIGNES, “*Borracheras andinas. ¿Por que los indios ebrios hablan en español?*”, 1993, p. 48.

¹¹⁴ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 591.

recusem seus “*vicios vergonzosos*”, particularmente, a borracheira, e que tenham, assim, como prêmio, a “*sagrada comunión*”. A eucaristia como eficaz combate à bebedeira.¹¹⁵

A substituição proposta por Acosta tem o sentido de dispor uma maneira distinta de lidar com o “sagrado”.¹¹⁶ E Acosta procura uma nova relação indígena com o sagrado no sentido estritamente teológico. É através de uma sublime embriaguez em Deus:

Del trato frecuente con Dios se va formando un cierto gusto de la vida divina, y aunque sigan estando en sus cabales por los demás quienes por Dios pierden el juicio y se encuentran a menudo en su bodega, no pueden, sin embargo, no exhalar la abundancia de aquella embriaguez y dulzura y el perfume de Dios.¹¹⁷

Desta concepção de relação com o divino, Escotado indicaria um senão provocativo e que pode ter enormes consequências: “*desde el preciso instante en que se consolida el formalismo del rito eucarístico todas las comuniones no basadas sobre un esfuerzo de autosugestión son estigmatizadas como tratos con potencias satánicas*”.¹¹⁸

Ao tratar das cerimônias gentílicas de núpcias, Acosta apresenta a perspectiva de substituição da “borracheira” pelo “banquete religioso”, que no discurso do missiólogo, corresponde, essencialmente, a uma reversão de crenças: “*córtese esa supersticiosa costumbre de embriagarse y banquetear con que se inician en los misterios diabólicos por medio de sus areitos y taquíes, y permitiéndoles tan sólo la diversión honesta de un banquete religioso*”. Mas, objetivamente, o que se propõe é a transformação plena dos costumes. Demanda-se que aos índios “*incúlqueles paternal y severamente los deberes del matrimonio cristiano, la disciplina familiar (...) la necesidad de educar los hijos en la fe y en el temor del Señor Dios*”.¹¹⁹ Acosta afirmaria, aliás, que depois da primeira finalidade da doutrina cristã, que é propor a fé, a segunda, igualmente importante, é formar os costumes.¹²⁰ Dos

¹¹⁵ ACOSTA, *De procuranda*, II, p. 415.

¹¹⁶ Aqui, utilizo a palavra “sagrado” em sentido de comunicação com vários “outros”, e este sagrado relacionado às borracheiras – como um meio para essa atitude de comunicação, no caso, com a terra, com lugares especiais, com os ancestrais, enfim, com as chamadas “*huacas*” dos índios. Também, enquanto uma forma de apropriação de poder divino, e, ainda, uma maneira de se comunicar, pura e simplesmente, com “outro aspecto do ser”, como disserta Heath (“*Borrachera indígena, cambio de concepciones*”, 1993, p. 176-7).

¹¹⁷ ACOSTA, *De procuranda*, II, p. 129.

¹¹⁸ ESCOTADO, *Historia general de las drogas*, 1996, p. 241. Ott também acentua o argumento da repressão hierática do êxtase perpetrada pelas grandes religiões monoteístas, no objetivo de manter a ordem social, o que pode indicar certas luzes para interpretar o que se passa nos tempos da conquista espanhola na América (Cf. *Pharmacotheon; drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, 2000).

¹¹⁹ ACOSTA, *De procuranda*, II, p. 485.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 247.

costumes considerados antinaturais dos índios (por ignorância e pela influência diabólica), passa-se para os naturais, obscurecidos na barbárie mas reforçados na revelação pela Igreja dos Apóstolos de Cristo. Este é o caminho da aculturação dos índios. Afinal, esses gentios estão ainda “*muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano*”.¹²¹ Ou seja, as práticas européias, de tradição cristã, são tidas como “naturais” e “universais”. Assim que, por exemplo, da “ignorância” dos índios (isto é, ignorância das verdadeiras leis de Deus e por tentação da carne), comete-se o pecado da “luxúria” dentro das borracheiras.¹²² Entretanto, a “*infamia del comercio con mujeres*” no espaço permitido pelos índios, na festa e na borracheira, não comportaria um código cultural? Ou, como elabora Randall, não se manifesta aí um aspecto da “carnavalização” pelos códigos indígenas da embriaguez?¹²³

O olhar “moral” teria dificuldades para enxergar regras de conduta estranhas àquilo que se considera “natural”. A “luxúria”, a palavra, apenas informa a noção de desvio da “natureza racional” humana, uma fraqueza que inibe a razão pela potência concupiscente da alma humana.¹²⁴ Esta proposta morigerante cristã, portanto, associa os cursos da bebedeira a um simples “*desenfreno de las pasiones*”, de liberalidade caótica, ingovernável, presa do demônio, o rei da desordem (ou da ordem desnaturada). Projeta-se na regra cristã, apenas nela, o sentido pleno de conduta humana “racional”. Para chegar mais perto desse ideal, Acosta propõe uma política de ação disciplinar, pelo trabalho e pela mortificação, remédios para a alma combalida pelos costumes inveterados e de contranatura.¹²⁵

Pode-se notar que esse olhar sobre os excessos na bebida compõe uma política holista de Acosta, pois dá conta dos corpos, dos costumes e da fé. Na perspectiva missionária, a

¹²¹ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 65.

¹²² “*Pues la mayoría de ellos pecan por ignorancia o incitados por la fragilidad de la carne*” (*Ibid.*, p. 217).

¹²³ RANDALL, “*Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkano hasta la colonia*”, 1993.

¹²⁴ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 42.

¹²⁵ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 147: “*En definitiva, a estas naciones bárbaras, principalmente a los pueblos de Etiopía y de las Indias Occidentales, hay que educarlas al estilo del pueblo hebreo y carnal, de manera que se mantengan alejados de toda ociosidad y desenfreno de las pasiones mediante una saludable carga de ocupaciones continuas y queden refrenados en el cumplimiento del deber infundiéndoles temor (...) éste el látigo y la carga. De esta manera se insta a entrar en la salvación incluso a los que no quieren*”. Acosta, aliás, concebe um lugar de destaque para o problema dos “*costumbres inveteradas*”, ou seja, a tradição herdada, ponto central que deve ser tocado na evangelização. Os outros dois fatores, a influência do diabo, e a ação dos mal-intencionados (isto é, “*hechiceros*”), são obstáculos menores para o projeto de morigeração dos costumes (*Ibid.*, p. 371 e ss., cap. XVIII, “*Tres impedimentos que estorban mucho la conversion de los infieles*”). Em outra parte, Acosta resume que “*por tanto, aquel a quien se confía el cuidado pastoral de los indios no sólo debe luchar contra las maquinaciones del diablo y las inclinaciones de la naturaleza, sino también oponerse a las costumbres ya consolidadas de los hombres y fortalecidas en el tiempo por el uso común*” (*De procuranda*, II, p. 117).

“recreação”, que andava algo paralela e alheia à “idolatria” dos tempos antigos, ou aquele “regozijo” tão prezado pelo Acosta cronista da *Historia*, tudo desaparece como sentido possível na bebedeira dos índios do vice-reino do Peru denunciada no projeto missionário do documento *De procuranda indorum salute*.

A bebedeira, relacionada a ritos agrários, funerários e outros costumes ancestrais, estava impregnada de uma “idolatria” bem atual, nos tempos em que Acosta vivera no Peru. Enfim, a borracheira poderia apresentar, porque não, códigos da recreação indígena, como enfatizaria o mesmo cronista.

1.2.2- Lições indígenas de temperança e jejum

Acosta sugerira um olhar vigilante da autoridade espanhola perante a borracheira – como vimos, que tivesse permissão em praça pública, uma alternativa que podia ser mal menor diante de um costume empedernido entre os índios, difícil de liquidar. O teórico da Missão, nessa apreciação, trata de lembrar, com brevidade, que os incas já faziam algo assim. Naquele passado, presumia-se que os índios somente podiam beber em reuniões coletivas, sob as vistas de um rigoroso governo, de autoridade considerada, aliás, “tirânica”, particularmente pelos cronistas da era toledana no Peru.¹²⁶

Las Casas não via “tirania” no governo dos índios, mas sim, a “república” bem temperada. Se os andinos se embriagavam em “*fiestas solenísimas y regocijos grandes*”, entretanto, eram moderados em tudo no dia-a-dia. Las Casas, talvez crente das informações que traziam seus partidários evangelizadores que viviam no Peru, afirma que nalguns encontros não rotineiros, os índios bebiam exageradamente num jogo de “apostas” para ver quem agüentava mais tempo sem cair. Os “nobres”, em verdade, teriam por “*poca estima el que de vino se cargaba*”.¹²⁷

Acosta também considerava um erro ter os índios (os mexicanos e peruanos) como

¹²⁶ Segundo Pagden, Acosta concebia que os governos mais avançados dos bárbaros (inclusive, portanto, dos chineses), haviam passado pelo processo inicial onde os líderes eram eleitos pelo povo. Porém, “*as barbarian societies lack a social contract, a barbarian ruler is unable to perceive that his superiority over his people derives not from any innate quality of his own but from his responsibility for the welfare of the community as a whole. It is the office that makes the man. Those who ignore this fact, like the ‘kings’ of Mexico and Peru, who disguise themselves as gods and treat all other men as beasts, create tyrannies*” (op. cit., 1982, p. 166). Entre os cronistas que produziram o discurso da “tirania incaica”, sob o patrocínio decisivo de Toledo em sua política de difamação dos incas, destaque-se Sarmiento de Gamboa, que torna a crônica um discurso bombástico contra os incas como usurpadores do poder e como governantes cruéis (Cf. SARMIENTO de GAMBOA, *Historia de los incas*, 2001; PEASE, *Las crónicas y los Andes*, 1995).

¹²⁷ LAS CASAS, *Apologética*, III, p. 1543.

“*todos unos borrachos*”, portanto, estúpidos, ou que suas obras fossem todas “*hechicerías*”. Teria sido estreiteza dos primeiros missionários, achar desimportante conhecer as “*antiguallas*” dessas gentes, desmerecendo qualquer virtude ou realização do passado daqueles bárbaros.¹²⁸ Enfim, das principais coisas que deviam ser resgatadas dos antigos donos da terra, estavam as formas de governar os índios comuns.

Hávamos observado que pelo menos desde meados do século XVI (como aparece no discurso de Las Casas), havia a crença de que os peruanos das regiões baixas, próximas ao mar, eram tidos como mais desnaturados e preguiçosos que os serranos, o que justificava pensar que beber em demasia, nos tempos dos espanhóis, fosse a enfermidade que ocasionara a desaparecimento daqueles índios dos “*llanos*”. A falta de controle sobre esses abusos, na época colonial, é o que leva Acosta a lamentar:

Es vergonzoso para los cristianos que un inca, rey de bárbaros y además idólatra, refrenase a los súbditos de su imperio en las borracheras, y que los nuestros, que más bien habían de corregir las costumbres corrompidas, hayan provocado un crecimiento tan disparatado de las borracheras.¹²⁹

Acosta, na *Historia*, comenta que os grandes senhores incas nomeavam governadores em cada uma das províncias do reino, homens que deveriam ser exemplo de retitude, justiça e subordinação, quando “*ni emborracharse ni tomar una mazorca de maíz de su vecino, se atrevían*”.¹³⁰ No tratado da Missão, Acosta irá estabelecer, inclusive, que havia um controle estrito do inca para permitir o acesso de bens valiosos, tais como a coca e a *chicha*:

Terrible esclavitud fue la de los peruanos bajo la tirania de los ingas: no se les permitía ni tomar esposa ni beber *chicha* ni mascar coca ni comer carne sin el consentimiento del Inga. Pero ahora los que han sido llamados a la libertad del Evangelio están agradecidos y tras sacudir el durísimo yugo llevan animosos la carga ligera de Cristo.¹³¹

O jesuíta propunha que os espanhóis aprendessem com a tirania incaica o exemplo para o absoluto controle da borracheira, embora pareça reconhecer como é relevante a frouxidão para o acesso à bebida e à coca num regime caritativo do vice-reino do Peru sob a direção moral da Igreja.

¹²⁸ ACOSTA, *Historia*, p. 288-9.

¹²⁹ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 557.

¹³⁰ ACOSTA, *Historia*, p. 295-6.

¹³¹ ACOSTA, *De procuranda*, II, p. 463.

Havia bons exemplos de costume que extrair, e não só dos peruanos como também dos mexicanos. Na *Historia*, Acosta exalta o extremo cuidado que tinham na “antiga república” com a educação dos jovens, todos encomendados a anciãos que administravam a importância da temperança “*en el comer, y a ayunar*”, entre outras virtudes.¹³² Aliás, no âmbito institucional da idolatria, nos ofícios de “*sacerdotes y religiosos*”, os índios mostravam grande dedicação com as penitências e outros rigores, alguns cruéis e francamente diabólicos, tal como as práticas de autoflagelação. O jesuíta surpreende-se com a entrega de jovens idólatras mexicanos, os quais “*con tan gran aspereza hiciesen en servicio de Satanás, lo que muchos no hacemos en servicio del Altísimo Dios*”. Entre os rigores dos sacerdotes e religiosos da idolatria estavam os “*grandes ayunos*” donde “*no bebian vino*”.¹³³

Las Casas, que procurava observar muito mais o sentimento religioso dos índios que as imitações diabólicas nas práticas idolátricas, destacaria que os sacerdotes mexicanos eram “*en gran manera honestísimos y muy castos*”, que “*nunca bebían vino ni cosa que emborrachase*”.¹³⁴ Por outro lado, tal como Acosta, teria o dominicano uma inconfundível aversão diante da falsa virtude do jejum sob as influências demoníacas, propondo o mesmo flagrante sentido de paródia diabólica que tanta fama daria ao olhar do jesuíta.¹³⁵

Certamente, para Acosta, os exemplos de “virtude” que estivessem no seio da idolatria não eram motivo algum para o aplauso. Pelo contrário, mostravam simplesmente a profundidade dos ardis demoníacos. As imitações das virtudes da religião cristã seriam apenas aparências e ludíbrios para a real intenção do demônio, que em vista de seu extremo orgulho e inveja de Deus, tornou-se o arquiinimigo da criatura mais perfeita, o ser humano.

Se, entretanto, os costumes tradicionais indígenas não fossem incompatíveis com a religião e a justiça verdadeira, assevera Acosta, deviam ser preservados e organizados juridicamente, por meio das disposições do Conselho das Índias, o centro metropolitano para o governo espanhol na América.¹³⁶ O regime da “temperança”, tal como vindo da “tirania”

¹³² ACOSTA, *Historia*, p. 315.

¹³³ *Ibid.*, p. 244-5.

¹³⁴ LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 948.

¹³⁵ “*Pero este ayuno y abstinencia [os demônios] no la persuadían o mandaban hacer sino por su antiquísima y profunda soberbia, por la cual querían usurpar, como el honor y cultu de Dios, la virtud, no en cuanto virtud, sino en cuanto por pedirla querían dar a entender que amaban las virtudes, por cobrar más crédito con los hombres y para vejar y atormentar con aquella áspera e infructuosa maceración en esta vida los cuerpos, como en la otra las ánimas, por el odio que tienen a los hombres, y así siempre se huelgan de sus tormentos y trabajos, usando con ellos de su entrañable crueldad*” (LAS CASAS, *Apologética*, III, p. 1156).

¹³⁶ ACOSTA, *De procuranda*, I, p. 587 e ss.

dos incas, este seria, porque não, um bom caso de convenção “bárbara” que elogiar e aproveitar. Contudo, um costume como o “jejum” dos sacerdotes da “idolatria” mexicana, tal devia primeiro ser escarnecido; e, com receio, poderia ser pensado como preparação para um rito cristão. No caso da “fiesta del Itú” peruana, comenta Acosta, “*ayunaba toda la gente dos días, en los cuales no llegaban a mujeres ni comían cosa con sal, ni ají, ni bebían chicha, y este modo de ayunar usaban mucho*”. Porém, nesta e em outras festas andinas que Acosta cita, o jejum era seguido pela borracheira – em práticas que ainda persistiam no seu tempo, mesmo que “*con mucho secreto*”.¹³⁷

A extração das “boas” heranças dos índios, desde aquelas “más”, é difícil de elaborar. Duviols realça o impasse no jesuíta, que é “*tiraillé entre le désir d’exploiter les éléments de la culture indigène favorables au christianisme et la peur de prendre appui sur des assises séduisantes, mais préalablement vermoulues par le démon*.”¹³⁸

Pagden opina que Acosta tivera em mente o programa da conversão dos ritos indígenas para o caminho cristão. Vimos algo deste projeto na idéia de substituir a borracheira pelo banquete da comunhão em Cristo. Mas a grande chave para a substituição dos rituais está na idéia de aproveitar a servidão profunda que o demônio deixara os índios mergulhados, dentro das cerimônias e outras obrigações da idolatria.¹³⁹ Em primeira instância, isto é que importa para vantagem da nova estrutura de culto instituído pela conquista espanhola, como destaca o próprio Acosta no último capítulo da *Historia natural y moral de las Indias*.

1.3. Superstição e os sacrifícios com substâncias

Acosta também desejava substituir antigas crenças em torno a algumas plantas pela fé na ciência “natural”. O jesuíta adverte que “*dos árboles son de no poca superstición*”: o cacau no México e a coca no Peru, em capítulo da *Historia* dedicado exclusivamente aos atributos e usos dessas duas plantas, tão prezadas em suas respectivas regiões, e muito mais na era pós-

¹³⁷ ACOSTA, *Historia*, p. 245 e 270.

¹³⁸ DUVIOLS, *op. cit.*, 1971, p. 242-3.

¹³⁹ “Once the satanic rite has been successfully detached from the source of its inspiration, it may be recast as a Christian one. Like Saint Augustine, Acosta clearly saw ‘depaganisation’ and ‘christianisation’ as two separate objectives. Once the Indians had been effectively ‘depaganized’ (...) the very nature of some, at least, of their rites and institutions would enable them to understand the Christian faith the more easily. The teaching of that faith would never be a simple matter; but in choosing to ape some of its basic tenets, Satan had, in effect, greatly facilitated the conversion of the Indians” (PAGDEN, *op. cit.*, 1982, p. 178-9).

conquista, no cultivo, comércio e consumo por índios e espanhóis.

Em comparação com os índios do México, com seu cacau, os do Peru, com sua coca, têm “*superstición harto mayor y parece cosa de fábula*”.¹⁴⁰ Mas Acosta se exime de descrever quaisquer “fábulas” em torno dessa planta. Seguramente, pensa que não poderiam ser outra coisa que meras tolices. Em todo caso, é relevante notar que somente dessas duas plantas, coca e cacau, é que Acosta venha a estipular tamanha “superstição”. Talvez seja assim por resumir os assuntos, que dariam muito que escrever. Também, ao menos naquela altura da narrativa, o cronista não estava preocupado com o que considera falsas ou incipientes crenças dos índios em torno aos vegetais. Aliás, faz aparte para louvar a ciência que os destacados médicos indígenas tiveram dos atributos de vários vegetais: “*sólo diré que en tiempo de los reyes ingas del Cuzco, y de los reyes mexicanos, hubo muchos grandes hombres de curar con simples, y hacían curas aventajadas, por tener conocimiento de diversas virtudes y propiedades de yerbas, y raíces, y palos y plantas*”.¹⁴¹

Enfim, o que interessa ao jesuíta são as serventias “naturais”, mais dignas de menção. É assim quando faz alusão às “*papas*”, ao “*maguey*” e ao “*copal y suchicopal*”, estes, “*enciensos, que también tiene excelentes operaciones y muy lindo olor para sahumorios*”.¹⁴² Não há nada que indique “superstição” ou “idolatria”. Mas, como veremos em outros cronistas que operam relatos mais detalhados, tais coisas informam cabalmente motivos da “falsa religião” nos costumes dos índios.

A inspiração para Acosta compor o capítulo sobre a coca e o cacau talvez tenha muito a ver com as expectativas humanas que se projetam nessas plantas, antes e depois da chegada dos espanhóis. No caso da coca, como foi comentado antes, o jesuíta, ele mesmo, não se convence de que a crença nos poderes notáveis da planta “*sea pura imaginación*”, afinal, “*en efecto [a coca] obra fuerzas y aliento en los indios*”. Ou seja, há efeitos “naturais”. Aqui, portanto, pensa desmascarar a expectativa dos índios por ver algo além de um efeito de atributo natural do vegetal, e também, chama a atenção para a atitude imprópria de muitos espanhóis, “*hombres graves*”, que desconsideram os relatos de efeitos concretos da planta. Acosta logo acrescenta que a coca, num molho que havia já “*probado y sabe a zumaque*”, é “*bien conforme al manjar*” – talvez querendo confirmar para o leitor que acima de qualquer “superstição” sobre os efeitos, pode haver um “natural” consumo alimentar.

¹⁴⁰ ACOSTA, *Historia*, p. 180, cap. 22, “*Del cacao y de la coca*”.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁴² *Ibid.*, p. 174, 182-3 e 190-1.

Mas há “superstição” nos usos indígenas da coca, revela o cronista. Os costumes supersticiosos dos índios seriam tais como oferecer a planta aos “falsos deuses” por tê-la em exagerada estima: “*los señores ingas usaban la coca por cosa real y regalada, y en sus sacrificios era la cosa que más ofrecían, quemándola en honor de sus ídolos*”.¹⁴³ Isto informa a distância entre os vãos costumes dos índios, que extrapolam na atitude diante dos poderes “naturais” da planta, e os judiciosos costumes da ciência “natural”, por aproveitar simplesmente as qualidades da espécie. Mas temos notado que existem nuances e limites nessas visões do proveito das plantas e preparados.

Para Acosta, pelos costumes indígenas se apresenta o sentido de “superstição nas esferas do conhecimento e das atividades práticas (...) faltosa *in nature*”, como expõe Clark.¹⁴⁴ Quanto às faltas indígenas em torno ao cacau, ou à bebida “chocolate”, que “*dicen que hacen en diversas formas y temples: caliente, y fresco, y templado*”, Acosta não oferece nenhum sinal de uso impróprio.¹⁴⁵ Pelo menos por ora. Pois, mais adiante, no assunto geral dos “sacrifícios humanos” dos índios, a narrativa irá tratar de uma “*supersticion asquerosa*”, uma poção que mesclava uma bebida de chocolate com outra de sangue humano coagulado.¹⁴⁶

Dentre os modos de sacrifício aos ídolos, havia um culto que excedia qualquer maneira usual de ritos e cerimônias influenciados pelo demônio, no que consta para Acosta. Costume dos mexicanos e de outras tribos do planalto central da Nova Espanha, fazia-se

¹⁴³ *Ibid.*, p. 181-2.

¹⁴⁴ CLARK, *Pensando com demônios*, 2006, p. 604.

¹⁴⁵ ACOSTA, *Historia*, p. 180.

¹⁴⁶ Este relato, como grande parte do que escreve na *Historia natural y moral* sobre o México antigo, Acosta emprestou de uns papéis que havia recebido de outro jesuíta, Juan de Tovar, um mestiço mexicano que investigara o passado indígena por mandato do vice-rei da Nova Espanha Martín Enriquez de Almansa, desde ordem do rei da Espanha Felipe II, em 1572. No final da década de 70, Tovar havia feito uma pesquisa exaustiva com textos e testemunhos indígenas. Este trabalho agora está perdido. Por outro lado, foram descobertos no final do século XIX outros manuscritos de Tovar. Este jesuíta pôde ler a crônica de outro religioso, do frei dominicano Diego Durán, o qual fazia uma investigação baseada em fontes semelhantes (mas particularmente sobre uma crônica indígena que Tovar provavelmente não tivera acesso). Este jesuíta, de Texcoco, nos idos de 80, aproveitou-se da crônica de Durán e fez um resumo, entregando uma cópia desse texto para Acosta, enquanto de sua curta estada no México entre 1586 e 1587, vindo do Peru a caminho da Espanha. Observe-se que alguns trâmites, particularmente, a relação existente entre a crônica indígena perdida, as obras de Tovar e de Durán, são objetos de polêmicas infundáveis. O que importa para nossa investigação é o fato de que os trechos da crônica de Acosta analisados aqui, e no subcapítulo seguinte, mantêm, quase de maneira literal, a prosa de um dos papéis deixados por Tovar (*Tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de esta Nueva España*). Este texto de Tovar (e de Acosta conseqüentemente), oferece, também, uma versão bem próxima, embora mais resumida, de passagens específicas da crônica de Durán, ao menos nos episódios que aqui são analisados (TOVAR, *Origen de los mexicanos; relacion del origen de los indios que habitan esta Nueva Espana, segun sus historias*, 2001, cf. “*introducción*” de Guzmán Vázquez Chamorro, p. 5-22; DURÁN, *op. cit.*, tomos I e II, 1984).

“*dioses de hombres vivos*”. Os mexicanos cultuavam tais sujeitos, ataviados tal qual os deuses para os quais eram posteriormente destinados em sacrifício humano. Os dublês de deuses viviam por um ano completo (em alguns casos seis meses) nessa “*representación*”, comendo, bebendo e se divertindo. “*Cuando estaba de sazón y bien gordo, llegaba la fiesta, le abrían y mataban, y comían haciendo solemne sacrificio de él*”.¹⁴⁷

Então, naqueles tempos, prévios à Conquista do México, os índios da cidade de Cholula, numa cerimônia de mercadores denominada “*Neyolo Maxitl Ileztlí, que quiere decir el apercibimiento*”, tomavam um escravo que se tornava idêntico ao deus Quetzalcôatl. Nove dias antes de matar o “ídolo vivo”, dois anciãos, dignitários do templo, avisavam ao dublê do deus que depois desse período de bailes e cantos, iriam dar cabo de sua vida. Se o escravo não mostrasse satisfação com isso e ficasse triste e cabisbaixo, o que consideravam mal-agouro, optava-se por uma “*superstición asquerosa*” para que recobrasse a alegria. Davam de beber uma mistura à futura vítima do sacrifício, entre uma poção que provinha do sangue coagulado das navalhas de sacrifícios anteriores, com outra, uma bebida de chocolate. O efeito da poção era fazer esquecer aquele “apercebimento” que haviam dado ao escravo, de um fim próximo que lhe aguardava.¹⁴⁸

Vale considerar o significado que o texto procura dar ao artifício indígena de usar tal bebida que “enfeitiça”, considerada “*superstición asquerosa*”, ou, como aparece na crônica de Durán, fonte indireta para o relato de Acosta: “*hechicería y superstición de mucho asco*”.¹⁴⁹

Aí, a superstição toma corpo, preenche o vazio entre os efeitos naturais improváveis de uma bebida ordinária¹⁵⁰ e o resultado consumado, de fazer a vítima esquecer o destino que é a morte no sacrifício. Nessa cerimônia, feitiçaria e superstição – palavras que se confundem na crônica de Durán para informar a bebida asquerosa – oferecem uma maneira de entender como os efeitos “naturais” estão aquém daquela eficácia que “dizem” ter a bebida – uma eficácia que não é, em qualquer momento, contestada por Acosta na *Historia*.

Superstição, um substantivo latino (*superstitio, onis*), reporta-se a muitos sentidos de

¹⁴⁷ ACOSTA, *Historia*, p. 234.

¹⁴⁸ “*porque decían que [a poção] hacía tal operación en él, que quedaba sin alguna memoria de lo que le habían dicho, y cuasi insensible, volviendo luego al ordinario canto, y aún dicen que con este medio, él mismo con mucha alegría se ofrecía a morir, siendo enhechizado con aquel brebaje*” (*Ibid.*, p. 276).

¹⁴⁹ DURÁN, *op. cit.*, I, 1984, p. 63.

¹⁵⁰ Ordinária se não dermos relevo ao conteúdo de sangue que indica afetar a sensibilidade dos cronistas.

oração nos tempos dos antigos romanos: crença, sobrevivência, culto, adivinhação.¹⁵¹ Tem o significado de “*falsa religión y error nescio*”, pelo dicionário etimológico de Covarrubias Orozco de início do século XVII espanhol. Um erro que se costuma cair pela influência de “*vejezuelas embaucadoras, que hacen de las muy santas*”.¹⁵² Oferece-se o sentido de enganação, e por maldade.

A “superstição” apresenta franca dubiedade. Por um lado, revela-se nela a futilidade no campo da ação, “*vana observantia*”, expressão debatida na “suma teológica” de São Tomás de Aquino. Ocorria sempre que “agentes humanos empregavam meios que não tinham nenhuma possibilidade natural, e nenhuma sanção divina, para provocar efeitos que eram esperados”.¹⁵³ Nenhuma possibilidade natural da agência. Isto pode significar, entre outras combinações, o engano de quem crê e o embuste de quem opera em feitiçaria. De outro lado, existe a crença (ao menos daqueles que observam de fora, como Acosta), de que caso haja eficácia na “superstição”, nada se deva propriamente ao ser humano e seus gestos ou à natureza das coisas. Tudo será resultado da intervenção demoníaca nos fluxos da natureza e nos corpos e mentes dos homens, ainda que pelo estrito consentimento de Deus.¹⁵⁴

No caso da bebida para a vítima do sacrifício, ela parece ter, para Acosta, um efeito. Pois não será questionado o fato da poção alterar a memória e o humor do índio que será morto. Entretanto, o efeito não podia ser “natural” da bebida, e sim, “superstição asquerosa”, de conspiração demoníaca, que cria um “efeito” – nos interstícios da cerimônia, da bebida e/ou da mente humana. Tal intervenção do demônio é que pode alimentar a “superstição asquerosa”. Haverá ocasião, mais adiante, para aprofundar-nos na questão das crenças sobre essa intervenção, nos entremeios de “maravilhas” das e “*hechizos*” nas ervas.

A história de uma cerimônia no Peru, em evento de uso da bebida *chicha*, pode também ilustrar como opera a “superstição”, noção para a leitura de costumes. Em longo capítulo da *Historia*, Acosta disserta sobre algumas festividades mensais na capital dos incas. No evento do décimo primeiro mês, festa chamada “*homaraimi punchaiquis*”, sacrificavam, conta Acosta, “*cien carneros*” [lhamas] em Cuzco. Mas se havia escassez de água, para que chovesse, botavam amarrada uma lhama preta numa planície, “*derramando mucha chicha*

¹⁵¹ SARAIVA, *Novíssimo dicionário latino-português*, 2000.

¹⁵² COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1995, p. 905.

¹⁵³ CLARK, *op. cit.*, 2006, p. 606.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 604 e ss. Também, BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 61 e ss., particularmente quanto ao discurso de Las Casas a respeito dos espaços para as operações diabólicas.

alrededor, y no le daban de comer hasta que lloviese”.¹⁵⁵ Tal atitude indígena, acaso Acosta elaborasse (e arrisco elaborar em seu lugar), poderia ser considerada superstição. Pois não leva em conta a ciência das causas do chover. A *chicha* derramada, ou a sede do animal, enfim, toda a cerimônia, não poderia provocar a chuva, que se governa por princípios outros de causa e efeito “naturais”. Para muitos católicos (e para queixa do movimento da reforma), não seria superstição se uma prece devotada a Deus ou aos santos, dentro de um ritual da Igreja, fizesse chover. Mas enfim, no ritual da idolatria, se o resultado aparecesse, se a chuva caísse, teria sido coincidência, sem relação direta com a cerimônia. Ou então, a chuva poderia vir por intervenção demoníaca na natureza. A ciência superior dos espíritos impuros, aproveitando-se da intenção humana, quer ingênua ou sagaz, criaria um foco de adoração diabólica através da superstição.

Na visão racionalista que não concede abertura para o “demônio”, teríamos ali, no episódio da lhama que faz chover, um ato de “magia simpática”, desde as intervenções mais modernas de Tylor e Frazer. Acosta não elaborou a respeito desse ritual para chover, como avisei acima. Poderia ter tratado da questão nesses vieses da magia vã, ou diabólica. Mas também, a “superstição” abarca outro código: o “sacrifício” na religião. No caso discutido acima, onde é derramada a *chicha* no solo em torno à lhama, o código da “oferenda” ou “sacrifício” está subsumido.

De acordo com Bernand & Gruzinski, o padre Acosta, por razão de sua obsessão demonológica, prefere usar o termo “superstição” ao de “religião” – esta palavra seria mais usada por Las Casas. Superstição, em Acosta, é um termo para designar também os “ritos e cerimônias” dos índios do México e Peru.¹⁵⁶ De fato, o jesuíta, pelo menos em uma ocasião, substitui uma palavra pela outra em seu discurso na *Historia*.¹⁵⁷ Afinal, a partir de S. Agostinho e S. Tomás de Aquino, “superstição” é “a própria antítese da verdadeira devoção religiosa”, em suma, a idolatria.¹⁵⁸

Ainda que seja dessa maneira, no final das contas, a maioria dos cronistas, Acosta entre eles, saberia distinguir entre o sentido de religião organizada e o de crenças informais

¹⁵⁵ ACOSTA, *Historia*, p. 270.

¹⁵⁶ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 46-7.

¹⁵⁷ “Mas pues se ha dicho lo que basta de las idolatrías de los indios, síguese que tratemos del modo de religión, o superstición, por mejor decir, que usan de sus ritos. De sus sacrificios, de templos y ceremonias, y lo demás que a esto toca” (ACOSTA, *Historia*, p. 234, grifos nossos).

¹⁵⁸ CLARK, *op. cit.*, 2006, p. 598.

ou menos elaboradas também observadas como superstição – afirma Pagden.¹⁵⁹ Las Casas ou Acosta, indiferentemente, os dois religiosos vêem na superstição em torno das coisas uma senda que manifesta o ato de “sacrifício”. As oferendas representam o mais caro princípio da devoção religiosa. Las Casas, após comentar as causas da idolatria “natural”, assevera que pela adoração dos “*señales de excelencia divina*” (as criaturas), os homens “*luego trabajaban de las complacer y aplacar, y en señal de subjeción y servidumbre de lo que tenían y podían les comenzaron a ofrecer sacrificio, que – como es ya dicho – se debe sólo a Dios*”.¹⁶⁰

Las Casas menciona o sacrifício de coca que os peruanos ofereciam ao sol. Mas ao jogá-la no fogo, havia o sentido de adorar a própria coca como objeto do sacrifício?¹⁶¹ Entre os sacrifícios, “*en mucha mayor cantidad y copia*” oferecem “*la yerba coca, que tanto entrellos vale y es preciosa*”. Também, “*ofrecían de sus vinos en muncha cantidad*”, pois “*tenían en los templos una pileta de piedra muy linda, debajo de la cual había un sumidero donde lo derramaban y se consumía*”. Ofereciam sacrifício, afinal, “*de lo mejor de sus vinos*”.¹⁶² Note-se que *chicha* e coca, embora não fossem os únicos produtos, eram principais, e geralmente dádivas entregues juntas, na ânsia do melhor serviço às divindades dos índios do Peru, pelo que se oferece dos relatos e comentários de Las Casas.¹⁶³

Enquanto isso, pelos reinos da Guatemala – de onde obteve Las Casas mais relatos que do México, pela proximidade da região com Chiapas, onde o frade vivera o papel de

¹⁵⁹ Pagden comenta que “Acosta, like many of his contemporaries when speaking of the Indians, revived the ancient dichotomy between the idea of a religion, which was an organized controlled activity, and superstition, which was an unfocused and disordered one. In Roman eyes *superstitio* had been characterized by such things as an excessive belief in omens and magic; superstition was the ‘religion’ of the lower orders and the word was also used to describe imported foreign cults such as Druidism and Christianity, which were believed to lay great emphasis on secret and frenzied rites. *Religio*, on the other hand, was the official state religion”. Pagden considera que Acosta vê, nos antigos mexicanos e peruanos, bárbaros que tinham “religião”, no sentido descrito acima, e “*however bloody and unnatural its rites*”. Pagden ainda afirma que para Acosta, os bárbaros menos evoluídos se encaixam melhor enquanto praticantes de “superstição” (PAGDEN, *op. cit.*, 1982, p. 168-9). Mas, para cada estágio da idolatria (visto numa evolução do culto a objetos naturais para o de animais, até o culto de homens), ocorrem reminiscências dos estágios anteriores. Assim que, “*the missionaries in particular made a clear distinction between the different levels of religious practices they discovered being observed simultaneously, between what they called the Indians’ ‘superstition’ and their ‘false religion’*” (p. 172).

¹⁶⁰ LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 645.

¹⁶¹ “*Todas las veces que comían coca, ofrecían coca al sol, y si se hallaban junto al fuego, la echaban en él por manera de adoración o reverencia, como a criatura de Dios*” (LAS CASAS, *Apologética*, III, p. 1213).

¹⁶² *Ibid.*, p. 1210 e 1211.

¹⁶³ Como exemplo, em uma cerimônia desde Cuzco, “*a las ocho del día salían de la ciudad más de docientas mujeres mozas, cada una con su cántaro nuevo grande, que cabía más de arroba y media, llenos de chicha, que es su vino, embarrados con sus tapaderos (...)* Venían estas de cinco en cinco con muncha orden y concierto, esperando de trecho a trecho, y ofrecían aquello al sol y muchos cestos de la yerba coca, que ellos tienen por tan preciosa” (*Ibid.*, p. 1211-2).

bispo –, temos que o sacrifício do “vinho”, e a própria borracheira, como comunhão entre devotos e ídolos, era o sacrifício “*más que otro de los comunes agradable*”. Após o sacrifício de escravos “oferecidos” às divindades – escravos que a sete dias da imolação, servidos de muita comida, eram todos embriagados –, provinha o banquete de sua carne. Mas somente para os índios principais, “*por religión y no por otra razón*”.¹⁶⁴ Após esse evento é que viria o banquete principal, carne de aves, muita bebida, “*mayormente por el señor supremo y por el sumo sacerdote y de los demás señores*”:

Bailaban y saltaban delante de los ídolos y dábanles a beber del vino más precioso que tenían [hechos de maguey], remojándoles la boca y las caras, y todos cuantos se estimaban por más devotos cargaban las cabezas o las tripas de vino y bravamente se emborrachaban.(...) Dellos había que no bebían para se embriagar, por regir el pueblo y la tierra mientras el rey estaba con su devoción, borracho.¹⁶⁵

Esta citação informa das raríssimas concessões de Las Casas em aceitar a existência de uma embriaguez tremenda entre os índios, pois, como vimos, o clérigo os considerava temperados e modestos na medida certa. A concessão se deve ao fato de que o evento deveria indicar a grande devoção religiosa dos índios – tal como interpretava a prática de comer gente. Se alguns índios principais se acabavam na bebida, outros teriam que cuidar do povo com sóbria autoridade, enquanto a festa transbordava de emoção religiosa – a emoção que também faz um dos sentidos da palavra “embriaguez”.

Também Acosta confirma que o sacrifício é a essência da religião. Estabelece que “oferenda” e “sacrifício” são da mesma ordem, “*acto admirable y proprio de religión*”, quando “*la substancia de las criaturas [está] a servicio y culto del Creador*”, recordando os sacrifícios de colheitas e animais, que eram freqüentemente oferecidos a Deus pelos patriarcas judeus. Sinal de extrema submissão e devoção a Deus.¹⁶⁶ Mas no caso americano, como em demais afazeres religiosos, o culto é canalizado para as criaturas e não para o Criador, e, em verdade, para regozijo do demônio: “*porque sabe que el mayor daño del*

¹⁶⁴ Quando em análise exaustiva das práticas de comer carne humana, Las Casas assevera que entre os índios, o evento vem da força de um antigo costume. E o costume é uma “segunda natureza”, referindo-se ao dito de Aristóteles, que estabelece o pilar de um poder decisivo da cultura sobre a natureza humana (LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 727). Noção que iria também influenciar sobremaneira a perspectiva de Acosta sobre os costumes indígenas.

¹⁶⁵ LAS CASAS, *Apologética*, III, p. 1195.

¹⁶⁶ Bernand & Gruzinski acentuam que “*según la definición de Santo Tomás, ‘el sacrificio implica la idea de un bien sensible que se ofrece y destruye en honor de un ser superior a fin de dar prueba de su soberanía y, secundariamente, para obtener protección, perdón y gracia’*. Pero los ‘sacrificios’ indígenas presentan algunas especificidades” (op. cit., 1992, p. 97), como teremos oportunidade de vislumbrar no primeiro item do próximo capítulo.

hombre es adorar por Dios a la criatura, por eso no cesa de inventar modos de idolatría con que destruir los hombres, y hacellos enemigos de Dios".¹⁶⁷

Acosta recupera a tipologia dos sacrifícios idólatras desde São João Damasceno. Algumas oferendas são feitas de "*cosas insensibles*", outras, feitas de animais, e ainda, temos também os sacrifícios de homens, tal como numa hierarquia, da menos a mais evoluída idolatria.¹⁶⁸ Entre as coisas não sensíveis sacrificadas pelos índios do Peru, estará a coca, "*que es una yerba que mucho estiman*". Os sacrifícios, reforça Acosta, serviam para "*alcanzar buenos temporales o salud, o librarse de peligros y males*".¹⁶⁹ Explicação que pode informar também o porquê de oferecer *chicha* ao redor da lhama negra para trazer chuva, como avisado antes, quando procurei usar a chave da "superstição" por outra via, como "feitiçaria", e não como devoção religiosa pelo "sacrifício". Feitiçaria e sacrifício são precursores da contraposição entre "magia" e "religião".

Voltando ao tempo de Acosta, em que se lia a cultura indígena quase toda como superstição, temos que os peruanos deixavam coca mascada, "*que es una yerba que mucho usan*", junto às "*apachitas*", montões de pedra colocados em caminhos, geralmente, pelo alto de montanhas, nos passos e encruzilhadas. Faziam esta oferenda e outras para que estes lugares "*les dejen pasar y les den fuerzas*" ("*como se refiere en un Concilio Provincial del Pirú*"). Este sacrifício (ou feitiçaria?) ancestral é ainda uma prática constante nos tempos coloniais: "*y así se hallan en esos caminos muy grandes rimeros de estas piedras ofrecidas, y de otras inmundicias dichas*", entre as quais, a coca mascada, "*calzados viejos y plumas*".

Acosta recupera o sentido dessa "superstição" enquanto crença disparatada vinda da tradição, uma sobrevivência ou costume atávico, dando-lhe ocasião para comparar a atitude com algo que "*usaban los antiguos, de quien se dice en los Proverbios*":

Como quien ofrece piedras al montón de Mercurio, así el que honra a necios, que es decir que no se saca más fruto ni utilidad de lo segundo, que de lo primero; porque ni el Mercurio de piedra siente la ofrenda, ni el necio sabe agradecer la honra que le

¹⁶⁷ ACOSTA, *Historia*, p. 246 e 218.

¹⁶⁸ As "coisas insensíveis" são os vegetais, que apresentam apenas "alma nutritiva". Os animais têm também "alma sensitiva", e os humanos, ainda mais, uma "alma racional". Os minerais são inanimados, nessa tipologia aristotélica abraçada por Acosta (O'GORMAN, "Prologo", in ACOSTA, *Historia*, p. cxv). São João Damasceno haveria de combinar esta hierarquia numa linha evolutiva da idolatria nos povos antigos, onde os caldeus inauguraram a adoração de elementos, os egípcios a de animais, e os gregos a devoção aos homens (PAGDEN, *op. cit.*, 1982, p. 172).

¹⁶⁹ ACOSTA, *Historia*, p. 246. Para esses efeitos, ocorreria um comum sacrifício em Cuzco, onde matavam um "*carnero*" por dia ao sol, "*y se quemaba vestido con una camiseta colorada, y cuando se quemaba, echaban ciertos cestillos de coca en el fuego (que llamaban villcaronca)*" (p. 247).

hacen.¹⁷⁰

Como acentua Pagden, para Acosta (ou séculos depois, para Tylor), “*superstition bred off social and intellectual disorder*”, porque “*it is based on a category mistake which is only possible for people who lack true ‘scientia’*”.¹⁷¹

Se no passado pré-hispânico, a religião “diabólica” dos índios se assentava em sacrifícios com plantas que embriagam, décadas após a Conquista, alguns costumes mantinham-se como herança de um mesmo erro de devoção. Passado e presente dos índios espelhavam a face bifronte de uma rotunda marca de superstição, a qual se alimenta, para além das más intenções de enganadores e das infantis credices humanas, sobretudo (de um lado), pela falta indígena de conhecimento ordinário das leis da natureza, mas de outro lado, pelos excessos de intervenção demoníaca nos costumes bárbaros e na ordem da natureza. No chegar o evangelho, o obstáculo (duplo) podia ser ultrapassado – era a aposta do missionário Acosta. Mas, ao que tudo indica, persistia e se superpunha, à nova ciência e religião cristãs, a velha superstição dos índios com certas plantas que embriagam. E enfim, pelo menos no caso da coca mascada, deixada nas *apachitas*, o “natural” consumo e a “supersticiosa” oferenda se confundem para facilitar as caminhadas dos índios – acima da separação categórica entre “ciência” e “superstição”, que dificilmente pode ser encontrada nas práticas humanas, de acordo com a perspectiva que Tambiah expõe dentro da eterna discussão sobre o tripé da magia, ciência e religião.¹⁷²

Vejamos como o caso de uma substância dos antigos mexicanos é contemplado em olhares que antecipam as considerações mais atuais sobre a separação entre o mágico-religioso e o científico, embora haja pelo menos um grande fator diferencial daqueles tempos dos missionários: o poder do demônio, o qual parece representar um meio para refletir mais possibilidades de entendimento do poder de efeito das substâncias, nestes nossos tempos de menos crença tanto em Deus como no diabo, porém, mais aberto para notar as miopias do cientificismo que estabelece as dimensões dos “naturais” efeitos.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 224.

¹⁷¹ PAGDEN, *op. cit.*, 1982, p. 169.

¹⁷² É interessante, nesta discussão, recuperar as idéias divergentes, mas talvez complementares, de Malinowski e Lévy-Bruhn sobre as maneiras humanas de lidar com a experiência de cientificação do mundo, tal como propõe Tambiah (*Magic, science, religion, and the scope of rationality*, 1990).

1.4. *Unção divina e unguento diabólico*

1.4.1- A bruxaria com medicinas que embriagam

Na *Historia* de Acosta, há uma superstição que penetra na pele e na alma dos índios do México, e que demonstra como nunca a força do demônio. Dentre tantas macaquices malignas que almejavam espezinhar os sacramentos divinos e derrocar a vida dos homens, se soma uma estranha “*unción abominable*”. É assim que o padre Acosta denomina a uma espécie de betume ou unguento para passar no corpo, de fórmula que combinaria várias peçonhas e plantas inebriantes, e que serviria para dar muita coragem e curar de enfermidades, feita pelos sacerdotes da “antiga república” mexicana.

A história desse unguento já havia sido relatada pelo menos há dez anos por outro cronista, Diego Durán, dominicano que vivera no México em meados do século XVI, e que provavelmente obteve essa história com base na leitura de outro manuscrito, de um índio, em língua *náhuatl*. O relato feito por Durán foi copiado com pequenas alterações e cortes pelo jesuíta Juan de Tovar, no México, que entregara o novo texto para Acosta. Este, por sua vez, reescrevia, na *Historia natural y moral*, quase sem qualquer alteração, o mesmo conto recolhido por Tovar.

Se em Durán e Tovar, o betume ou unguento dos mexicanos aparece como marca indelével do demônio na superstição que envolvia os índios, para Acosta, aquilo também representava clara inversão (diabólica) da unção que consagrava sacerdotes dos antigos judeus e outros usos sagrados na “Antiga Lei”,¹⁷³ assim como mostraria uma paródia do “santo crisma” e da consagração dos sacerdotes católicos.

Las Casas compõe também um relato de uso indígena de unguento sagrado. De uma crônica hoje perdida, que teria sido recuperada por Las Casas, surge a história de que os índios totonacas, da região do Golfo do México, faziam uma unção feita para consagrar o “sumo sacerdote”, “*de un licuor, que se llama en su lengua ole [borracha], y de sangre de los niños que circuncidaban*”. Las Casas lembra que isto era parecido ao que se descreve no Levítico, unção que Moisés deu a Aarão e seus filhos depois de edificar o Tabernáculo, como Acosta havia feito alusão ao dizer de um costume dos antigos judeus. O cronista Las Casas, nesse aspecto, faz clara analogia entre um costume indígena e outro judeu, mas numa conotação bem distinta da que Acosta arrazoia. Las Casas identifica um evento sagrado com

¹⁷³ “*también habia en la ley antigua cierta composición olorosa, que mandaba Dios que no se usase sino sólo para el culto divino*” (ACOSTA, *Historia*, p. 262).

outro, e não, como Acosta, contrapondo ao sagrado e verdadeiro, outro costume estigmatizado como demoníaco.¹⁷⁴

Demoníaco, porque os jovens internos dos “colégios” do México antigo recolhiam diversos animalejos, como escorpiões, centopéias, muitas “*sabandijas ponzoñosas*”, para queimá-los e colocar as cinzas junto ao tabaco e ao *ololiuhqui* (semente alucinógena da *Rivea corymbosa*), misturando e amassando tudo com “*gusanos negros y peludos, que sólo el pelo tiene ponzoña*”. Uma poção como essa faz Acosta pensar como o demônio, “*en su modo de remedar*” os rituais cristãos, acaba “*inventando cosas tan asquerosas y sucias que ellas mismas dicen cuál sea su autor*”,¹⁷⁵ ou seja, o diabo. Acosta provavelmente concordaria com a idéia de que o diabo criou “execramentos” para contrapor aos “sacramentos” da Igreja, como aparece na expressão de um frade espanhol em campanha contra as superstições no país basco, no início do século XVI.¹⁷⁶

Dos vegetais usados nessa mistura, o tabaco teria ordinária função, para os nativos, de “*amortiguar la carne y no sentir el trabajo*”. Das sementes do *ololiuhqui*, costumam tomar os índios uma “*bebida para ver visiones, cuyo efecto es privar de juicio*”. O ungüento, ofereciam-no aos deuses como comida, em recipientes com fuligem ou carvão (“*tizne*”); e mais, usando dessa unção, os sacerdotes “*volvián brujos, y veían y hablaban al demonio. Embijados los sacerdotes con esta masa, perdían todo temor, cobrando un espíritu de crueldad*”. Por meio desse artifício matavam homens em sacrifício, e encaravam a escuridão das noites em ermos solitários, sem se preocupar com onças ou serpentes.¹⁷⁷ As feras, ou fugiam do betume, ou do “*retrato del demonio, en que iban transformados*” estes índios.¹⁷⁸

¹⁷⁴ LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 949. Como comentam Bernand & Gruzinski, a liturgia cristã (em conceitos como comunhão, penitência, relíquia, consagração) é a base para as interpretações de Las Casas a respeito da idolatria indígena, concebendo “*los paralelismos en identificaciones*”. Em Acosta, “*los paralelismos se toman por semejanzas profundas y comienza a investigarse el enigma de su origen; esto es lo que hace el jesuita Acosta cuando reduce a una parodia satánica los puntos comunes así descubiertos*” (BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 75).

¹⁷⁵ ACOSTA, *Historia*, p. 262.

¹⁷⁶ MELLO e SOUZA, *Inferno Atlântico: demonologia e colonização*, 1993, p. 26. Pelo religioso espanhol frei Martín de Castañega, os sacramentos eram “ordenados em itens comuns (pão, vinho etc.), eram de forma simples e clara, e eram administrados por homens”, já as fórmulas de execramentos eram “praticadas ‘com ungüentos e poções feitas de pássaros e animais exóticos’ (...) medravam na feiúra e na sujeira, e eram administradas por mulheres”, comenta Clark (*op. cit.*, 2006, p. 126). Dentro dessa visão do frade Castañega, haveria correspondência do relato do ungüento mexicano como “execramento”, retirando-se a conotação de gênero.

¹⁷⁷ “*cuando iban a sacrificar y a encender incienso a las espesuras y cumbres de los montes, y a las cuevas oscuras y temerosas donde tenían sus ídolos (...) haciendo ciertas ceremonias para perder el temor y cobrar grande ánimo*” (ACOSTA, *Historia*, p. 263).

¹⁷⁸ *Ibid.*

Este relato trazido para Acosta reforçaria no mesmo autor a crença na realidade da bruxaria. Realidade que havia sido firmada, dentre outros escritos, no “*tractado notabilísimo*” chamado “*Malleus Maleficarum*”, bastante elogiado como referência para a matéria da “metamorfose” na *Apologética historia* de Las Casas.¹⁷⁹ Seguramente, o relato do unguento “diabólico” (de Acosta) poderia ser relacionado a práticas descritas no tratado dos dominicanos alemães sobre a instituição da bruxaria européia. Tal como passo de um pacto “*expreso*” com o demônio, tese realimentada por Las Casas: na conversa e culto ao diabo, o pactuante havia de fazer um “*ungüento de miembros y huesos de niños; mediante tal unguento afirmaba [o demônio] que les serían cumplidas todas las cosas que desearan*”.

Talvez, mais propriamente, o unguento indígena poderia ser enquadrado na idéia de um “pacto tácito”, fórmula também contida no tratado alemão e comentado por Las Casas. Nesse tipo de acordo, as pessoas, pelo desejo e por procedimento, tomam a confiança do demônio, que também incita para que o pactuante use de “*invenciones supersticiosas que ya saben o las que inventan o querrian saber o hallar*”. Dessa forma, “*ocurre invisiblemente, causando en su imaginación formas prestigiosas y llenas de engaño*”. Daí que vêm todas as “*reprobadas, supersticiosas y maléficas artes nigrománticas*”.¹⁸⁰

Aquele unguento do pacto explícito, da substância de bebês mortos, não teria qualquer “*virtud y divinidad*”, ou seja, nenhum atributo “natural” ou “sobrenatural”, sendo tudo burla do demônio para manter cegos e cativos os feiticeiros e outros, o que, aliás, teria sido a base da idolatria. Las Casas afirma essa compreensão a partir da obra “*De universo*” de Guillermo Parisiense.¹⁸¹ Ainda gasta várias páginas para explicar as transformações dos bruxos em animais,¹⁸² arte do espírito maligno, que é o experto supremo para manejar as leis da natureza e o grande mestre do ilusionismo. Mas o demônio não pode alterar as substâncias, apenas jogar com a natureza das coisas, tal como se apropriar dos mecanismos de geração espontânea a partir de matéria corrupta, podre, de onde surgem certos vermes, escorpiões,

¹⁷⁹ O *Malleus Maleficarum* foi “*doctamente compuesto no por un solo doctor, sino por dos maestros y doctores en theología, inquisidores apostólicos en Alemania en tiempo del Papa Inocencio VIII, los cuales hicieron sobre aquestas materias [metamorfoses de bruxas e assuntos correlatos] summa y exquisita diligencia y probaron lo que escribieron con muchas y grandes experiencias; el cual tractado después vieron y aprobaron y firmaron muchos teólogos doctísimos*” (LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 746; cf. KRAMER & SPRENGER, *O martelo das feiticeiras; Malleus maleficarum*, 1991).

¹⁸⁰ LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 691-2.

¹⁸¹ Las Casas menciona, em nota, o livro de Guillermo de Auvernia, provavelmente de citações que os autores do *Malleus Maleficarum* trataram de fazer desse autor, como informam os editores da *Apologética Historia* (LAS CASAS, *Apologética*, III, p. 1069).

¹⁸² LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 731 e ss.

cobras, sapos etc. Também, o demônio pode incitar os “*hombres malvados*”, os quais “*con virtudes y propiedades de yerbas (...) mudan sus figuras para hacer sus maleficios*”. Mas as transformações não são verdadeiras, apenas em aparência, por “*ilusión y engaño*” que tais anjos do mal “*hacen a los sentidos interiores o exteriores*” da mente humana.¹⁸³ Citando novamente Guillermo Parisiense, Las Casas comenta que na “*Índia que se dice de Portugal*” há várias dessas 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*”.¹⁸⁴

Las Casas irá se ocupar, em outras passagens da *Apologética Historia*, com os usos de uma substância encontrada no Caribe. O religioso confessa que ele teria presenciado rituais de divinação onde os índios tainos da “*isla Española*” cheiravam um pó conhecido como *cohoba* (um preparado com plantas alucinógenas).¹⁸⁵

Também, já no momento em que fazia o breve comentário sobre as plantas maravilhosas nos domínios portugueses, Las Casas relata um dos casos de “nagualis” que ele mesmo testemunhara enquanto bispo de Chiapas, sul do atual México. O “nagualismo” seria a capacidade, digamos, de duplicação da pessoa na forma animal. Assim, enquanto estava em uma localidade, em corpo humano, ao mesmo tempo, noutra parte, o índio estaria em corpo animal, fazendo alguma coisa ou observando algum evento longe do seu “outro” ordinário. No relato de Las Casas, esses animais ou figuras haviam sido molestados fatalmente, e assim, na mesma hora, aparecem seus correlatos humanos feridos de morte.¹⁸⁶ Las Casas interpreta esta noção do nagualismo como efeito da artimanha demoníaca, no princípio da enganação, quer seja por efeitos (diríamos coloquialmente) reais ou imaginários. Os bichos nos quais os índios formariam seus duplos, no caso que descreve, eram “tigres”, “*vivos y verdaderos o*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 733-734.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 750.

¹⁸⁵ Ao inspirar o pó, os índios “*salían luego de seso o casi como si bebieran muy fuerte y mucho vino, de donde quedaban borrachos o cuasi borrachos*” (LAS CASAS, *Apologética*, III, p. 1152). Suspeitemos dos “quases”, pois Las Casas corrigiu um borrão acrescentando tal palavra para amenizar o sentido do estado de embriaguez dos índios (confrontar com *Apologética*, II, p. 873). A relação do costume com a idolatria, assevera Las Casas, dava-se porque baluciavam “*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 descubrían los secretos y ellos profetaban*.” Havia duas formas distintas desse consumo: um mais reservado, que era entre o sacerdote (chamado de *behique*) e a estátua; outro mais comunitário, onde, persuadidos pelos *behiques*, os índios principais consumavam a experiência – “*entonces verlos era el gasajo*”, complementa Las Casas (*ibid.*).

¹⁸⁶ López-Austin resume algumas discussões em torno ao tema do “nagualismo” mesoamericano (*Cuerpo humano y ideología*, I, 1996, p. 416 e ss.).

formados de aire y fantásticos”.¹⁸⁷

A “bruxaria” também terá lugar de destaque na *Historia* de Acosta. Logo após o relato do unguento mexicano, o jesuíta faz emenda retratando os feiticeiros do Peru. Sem dúvida, recupera, em extrato ou resumo, algo do que havia lido de Polo de Ondegardo, que é a fonte de suas histórias da idolatria na região andina. Os especialistas da magia no Peru teriam sido permitidos pelos “*reyes ingas*”.¹⁸⁸ Tais feiticeiros, “*son como brujos y toman la figura que quieren, y van por el aire en breve tiempo largo camino, y ven lo que pasa, hablan con el demonio, el cual les responde en ciertas piedras o en otras cosas que ellos veneran mucho*”. Acosta completa que esses especialistas do futuro “*se emborrachan hasta perder el juicio, y después, a cabo de un día, dicen lo que se les pregunta*”.¹⁸⁹

O cronista ainda realça: “*dicen y afirman que estos usan ciertas unturas*”, o que reporta ao unguento mexicano, mas também, às bruxas européias e suas fórmulas diabólicas. Os adivinhos, enfim, são muito solicitados pelos colonizadores espanhóis, para achar coisas, resolver negócios, aliviar angústias e outros problemas cotidianos:

y los hechiceros responden, sí o no, habiendo hablado con el demonio en lugar oscuro, de manera que se oye su voz, mas no se ve con quién hablan ni lo que dicen, y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efecto, con que invocan al demonio, y emborráchanse bravamente, y para este oficio particular usan de una yerba llamada villca, echando el zumo de ella en la chicha, o tomándola por otra vía.¹⁹⁰

Esses usos com plantas que embriagam fariam parte de uma das técnicas de “*prestigio*” dos demônios, como informara Las Casas. Este cronista esclarece: “*prestigio es – según Sant Isidro en el 8º libro, capítulo 9º de las Ethimologías – un engaño o burla de los sentidos*”. Na “*ilusão demoníaca*” não são enganados somente os sentidos, como também o

¹⁸⁷ LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 749-50.

¹⁸⁸ Mas também, permitidos por Deus, se recuperamos a constante advertência sobre os limites da potência diabólica, ainda que, nessa passagem do texto, não tenha sido feita tal colocação. Enfim, é digno de nota o fato de que Acosta coloque o aspecto da permissão (sublunar) do todo-poderoso governo tirânico dos incas para a ação dos feiticeiros (ACOSTA, *Historia*, p. 264).

¹⁸⁹ Relevante digressão de Acosta que permite considerar a ampla crença na adivinhação indígena entre espanhóis: nas guerras que duraram duas décadas após o golpe contra o inca Atahualpa na Conquista – guerra “*de los tiranos*” contra “*los que eran de la parte del rey*” da Espanha –, os adivinhos índios declaravam os sucessos das batalhas, motins e movimentações das tropas, por consultas que faziam deles os espanhóis de ambos os lados do conflito. As declarações dos feiticeiros eram dadas no mesmo instante ou logo após os eventos que aconteciam bem longe dali, para que os beligerantes pudessem lidar com as estratégias de guerra.

¹⁹⁰ ACOSTA, *Historia*, p. 264-5.

“juicio del entendimiento y de la razón”.¹⁹¹

Las Casas, e basicamente toda a ortodoxia católica formada nas universidades espanholas renascentistas, aproveitaram as discussões de São Tomás de Aquino sobre o poder do demônio perante a “*phantasia*”, que é a faculdade da imaginação na mente humana. Recuperemos de MacCormack (mas simplificando bastante toda a questão e suas conseqüências): temos que Aquino apropria-se de postulados de Aristóteles com elementos do platonismo, em uma versão cristã do estudo da mente humana que dá primazia para a “imaginação” nos processos de intelecção, tanto enquanto campo de intervenção divina (daí as visões verdadeiras e santificadas poderem ser explicadas), como campo de intervenção demoníaca (deturpando as imagens internas e criando confusão no cérebro). Os filósofos medievais tinham a compreensão de que o homem teria sentidos externos (como a vista e o tato) e sentidos internos, como três instâncias da mente, constituídos pelo “sentido comum”, a “imaginação” e a “memória”, que combinam suas tarefas de modo a manifestar o “intelecto”, o espaço da cognição e da alma. Nesse jogo, “*the intellect did not function directly on the basis of sense perceptions, but rather on the basis of mediating mental images, of phantasms, that were formed in the imagination*”. Como havia escrito Aristóteles, “*the soul never thinks without a phantasm*”.¹⁹²

Nessa forma de pensar, Las Casas acentua que além das turvações no próprio órgão ocular, que também é uma maneira de “prestígio” para confundir a visão, existem duas formas de ataque do demônio para atrapalhar, já internamente, a própria imaginação. De um lado, esta influência do demônio pode se dar a partir da comoção e perturbação dos humores no corpo – o que se assemelha à embriaguez natural das plantas, gerando confusão mental. Também, pela “*derivación de las especies*”, isto é, pela influência do demônio nas formações de imagens mentais, que levam tanto às falsas impressões do externo como ao entendimento mental deturpado.¹⁹³

Nesse ponto, cremos que os dois médicos espanhóis que foram mencionados anteriormente, podem lançar alguma luz a respeito de como eram entendidas e relacionadas as três variáveis que aqui interessam: o consumo de plantas que embriagam e fazem ver

¹⁹¹ LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 736.

¹⁹² MACCORMACK, *Religion in the Andes; vision and imagination in the Andes*, 1991, p. 15 e ss. (p. 24).

¹⁹³ “*Por cualquiera destas dos maneras, conmoción y turbación de los humores o derivación de las especies, o por ambas a dos juntas pintan y representan los demonios en la imaginación y fantasía las imágenes y figuras o especies que quieren [os demônios], o que estemos durmiendo o despiertos, de noche o de día, mientras Dios no se lo impidiere*” (LAS CASAS, *Apologética*, II, p. 751).

visões; a arte divinatória; e a influência demoníaca. Recupero que Monardes, o médico sevilhano, como já foi mencionado em outra parte, descreve o uso de charuto de folhas de tabaco pelos “*Sacerdotes de los Indios*”, que eram consultados pelos “*Caciques*” para a arte divinatória. Esses sacerdotes caíam no chão como mortos, pela quantidade de tabaco que consumiam. Quando “*auia hecho la yerua su obra*”, o índio recordava o que lhe havia passado durante o efeito de estupor, e dava, depois, as respostas de oráculo “*cõforme a las fantasmas è ilusiones*” que tinha visto. Dessas visões, “*interpretaua como le parecia, o como el Demonio le acõsejaua: dãdoles de contino las respuestas ambiguas*”. Ou seja, havia o espaço de uma imaginação solta causada pela embriaguez, e um espaço de influência demoníaca, mas que parece, no trecho citado acima, um tanto exterior às próprias formulações de imagens, ou mais determinante enquanto intervenção no raciocínio final. Contudo, em outra passagem, Monardes coloca que é pelas “*ymaginaciones*” e “*fantasmas*” que se “*representã*” na mente, o meio por onde o demônio “*les engaña*”. Há outra forma de influência do “*engañador*” demônio: como tem conhecimento da “*virtude*” das ervas, ele ensinou aos sacerdotes índios “*la virtud desta*”, a embriaguez do tabaco.¹⁹⁴ Esta influência do demônio como iniciador do costume pode ser um dado mais decisivo para a ojeriza, do que constatar as intervenções momentâneas da força do mal nos mecanismos cerebrais das “*visões*”.

O médico Cárdenas do México, na particular questão do costume de tragar e baforar o fumo do tabaco, ficará na dúvida sobre quem teria ensinado a arte:

Cuando me pongo a imaginar quién aya sido el inventor de chupar este humo del piciete [tabaco], supuesto que hasta oy author ninguno lo ha escripto ni hecho mencion dél, sospecho que algún ángel lo aconsejó a los indios o algún demonio; que sea ángel está puesto en razón, porque él nos libra de tantas enfermedades que verdaderamente parece medicina de ángeles; y que parezca ser remedio de demonios también lo está, porque si nos ponemos a mirar al que lo está chupando, le veremos echar por la boca y narizes bocanadas de un hidiondo humo, que parece un bolcán o boca de infierno; pero invéntelo quien quisieren, que él me parece, sabiéndose bien usar y aplicar a nuestras enfermedades, remedio del cielo, tanto quanto es dañoso, pernicioso y pestilencial si no se sabe usar dél.¹⁹⁵

Cárdenas prima também por especular a respeito dos processos mentais da

¹⁹⁴ MONARDES, *op. cit.*, 1574, p. 47v-48f.

¹⁹⁵ CÁRDENAS, *op. cit.*, 1988, p. 195-6.

embriaguez e das visões pelo recurso das plantas.¹⁹⁶ Faz um recorte opondo o efeito das ervas das bruxas européias, que hoje são descritas muitas vezes como “delirógenas” ou “alucinógenos verdadeiros”, e as plantas americanas, conhecidas como “alucinógenos indólicos”.¹⁹⁷ De um lado, portanto, está a mandrágora e outras solanáceas européias, que, de “*extremo frías*”, causam um sono profundo, de onde se representam, na imaginação, “*cien mil species de cosas diferentes*”. Porém, o médico descarta totalmente a crença de que as bruxas sejam capazes de penetrar nos corpos ou fazer viagens e se tornar invisíveis por causa desse efeito das plantas. Todas as artes mágicas e encantamentos e feitiços correspondem às maldades do demônio que mediante o pacto que faz com as bruxas, opera tais proezas com a permissão de Deus. Ou seja, pela maestria do demônio na ciência da natureza, e usando sua força, é que são explicáveis tais feitos prodigiosos. Isso não se relaciona com o efeito em si das ervas das bruxas.¹⁹⁸

De plantas das “*Indias*” (ocidentais), “*del peyot, del poyomate, del hololisque y aun*

¹⁹⁶ ¹⁹⁶ Para esta avaliação a respeito da relação entre os efeitos de plantas alucinógenas e a intervenção demoníaca, Cárdenas informa basear-se no melhor das doutrinas de Hipócrates e Galeno, bem como de regras e preceitos da filosofia de Aristóteles. O princípio do argumento é que as plantas, de fato, operariam “naturalmente” no corpo, se não houver, para explicar pretensos efeitos extraordinários das plantas, um pacto demoníaco com permissão de Deus, ou eventual milagre. Cárdenas tipifica os efeitos “naturais” das ervas, de três níveis que aprendera de Galeno, em “*De simplicium medicamentorum facultatibus*”: primeiro, o efeito básico de ação das medicinas, de trazer calor, ou ressecar, esfriar, umedecer, em combinações desses quatro princípios. Em segundo lugar, vem a qualidade de purga dos maus humores, que é a reação da medicina. Por último, o resultado disso, que são as benesses para o corpo, na melhora do apetite, para “*despertar la virtud generativa*”, fortalecer os sentidos etc. Entretanto, há também uma quarta dimensão, a virtude de algumas plantas que se nos é oculta, escondida, que não se pode conhecê-la, mas se vê os efeitos, como do “*agárico*” (o mais famoso cogumelo alucinógeno do Velho Mundo), o qual, por uma virtude oculta, “*purga assí mesmo*” o humor da “*flema*”. Mas, salienta Cárdenas, esses “*efectos se reduzen a semejança o contrariedad*”; o que, afinal, é a base da ciência hipocrático-galênica no que diz respeito aos mecanismos de ação das plantas e de quaisquer outras medicinas, aliás, mecanismos de toda a natureza. Em torno da concepção, corrente na época, de “*magia natural*”, os efeitos ocultos, mas ainda naturais, poderiam ser trabalhados, portanto, com relativa liberdade pelo médico, se em bom juízo. Sobre a evolução da magia natural e as tensões sobre a licitude dessas práticas, cf. CLARK, *op. cit.*, 2006, p. 285 e ss.

¹⁹⁷ Cf. DÍAZ, “*Las plantas mágicas y la conciencia visionaria*”, 2003. A única falha (sic) de Cárdenas quanto a esse modelo usado pela ciência atual, é que ele retira o tabaco da ordem das solanáceas e o coloca junto aos alucinógenos indólicos como o peiote. Inclusive, Cárdenas critica a identificação do tabaco com uma planta parecida e européia, o *beleño*, paralelo comumente feito pelos cronistas, como por Sahagún. Mas para Cárdenas, o tabaco é quente, enquanto a planta européia seria de compleição fria, como as demais solanáceas usadas na bruxaria européia (CÁRDENAS, *op. cit.*, 1988, p. 193).

¹⁹⁸ A assertiva de Cárdenas, de certa forma, desnaturaliza a bruxaria, afirmando sua existência na esfera dos poderes do espírito demoníaco. Se atualmente evita-se pensar na “*realidade diabólica*” da bruxaria desde a herança agostiniana e tomista, já o ponto “*natural*” da relação entre o uso de alucinógenos e as descrições das “*viagens*” das bruxas, é assunto de maior debate (Cf. HARNER, “*The role of hallucinogenic plants in European Witchcraft*”, 1973). Harner utiliza relatos da época moderna para colocar veementemente a opinião de que a relação é inegável, entre uso de plantas e as “*viagens*” das bruxas. As “*viagens*” descritas em processos inquisitoriais não descreveriam simplesmente puras fantasias do imaginário social ou estereótipos reforçados pelos inquisidores. Ou seja, Harner acentua a perspectiva de que o uso dos alucinógenos, ou melhor, os efeitos mentais desse uso, trariam o elemento de “*realidade*” da bruxaria, naturalizando, afinal, tais práticas, representadas como bruxaria.

del piciete”, informa Cárdenas, todas são “*calidísimas y fuertes*”, portanto, o oposto das ervas das bruxas em qualidade, embora os efeitos se assemelhem nesses tipos. As plantas mexicanas, “*compuestas de sutilísimas, fuertes y calientes partes*”, penetram pelo estômago e vão ao cérebro e resto do corpo, perturbando os “espíritos animais” e tirando a pessoa do “juízo”.¹⁹⁹ Depois desse efeito, um segundo é causar “*sueño*”. Mas não qualquer sonho, e sim, um “*horrible y espantoso, como al fin causado de humos fuertes y penosos*”. O terceiro efeito é perturbar os sentidos interiores do cérebro, e assim, se representam na “*potencia imaginativa*”, igualmente, terríveis e penosas “*species en la phantasia*”, como monstros, feras, fantasmas. Cárdenas repete a ênfase: nada de “*cosas lindas, hermosas, vistosas y agradables*”. Mas, como iremos observar, a partir de relatos extraídos da pesquisa do frade Sahagún com velhos índios mexicanos, o consumo de cogumelos traria imagens tanto boas como ruins. O que nos leva a considerar que o médico Cárdenas se distancia da descrição de efeitos “naturais”, para tratar moralmente dos efeitos. Mas a carga negativa desses sonhos é explicada por Cárdenas, digamos, cientificamente. Como mencionado acima, a temibilidade mental ocorre por causas naturais, devido aos “*humos negros, fuertes y pesados*” que advém dessas plantas.

Finalmente, tal como devia ocorrer através das ervas das bruxas, a influência do demônio existiria à parte dos efeitos naturais das plantas mexicanas como o peiote. O demônio vem pelo chamado do que bebe, que se comunica com tal entidade para poder adivinhar. Não que a erva tomada seja o imã para puxar o demônio, pois este espírito do mal, para se aproximar, depende da intenção ou chamamento – tal como um pacto que, como vimos, podia ser interpretado como tácito pela demonologia. Já o demônio, de seu turno, incitaria o adivinho a usar a erva, no objetivo de que a embriaguez propiciada pela planta deixasse a pessoa “*fuera del juicio o medio atónito*”, e com isso, “*pueda perder el miedo a una cosa tan horrible y fea como debe ser el demonio*”. Tal como nos oráculos de Apolo e outros dos antigos europeus, que, segundo a sugestão de Cárdenas, também deviam de usar plantas como essas, e por meio delas enfim, é que os adivinhos indígenas podem alcançar o estado de “furiosos”, para levar a bom termo a comunicação com o demônio.²⁰⁰

¹⁹⁹ Essas plantas ingeridas “*comienzan a escalar, perturbar y desordenar los spíritus animales del cuerpo, sacando a un hombre de su juicio, como lo haze el vino, el piciete y, por concluir, toda yerva y aun bebida y mantenimiento fuerte y vaporoso y éste es el primer efecto natural que la yerva o raíz haze de su propia virtud*”. A partir daqui, as citações ao texto de Cárdenas correspondem ao “*capítulo último. En que se declara muy por entero si puede haver hechizos en las yervas y qué sean hechizos*” (CÁRDENAS, op. cit., 1988, p. 265 a 277).

²⁰⁰ Façamos uma observação sobre a “fúria”. A antropologia e os estudos de fenomenologia separam muitas vezes (talvez intelectualmente) as noções de “êxtase” e de “possessão”. Termos que ocasionalmente se

Em suma, tendo em vista a polêmica de Cárdenas de questionar que as plantas pudessem apresentar, em sua substância, o “*hechizo*”, leva com que a interferência do demônio seja colocada, de certa forma, para fora dos mecanismos de funcionamento da mente e dos efeitos das plantas no cérebro. O médico desonera as substâncias da responsabilidade pelos “*hechizos*”. Cárdenas convivera com fatos e boatos dos usos de plantas como o peiote e o *ololiuhqui*. O doutor adverte que o “*ignorante vulgo*” considera factível que o mero consumo dessas coisas pudesse por si só “*mudar la condición o hazer a un hombre dichoso o mal afortunado*”, ou que servissem, tais ervas e beberagens, justamente para adivinhar o futuro. Mas o destino, em última instância, só a Deus pertence, como aponta Cárdenas religiosamente, tal como demais cristãos eruditos. Mas havia essa crença popular imbatível, pregando as qualidades sobrenaturais dessas plantas, pois, de fato, tais medicinas poderiam deixar qualquer um “confuso”, mesmo que armado da razão e rindo-se do absurdo. Cárdenas, por isso, analisa as possíveis soluções para o impasse a respeito da dimensão dos poderes de tais vegetais, poderes que seriam, afinal, apenas naturais. E nesse viés, essas plantas podem tornar-se suscetíveis de um bom governo pelos homens.

Na conclusão do problema, Cárdenas assevera – aliás, de “*ver por experiencia*” – que há sim um uso correto de plantas como o peiote, *ololiuhqui* e tabaco. Enfim, essas ervas são “*muy medicinales*”. Podem, quando muito, é verdade, causar efeitos penosos na imaginação. Mas o perigo do uso estaria relacionado à má intenção de “*algunos indios e indias que llaman hechizeras (...) estos tales sólo toman a fin de ver al demonio y saber cosas que no sabían*”, e que “*les estaría mejor no saber*”.

1.4.2- Ungüento divino ou diabólico?

Não é simplesmente pelo uso divinatório, caminho escuso para o cristão, que o unguento mexicano será considerado como “medicina diabólica” por Acosta. Lembremos que o jesuíta reafirmava, desde outros cronistas, a óbvia constituição diabólica da poção que misturava

aglutinam, como na expressão “possessão extática”. Para evitar esses recursos, muitos estudiosos nomeiam os estados alterados do ser como “transe” genérico. A separação entre possessão e êxtase poderia ter relação com o efeito de tipos de plantas. Lembramos que Cárdenas contrapõe as plantas européias “frigidíssimas”, que trariam visões pelo “*sueño profundo*”, das americanas “quentíssimas”, que tem certa correspondência com alguns estudos (farmacológicos e fenomenológicos) do transe pelas plantas. Escotado descreveria dois gêneros de transe: um “transe-rapto” da possessão e um “transe-êxtase” do xamanismo, identificando o primeiro fenômeno, “para baixo”, pelo uso das plantas européias (além do tabaco, que também é uma solanácea). O segundo motivo, de viagem xamânica “para cima”, Escotado o identificaria com as plantas americanas (os alucinógenos indólicos). O álcool também se enquadraria no primeiro grupo de transe (ESCOHOTADO, *op. cit.*, 1996, p. 54).

venenos e duas plantas de bastante força, o tabaco e o *ololiuhqui*. Mas foi de iniciativa do jesuíta aprimorar este sentido, e criar a estatura de “unção diabólica” como outra entre tantas paródias malignas de rituais sagrados – de um raciocínio presente mas ainda informe, em escritos como de Durán. Mas, acrescente-se, o raciocínio de Acosta irá estabelecer a inversão absoluta de um significado que os índios teriam dado para o unguento. Porque tal unção, de acordo com a crônica, seria considerada pelos índios como “*betún de Dios*”.²⁰¹

Entretanto, a polarização, e os próprios pólos do “divino” e do “diabólico”, fazem parte de uma trama do pensar cristão da “idolatria”. Durán denuncia o termo em língua nativa para o unguento: “*teotlacualli, que quiere decir ‘comida divina’*”.²⁰² No dicionário de Molina, contemporâneo do cronista, a palavra *náhuatl* é traduzida como “*comida spiritual o diuina*” – o que também mostra a grade da concepção cristã remetendo a qualidade da substância (ingerida pela pele) para um ato “espiritual” de comunhão com o divino.²⁰³

Na crônica dessa “comida divina”, criam-se dois rumos para o unguento enquanto “medicina”. O betume é extremamente eficaz, e também, extraordinário. Servia para curar “*enfermos y niños*”, chamavam ao betume de “medicina divina”, “*acudían de todas partes a las dignidades y sacerdotes como a saludadores, para que les aplicasen la medicina divina*”.²⁰⁴ Tal apego aos aplicadores desse remédio, considerados como “*hombres santos*”, fez brotar na crônica (desde Durán) a idéia de “superstição”, pois os sacerdotes mantinham “*engañados y envanecidos a los ignorantes*”.

Mas os índios afirmavam que sentiam “*notable alivio*”. Para esta qualidade do betume, os cronistas dão bastante crédito, particularmente, ao associar o poder da medicina aos efeitos do tabaco e do *ololiuhqui* – ainda mais com aqueles venenos animais, o efeito anestésico dessa mistura aumentaria bastante. Nas palavras de Durán, as plantas, aplicadas como emplastro, têm “*extraña virtud de desvanecer y almadiar*”.²⁰⁵ Nas palavras de Acosta (que seguem as de Tovar), tais plantas têm “*gran virtud de amortiguar*”.²⁰⁶

²⁰¹ Na versão mais completa de Durán, “*betún de Dios, o por mejor decir, del diablo*” (*op. cit.*, 1984, I, p. 52).

²⁰² *Ibid.*, p. 51.

²⁰³ MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 1998.

²⁰⁴ ACOSTA, *Historia*, p. 264.

²⁰⁵ DURÁN, *op. cit.*, I, 1984, p. 52-3.

²⁰⁶ Nessa última versão (versão jesuíta?), a virtude é muita, mas ela não é estranha. As plantas ficam talvez mais próximas de uma conotação medicinal com os jesuítas. A idéia de “medicina” aproxima de Deus as substâncias... aliás, segundo Acosta (e desde Tovar), a medicina para os índios “*parecíales efecto de sanidad y de virtud divina*” (ACOSTA, *Historia*, p. 264). Mas, para a mesma passagem, Durán havia encontrado outras palavras: “*parecíales efecto de improviso y cosa celestial*” (*op. cit.*, I, 1984, p. 53). Seriam estes termos o que traduziria melhor a crônica indígena, que dera corpo para as histórias em espanhol?

O sentido medicinal (cristão) do “divino” desse preparado informa os meandros de um olhar europeu estruturando o discurso. No entanto, um exame das passagens onde o unguento aparece, na extensa crônica de Durán, é fazer uma exploração sobre outros aspectos da vida indígena, e um exercício em torno de outros sentidos para o “divino” dessa medicina. Mesmo que o ponto de partida venha de uma crônica com os vícios do olhar europeu, a fixação desse olhar se distrai diante de uma exposição de detalhes da vida indígena (ou de relatos indígenas dessa vida), e que trazem elementos novos para a análise. Elementos que servem, ao menos, para aprimorar nosso olhar ocidental.²⁰⁷

Até agora, demos vista para um pequeno episódio sobre um unguento um tanto peculiar, história que teria sido escrita, originalmente, por um indígena – segundo Durán. Tal narrativa foi reescrita para manifestar-se como um discurso comum de crônicas da cultura espanhola. Das breves menções àquele unguento, nesse episódio específico que acabamos de analisar, será portanto oportuno passar para menções mais abundantes em outras passagens da obra deixada por Durán. Aí, pode-se obter uma leitura mais ampla a respeito dos usos do unguento que teria sido chamado de “comida divina” pelos índios mexicanos.²⁰⁸

Se no episódio já comentado, o uso do unguento parece concentrar-se em dois caminhos distintos, ou seja, um uso dos sacerdotes explorando o mundo selvagem sem temor, e um uso medicinal para enfermos e infantes, numa outra passagem de Durán, os dois usos revelam sentido ritual conjunto. Pois havia uma maneira de representar o ídolo Tezcatlipoca com semblante airado, coberto pelo betume negro, cabeça emplumada, descrevendo-se como um deus que enviava fome, esterilidade, pestilência. Daí que as mulheres que tivessem filhos enfermos, ofereciam as crianças ao deus. Os sacerdotes besuntam os pequenos como untam o deus, aderindo as mesmas plumas e outras “insígnias”, e acrescenta Durán: “*conforme a lo que usa la devoción de los cristianos de ofrecer a los niños a los santos de las órdenes*”. Durán ainda assevera que o “*betún*” passado nos infantes enfermos e no ídolo, também era usado pelos sacerdotes para oferecer sacrifícios “*a los montes*”. Portanto, as caminhadas no objetivo de oferecer dádivas dão a importância para usar o unguento, encorajando nas

²⁰⁷ De acordo com Bernand & Gruzinski, teríamos “*que ahondar en este divorcio entre la red omnipresente*”, das “*análisis estrictamente conceptuales*” dos cronistas, “*y la sensibilidad que prescinde de ella y la corrige parcialmente*” (op. cit., 1992, p. 77).

²⁰⁸ A obra de Durán, contudo, bem como a suposta obra indígena perdida, que servira para as traduções e novas significações de Durán, ambas são projeções de idéias e crenças, políticas e intenções, discursos concatenados de práticas complexas, as quais, aliás, seriam difíceis de entender e traduzir por qualquer relato que tenha a pretensão de explicar plenamente fenômenos humanos. Ainda assim, o relato pode ser útil exercício de análise para ampliar a leitura sobre os costumes dos índios.

incursões pelo mato, mesmo porque, eles faziam as viagens geralmente de noite.²⁰⁹

Tudo indica que para a mesma função, para encorajar, tenha sido usada a fórmula pelos guerreiros mexicanos rumo ao campo de batalha. Na preparação para uma determinada refrega – informa a crônica indígena para o relato de Durán – os guerreiros lambuzavam “*las caras con la tizne divina*”. O costume extrapolaria aquele ritual de comércio entre ídolos e devotos e passa a ter uma função prática na guerra.²¹⁰

Também, a “*unción divina*” seria um elemento da altivez nos rituais de posse para o exercício do cargo de liderança (digamos) político-religiosa entre os antigos mexicanos. Como na “*elección*” de Chimalpopoca, que aos dez anos de idade teria sido o terceiro “*rey de México*”. Foi “*puesto el niño en su trono real e insignias reales*”, quando havia a tarefa de “*ungirle con la unction divina*”.²¹¹ Semelhante ritual seria informado com mais detalhes para a “coroação” de Motecuzoma.²¹² De outra forma, já em evento do decesso de outro “rei”, o unguento teria sido importante durante as cerimônias fúnebres: “*embijáronle todo el cuerpo con el betún divino. Con lo cual quedó el rey Ahuitzotl consagrado en dios y canonizado en el número de los dioses*”.²¹³

Voltando à eleição de Motecuzoma, como segundo “*rey*” dos mexicanos com este nome – e que teve de enfrentar a comoção da invasão dos espanhóis –, temos uma passagem que pode fazer pensar nos propósitos da “consagração” com o unguento divino. Essa passagem vem no relato trazido por Durán de um pretenso discurso de confirmação do grande líder, proferido pelo também famoso Nezahualpilli, “*rey*” de Texcoco, uma das cidades da hoje chamada “tríplice aliança”, o centro imperial dos altiplanos centrais mexicanos antes da Conquista. Nessa fala destacada, talvez recuperada da tradição oral da elite mexica (ainda que deturpada pela tradução), Nezahualpilli coloca o betume divino entre uma série de

²⁰⁹ DURÁN, *op. cit.*, I, 1984, p. 47-8. Um parêntese a respeito da persistência (da superstição): noutra passagem, Durán avisa que o propósito de relatar os costumes indígenas não é apenas para “*contar historias y antiguallas*”, dessas “*supersticiones*” dos antigos. O motivo do relato é avisar sobre a mescla desses costumes com o cristianismo, isto é, que o olhar dos clérigos diligentes “*escudriñen y saquen de raíz las malezas que de cizaña puede haber en el trigo y las arranquen, para que no crezcan junto con la divina ley y doctrina de Dios*”. Entre os sinais da cizânia, ou do joio no trigo, está o costume de besuntar as crianças com o “*betún de los dioses, de donde vienen a criar unas trenzas largas, que parecen demonios*” (p. 57-8).

²¹⁰ DURÁN, *op. cit.*, II, 1984, p. 360.

²¹¹ *Ibid.*, p. 69.

²¹² “*Al cuarto día que se acabaron las fiestas fue ungido Motecuhzoma y coronado públicamente por mano de los dos reyes y del sacerdote supremo. A quien se le hicieron todas las ceremonias y ritos y supersticiones que sus leyes mandaban. Las cuales se concluían con untarle o embijarle con el betún divino – lo cual era como consagrarle como dios – en lo cual prometía favor a las cosas divinas y defender sus dioses y ley*” (*Ibid.*, p. 415).

²¹³ *Ibid.*, p. 394.

procedimentos:

“Y [tu Motecuzoma] has de salir a ver las estrellas para conocer los tiempos y signos de ellas y sus influencias y lo que amenazan. Y tener cuenta con el lucero del alba, para que, en saliendo, hagas la cerimonia de bañarte y limpiar las máculas, y luego ungirte con el betún divino, y luego sangrarte y tomar el incensario y ofrecer tus inciensos y sacrificios a los dioses, y luego contemplar los lugares escondidos de los cielos y los nueve dobleces de él, y juntamente has de descender al lugar del abismo y centro de la tierra, donde están las tres casas del fuego”.²¹⁴

O discurso de Nezahualpilli pode aludir a práticas extáticas, reporta àquilo que desde Eliade, em meados do século XX, estaria assentado como expressão da viagem “xamânica”, de descenso e subida em pisos do mundo e no embate com entidades num universo que extrapola o plano terrestre.²¹⁵ Olivier ressalta que o uso do ungüento divino serve para “*reducir la distancia que existe entre los hombres y los dioses, con el fin de establecer un contacto más favorable con la divinidad*”, pois sem a proteção dessa unção, tal contato poderia ser fatalmente perigoso. Mas realça que o betume, sua negra cor, já reflita esta simbologia, independente da fórmula intoxicante destacada por Durán.²¹⁶

Num momento da crônica deste dominicano, o ungüento parecerá reportar-se à paradigmática “bruxaria”. Tomemos a “história” no momento de uma encomenda que o outro Motecuzoma (o “Velho”, tio daquele que foi citado acima) teria feito para sessenta homens, já anciãos, destacados de todas as “províncias”, “*encantadores y hechiceros*”, e que “*sabían de aquella arte mágica*”. O propósito da reunião dessa gente era descobrir a origem, o lugar das “*Siete Cuevas*”, de onde haviam saído todas as nações nauas, dentre as quais, a tribo mexicana. Para proceder numa viagem impossível em termos ordinários, os velhos reunidos na montanha de Coatepec, próxima a Tula, “*hicieron sus cercos e invocaciones al demonio, embijándose con aquellos ungüentos*”, e que lembra Durán, “*hoy en día usan*”, secretamente, pois “*hay grandes brujos entre ellos e indios endemoniados*” naquela vizinhança.

Segundo Durán, pela invocação ao demônio, os anciãos tornaram-se “*en forma de aves unos, y otros, en forma de bestias fieras, de leones, tigres, adives, gatos espantosos*”, o que permitira que o mesmo demônio levasse todos ao destino almejado. A história segue sobre as peripécias da empreitada, que não cabe aqui tratar. Para poderem voltar de Chicomoztoc (as sete cavernas), os bruxos tiveram de utilizar novamente o recurso do

²¹⁴ *Ibid.*, p. 400-1.

²¹⁵ Cf. ELIADE, *op. cit.*, 1976.

²¹⁶ OLIVIER, *Tezcatlipoca; burlas y metamorfosis de un dios azteca*, 2004, p. 335.

ungüento em meio aos “*cercos y conjuros*”. Alguns nunca voltaram, segundo (lembra-nos Durán) a história indígena, esses magos foram vítimas de bestas rapaces que lhes vitimaram no caminho. Mas Durán discorda, informando ao leitor que “*no debió ser, sino que el demonio los tomó y diezmó en pago de su trabajo*”.²¹⁷

Nesse último detalhe da “viagem”, pela menção ao suposto pago por um serviço do demônio, que consome os pactuantes (ou suas almas?), pode-se notar que há clara interferência de códigos da crença européia da bruxaria.²¹⁸ Mas isto parece vir junto a significados indígenas de práticas que são muitas vezes interpretadas como extáticas pela bibliografia especializada na história sobre o uso das plantas psicoativas. O unguento, talvez ele é que informe a ligação mais ingente entre as possíveis práticas européia e indígena de viagens extáticas sob efeito de plantas alucinógenas.

Chegamos a um termo sem poder responder à pergunta de se o unguento peculiar dos antigos mexicanos é “divino” ou “diabólico”. Talvez, apenas uma substância de “idolatria”, pois venerada pela evidência de uma força que emana do preparado. O ponto mais concreto é que os cronistas em geral (e Acosta em visão sistêmica) provocam a queda diabólica do unguento “divino” dos índios. Depois de tudo, vemos que um possível tema de discurso do líder Nezahualpilli, a fala suprema de Texcoco, pode ter colocado com mais clareza um sentido local para tal unção, algo alheio do bem e do mal, mesmo que em menção a céus e inframundos.²¹⁹

Primeira Síntese das Substâncias

Neste capítulo priorizamos a análise de dois grandes expoentes da chamada crônica hispano-americana, autores paradigmáticos da visão do “outro”. São eles o dominicano Las Casas e o jesuíta Acosta. Eram de diferentes gerações e com distintos objetivos políticos e retóricos, o primeiro mais defensor dos índios, ou talvez melhor dizer, de idéias autonômicas para índios e para os missionários da Igreja, enquanto Acosta estará mais integrado no movimento da

²¹⁷ DURÁN, *op. cit.*, II, 1984, p. 217 e 222.

²¹⁸ Como realça 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” (*América barroca; temas e variações*, 1992, p. 58).

²¹⁹ Como veremos no segundo capítulo, é corrente avaliar que a noção indígena de “divino” é alheia à idéia de de uma intencionalidade apenas benigna (Cf. CERVANTES, *op. cit.*, 1994).

Contra-Reforma impulsionado pela Coroa e pela ordem jesuítica à qual pertencia o autor.

A *Apologética historia* de Las Casas condensa grande parte dos princípios da analogia de costumes. Na visão de uma idolatria dos índios, o procedimento analógico de Las Casas redundaria numa aproximação com o sentido da piedade religiosa, apesar dos erros de destino desse proceder e das influências demoníacas nos costumes. Mas em Acosta, temos a mais plena representação de práticas diabólicas parodiando a verdadeira religião, para a ruína dos homens.

Alguns temas da *Historia natural y moral* de Acosta foram trabalhados tendo em conta as considerações dos manuscritos do dominicano Durán, que é fonte (indireta) de conteúdo e alguma inspiração para certos juízos do padre jesuíta quanto a costumes dos índios mexicanos, como a respeito do unguento qualificado por ambos cronistas como “diabólico”.

Também complementamos este capítulo pela investigação em torno de duas relevantes abordagens da medicina erudita e oficial, do protomedicato espanhol. Visões do então famoso médico de Sevilha e dono de ervanário, que trabalhou durante boa parte do século XVI e foi traduzido para muitos idiomas principalmente no século seguinte, o doutor Monardes. Lembre-se que Sevilha era a porta de entrada (lícita) para os produtos dos domínios espanhóis na América.

Tomamos também visões do então mais anônimo Cárdenas, o qual tivera intenção de ser lido na Europa, mas talvez, pela maneira *criolla* que faz a análise das medicinas americanas, não teve seu denso trabalho argumentativo maior ressonância. A *Historia* de Acosta recupera muitas idéias de Monardes, enquanto talvez desconhecesse as visões do outro médico, Cárdenas do México, o qual escreve na mesma época que o faz Acosta, no final da década de 80.

Tais foram as escolhas para um prólogo sobre representações em torno das substâncias de costumes embriagantes dos índios da Nova Espanha e Peru. Começamos por analisar as visões de proveito que estes autores apresentam sobre as plantas. Afirmara Acosta que todas foram presenteadas por Deus ao mundo dos homens, por encerrarem virtude medicinal. No entanto, é assim, somente quando bem conhecidas e também bem aplicadas as medicinas. Ou seja, advirta-se o risco do precário e do mau uso, ambos para favor do demônio, ou pelo seu incentivo, extrapolando as ingenuidades e maldades dos homens.

O problema inicial foi perceber quais teriam sido as fronteiras morais na representação dos consumos de plantas embriagantes, que usos eram considerados corretos e quais eram errados. Com base em algumas receitas com ervas (enfatizamos o caso do tabaco),

vimos que a moderação é vista como receita bastante recomendada na aplicação da medicina. A idéia, afinal, está assentada numa filosofia moral dos cristãos. Os escritores espanhóis exploravam particularmente idéias tomistas, que trazem uma versão de Aristóteles sobre a prudência da moderação para evitar os vícios, para evitar um rol de maus costumes. De certa maneira, esta visão interfere na medicina hipocrático-galênica, a qual, entretanto, não exclui de forma categórica a embriaguez – por exemplo, para promover as fortes purgas no propósito de reequilibrar os humores corporais. É nesse sentido que o médico Cárdenas não questionaria o bom uso de poderosos alucinógenos se a intenção fosse aproveitar a medicina, mas é claro, dentro dos critérios etiológicos e terapêuticos da ciência humoral.

De outra feita, o acento geral dos discursos analisados é quanto ao mal da embriaguez, e de como deveria ser combatido o costume da borracheira entre os índios. A embriaguez “natural” de algumas medicinas traria consigo um predicado diabólico. Vimos que no olhar sobre os consumos americanos (excetuando-se Las Casas pelas peculiaridades de seu pensar e de sua atitude política), a embriaguez se identifica praticamente direto com a noção de abuso, o exagero que interfere na saúde do corpo e propicia os maus costumes ou vícios. Ainda, há o risco do uso escusado pela religião, práticas embriagantes (mas não necessariamente), que foram vinculados a um sistema de crenças e rituais do que denominamos aqui genericamente de idolatria, ou seja, um universo cultural quiçá algo coeso, mas identificado, comparado à religião cristã enquanto “falsa religião”, e que terá relação com “feitiçarias”, entre outros emblemas negativos.

Usos idolátricos estarão intimamente vinculados ou serão alimentados pelo mal da embriaguez, impedindo a salvação da alma. Mas ao lado dos costumes idolátricos, alguns usos estranhos para o europeu, ou seja, costumes de “bárbaros”, também seriam mal-vistos, desvios de rumo na vida, independente de serem tais costumes identificados com o tema da idolatria.

Vejamos alguns meandros: o tabaco fumado moderadamente não traria sérios problemas, ele não seria contra-indicado, como aponta Cárdenas, se acaso a pessoa estivesse saudável para receber a benesse. Mas o influente jesuíta Acosta não concede espaço para uma virtude do costume bárbaro de fumar tabaco. Contudo, ele reforça a virtude da planta como excelente contraveneno em emplastros, num discurso que se reporta ao tratado do médico Monardes. Entrementes, o fumar, na visão deste médico, é trivialmente elogiado como prática medicinal. Fumar em demasia, ou usar a coca e o tabaco em mastigação no mundo dos bárbaros, também seria costume de proveito, para um contento secular, apontaria ainda Monardes. Em contrapartida, a intenção indígena, e o resultado da forte embriaguez do fumo

ou da toma do tabaco, poderia levar a cabo o contato com o demônio, ou melhor, temos que a “perda do juízo” daria espaço para a interferência diabólica, como aponta Monardes a respeito de índios sacerdotes, e Cárdenas, sobre o uso indígena genericamente.

Pela bebida alcoólica (vimos o caso da *chicha* peruana), o abuso da medida traria complicações imediatas. Mas também ao longo prazo, prejuízo tanto para o corpo como para os costumes. Finalmente, ocasionaria a desgraça para a alma – todos esses problemas expõe exaustivamente Acosta no tratado *De procuranda indorum salute*. A ponto de que certas confecções mais embriagantes pudessem ser consideradas enquanto meros venenos. Nubla-se a perspectiva de que possam também ser usadas como medicinas.

Enquanto isso, a bebida da uva, em virtude de seu status especial como símbolo do sangue de Cristo, estaria envolta numa aura que faz da vinha a mais especial planta do mundo, acima do impressionante agave mexicano, a planta mais proveitosa da Terra (opinião expressa por Las Casas). E o sagrado vinho será visto como poção menos embriagante que a mais forte e proibida variedade de *chicha* dos indígenas peruanos (uma idéia exposta por Acosta). O vinho aparece deslocado da visão dos efeitos “naturais” das substâncias.

Uma boa embriaguez também é contida pelos religiosos, enquanto toma salutar para a mente e até mesmo para o bem da república, se acaso fosse enquadrada numa perspectiva de moderação. Ou seja, há espaço para a licitude de uma moderada embriaguez. Se Las Casas via tal sentido como regra “natural” entre os índios, Acosta enfatiza que o costume “bárbaro” é pela transtornante borracheira. Porém, este mesmo autor terá distinta compreensão sobre o costume da bebida entre os índios, ao estudar o assunto das grandes festas.

No passado pré-hispânico as festas se insinuam como diversão secular para além dos emblemas da idolatria, pois os índios parecem já descrentes das representações de seus ídolos. Os bailes deveriam ser inclusive incentivados, e antigamente, eram festas controladas, os impulsos da concupiscência estavam refreados em virtude do rígido governo indígena de antanho. Mas nos tempos coloniais, qualquer celebração indígena revela-se como mero veículo de uma detergente embriaguez que destrói os bons costumes. A embriaguez é preâmbulo para o texto dos vícios carnavais. Mas advertimos que esta propensão da bebida não é simples efeito “natural”, pois os códigos europeus sobre os erros morais não devem corresponder exatamente com as regras de conduta e de extravasamento dos índios – e especificamente na borracheira de tradição.

Vimos também que Acosta considera que demasiada bebida pode trazer esquecimento, dentre outros males para a mente, mas em contrapartida, a embriaguez faz o mote para a memória da mesma idolatria dos tempos da gentilidade. Acosta não explora esta

ambigüidade ou contradição, apesar de informar destes dois papéis da embriaguez. A borracheira como incentivo para a sobrevida da idolatria no vice-reino do Peru faz o jesuíta pensar a política missionária. Mais amplamente, faz recomendações para o governo civil. Destacamos, entre outras políticas, a perspectiva de substituir, nas celebrações do calendário de festas dos índios, a borracheira idolátrica pela comunhão em Cristo no frugal banquete do pão e vinho.

Sobre o universo considerado idolátrico, notamos como muitas ervas e poções que embriagam aparecem como elementos essenciais das oferendas ou sacrifícios aos deuses. São erros de canalização do sentimento de louvor religioso, que teria de ser exclusivamente dirigido para o único Deus. Percebemos também que os usos das substâncias na idolatria vão a detrimento da ciência “natural”, que oferece o correto juízo para o bom proveito das peculiares plantas e preparados.

A idolatria traria avaliações não eficientes, faltosas de ciência sobre as qualidades, efeitos, atribuições das plantas, ou desvios da retidão e da fé pelo uso das substâncias. A palavra “superstição” poderia nos auxiliar para examinar estes jogos de sentido. A superstição dos índios é comparável com operações do que até hoje é comum chamar de religião e magia. Na perspectiva dos cronistas, a superstição, além de representar a persistência dos costumes bárbaros, seria identificada como “falsa religião” ou como “feitiçaria”, mas informava, em ambas perspectivas, tanto efeitos efetivos e inefetivos, tendo em conta os meandros entre a nulidade do poder dos ídolos e das cerimônias, e uma sutil influência ou franca interferência do demônio na ordem da natureza.

Aliás, o demônio poderá mexer na mente por ocasião dos efeitos “naturais” embriagantes das medicinas, como vimos detidamente em Las Casas e Cárdenas ao lidarem com o assunto das substâncias conhecidas hoje como alucinógenas. Estes autores procuram separar o efeito natural das plantas do que seria propriamente demoníaco ou supersticioso efeito. Se a embriaguez é natural, certas compreensões mentais, dentro da embriaguez, ficariam deturpadas e seriam dirigidas pelo demônio, que poderá, inclusive, interferir nos mecanismos de formação das imagens mentais, que são os “fantasmas” ou “espécies”, substratos para o entendimento humano. Las Casas e Cárdenas exploram visões de “feitiçaria” e “bruxaria” como práticas levadas a cabo por meio do uso de plantas ou preparados que esses escritores consideravam maravilhosos, mas explorados para operar malefícios, provocar adivinhações e transmutações que não ocorrem senão como “engano” diabólico, aquém dos milagres sobrenaturais de Deus, mas além do poder corriqueiro dos homens.

Retomamos o argumento de que as medicinas não poderiam ser diabólicas per se, de acordo com a crença na Criação e pelas expectativas de serventia das plantas como dádivas divinas, algo que tinha respaldo não apenas teológico mas também pela autoridade dos antigos historiadores da natureza no mundo grego e romano. Somente a destinação enganadora, não “natural” e ordinariamente de preparados estranhos e às vezes asquerosos, invocaria o atributo diabólico das fórmulas, mas não dos elementos naturais. Contudo, o predicado diabólico será pecha para algumas substâncias, como vemos no decorrer do estudo.

Dentro dessa discussão, fechamos o capítulo pela análise de um unguento mexicano de receita que mesclaria plantas embriagantes e peçonhas animais. Traduzido do *náhuatl* como “comida espiritual ou divina”, o creme foi contemplado, na perspectiva de Acosta, como paralelo da “unção divina” dos sacerdotes judaicos e cristãos – mas a unção seria revertida como macaquice demoníaca desses sacramentos. Também teremos que a visão do unguento, já como neta bruxaria, estava bem presente na escrita de Durán, mas sem os requintes da concepção de inversão diabólica por Acosta. Enquanto isso, e com base em dados que podem ser recolhidos da extensa obra do dominicano Durán, pudemos apontar para diversas destinações e possíveis sentidos que logo desautorizam a noção de “medicina diabólica” dentro das “cerimônias idolátricas”, imagem propagada ao mundo erudito europeu pela *História* de Acosta.

Fizemos, portanto, um percurso que recupera algumas tensões exemplarmente expostas por Acosta, tensões entre o valor “natural” das substâncias no correto costume, e o valor falto de plenitude na “razão”, e muitas vezes “diabólico”, os costumes errados com substâncias. Estes últimos sentidos dão substância à “idolatria” dos índios.

Figura 5. Cenas de fumo no Códice Florentino.
(ROBICSEK, *The smoking gods*, 1978, p. 06)

de los miembros del cuerpo de fuera y de dentro.

neuh, cioatl uehiloc, xion cueuel, ^{fo. 70}
 cue cue tol cioatl, ich puchpil, ich
 puchtonlli, quin uehlicaton, uel
 ica cioatl, ich puchtli, ich puch-
 pol: ilama, ila mapol, ilanton, a
 uililama, anengui apan, apan
 nemini, atzintlattehpachiuui, v
 tli, quitotoca tinemi, vlli qui mama
 tiliti ~~ti~~ triangu ~~qui~~ ~~ti~~
 recti nemini, trianguztli, quicui lo
 finenti, vlli qui ouo cuehpachoti
 nemini, moiaoa tinemi, temahine
 mi, acan chamitta, cacan uehzi,
 cacan cuchi, cacan flatui, caque
 uehzi iniooalli, mac nishuut.

El que vende piciete muele
 le primero las hojas del mezclá
 dolas con vna poca de cal, y así
 mezcladas, estrégalo muy
 bien entre las manos. Algunos
 hacen lo de el axenxo de la tie
 rra, y puesto en la boca haze
 desvanecer la cabeza o emborra
 cha: haze también digerir lo co
 mido, y haze provecho para qui
 tar el cansancio.

Capitulo veinte y sie
 te de todos los miembros
 exteriores, e interio

Picienamaca: quina maca
 picietl, xicohietl, tlasiel, qui ma
 xagua lo: inaca quitta picietl,
 qui qua, Auh sequintin iztauhia
 miquipicie poa: impietel te tech
 quiz, teiuntli, totla temoulli, te
 ciuiz popolo.

Iniccempoalli onchicome
 capítulo: intechpa flatoa
 incuitlaxculli, ioan inix

Figura 6. Códice Florentino. Cena de baixo mostra vendedor de piciete [tabaco]. O texto a seguir aponta que “el que vende piciete muele primero las hojas dél, mezclándolas con una poca de cal, y así mezclado estrégalo muy bien entre las manos. Algunos hácenlo de el axenxo de la tierra [estafiate], y puesto en la boca hace desvanecer la cabeza o emborracha. Hace también digerir lo comido, y hace provecho para quitar el cansancio” (SAHAGÚN, *Historia general*, 1988, p. 626 – imagem Florentine Codex, X).

Figura 7. Gravura de Ome Tochtli (deus do pulque) no *Libro de los ritos y ceremonias* de Fray Diego Durán: “El nombre del dios de los dados era Macuil Xochitl, que quiere decir ‘cinco rosas’. A éste invocaban los jugadores cuando arrojaban los frisoles de la mano... Había, empero, otro dios, que era general para todos los juegos, el cual es el que ves presente. Y tenía por nombre Ome Tochtli, que quiere decir ‘dos conejos’. Y así, para el juego dicho, como para los demás, todas las veces que querían que les entrase el dos hacían la misma invocación al soltar las arenillas, dando aquella palmada: ¡Ome Tochtli!, que quiere decir ‘dos conejos’. También es necesario que (sepamos) que al vino que beben tuvieron éstos por dios antiguamente y llamábanle Ome Tochtli, y todos los taberneros y taberneras le celebraban sus ritos y ceremonias y ofrendas con toda la solemnidad y devoción posibles, según su uso y bajeza. Y no viene tan fuera de propósito traerlo aquí, pues era el ídolo mismo que el de los jugadores.”
(DURÁN, *Historia*, I, 1984, p. 200 – imagem 32)

Figura 8. Códice Florentino. Afirma Sahagún: “decían que el vino se llama centzontotochtli, que quiere decir ‘cuatrocientos conejos’, porque tiene muchas y diversas maneras de borrachería”
(*Historia general*, 1988, p. 239 – imagem *Arqueología mexicana*, 2003, p. 07)

II - Coisas da idolatria entre vícios e virtudes

Histórias gerais sobre os antigos mexicanos – séc. XV

Nas discussões do capítulo anterior, particularmente em torno ao “ungüento divino” dos antigos sacerdotes mexicanos, houve a intenção de avaliar o relato seletivo e sintético do paradigmático padre Acosta, com a crônica que lhe servira (indiretamente) de base, a qual apresenta narrativas mais abrangentes e detalhadas sobre os costumes indígenas com o denominado “betume diabólico” – os relatos mais extensos estão inscritos na obra do missionário Durán. Este autor, na opinião de Bernand & Gruzinski, põe em xeque muitas idéias pré-concebidas sobre a “idolatria-sistema”, que advêm dos missionários teólogos como Las Casas e Acosta. O dominicano Durán e outros cronistas, “*más atentos a los hechos que a las teorías, ilustran sin saberlo las fallas de la bella red lascasiana*” da idolatria. Durán, imerso em documentos e depoimentos indígenas, procura inquirir e conhecer o que abomina e o que admira das populações locais com quem convive no cotidiano.¹

Agora, os tratados de Durán continuarão sendo explorados – também, em parte, para obter a rica tensão entre as visões arquetípicas e os sinais de fenda na arquitetura da “idolatria”, da “feitiçaria”, do “vício”, instâncias relacionadas às medicinas que embriagam os índios. Além de propor a análise mais detida da obra de Durán, este capítulo estabelece a leitura de parte dos manuscritos organizados ou escritos por outro religioso, no caso, frade da ordem dos franciscanos, Bernardino de Sahagún. Este autor será comparado com o dominicano Durán, o qual elaborou suas investigações sem provavelmente conhecer o franciscano, mas que redigira sua obra num mesmo contexto geral. Acrescente-se que os dois missionários apresentam textos que se complementam. Sahagún é lacônico nos comentários sobre as “cerimônias” e outros costumes indígenas com as medicinas, mas apresenta relatos minuciosos das práticas, inclusive, pela anotação (uma tradução) de discursos indígenas; Durán, por sua vez, apesar da relativa densidade dos dados que apresenta – mas nada comparável ao que nos oferece Sahagún –, sobressai-se enquanto um comentador que pode surpreender pelo teor de seus pareceres.

O frei Diego Durán já serviu de apoio nas análises do capítulo anterior, mas não foi devidamente apresentado. Nascido em Sevilha em 1537, mas ainda infante, ele foi trazido pela família à Nova Espanha, quando estabelece residência em Texcoco – uma das principais

¹ BERNAND & GRUZINSKI, *De la idolatría*, 1992, p. 83-4, cit. p. 83.

cidades pré-hispânicas no vale do México. Quando jovem, Durán iria viver na capital mexicana. Deve ter aprendido *náhuatl* desde pequeno, e com dezoito anos de vida, entra na ordem dos mendicantes dominicanos, que junto aos franciscanos, dominavam a política evangelizadora no primeiro lustro do governo espanhol no centro do atual México. Pouco se sabe da história de vida de Durán, não foi personagem de destaque na “ordem dos predicadores”. Porém, devido à existência de muitos conventos dos domínios no vale do México e rumo ao sul, o cronista pôde visitar diversas localidades na Nova Espanha. Deixou substancial manuscrito sobre a história e os rituais indígenas, uma obra descoberta em meados do século XIX em Madri. Deve ter começado a escrever pelo menos desde 1576, e completou os três tratados de seu manuscrito ilustrado em 1581, falecendo, provavelmente, no final dessa década.²

A obra de Durán foi produzida tendo em conta uma diversidade de fontes pictográficas, alfabéticas e orais. Teria consultado alguns “livros de pinturas”, que combinam as imagens com recitação de histórias dinásticas e outros saberes, mas provavelmente obteve a maioria dos discursos indígenas a partir de escrita alfabética – ainda que em *náhuatl*. Ao mesmo tempo, entrevistou informalmente alguns nativos anciãos que teriam vivido tempos pré-hispânicos.³ Mas o volume da “*historia*” (no tomo II da edição que utilizamos) teve como fonte praticamente exclusiva um manuscrito em *náhuatl* que Durán procura traduzir, comentar e resumir. Esta “história mexicana” foi produzida por um indígena, é fruto da tradição oral-pictórica e enfatiza a evolução política de México-Tenochtitlan e os feitos de um peculiar personagem, Tlacaelel, que está por trás das decisões de gerações de “reis” mexicas no século XV, o que gera controvérsias quanto sua realidade ou efetividade na história das conquistas dos antigos mexicanos.⁴ Colston avalia que esta fonte de Durán “*was doubtlessly related to an official history*” da elite de Tenochtitlan (a capital mexica), mas

² O manuscrito de Durán está dividido em três tratados: 1- “*Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*”; 2- “*Calendario antiguo*”; 3- “*Historia*”. Ainda compõe-se de mais de 100 gravuras. Utilizamos a edição de Garibay: DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, tomos I e II, 1984. Para as próximas citações, neste capítulo: DURÁN, *Historia*, I (ou II). O tomo I contém o “*Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*” e “*El calendario antiguo*”. O tomo II contém o manuscrito “*Historia*”. A sequência 1-2-3 foi sugerida por Garibay devido à cronologia de elaboração da obra. Mas Durán deixou organizado o manuscrito na relação 3-1-2, isto é, na idéia de apresentar a evolução histórica da parcela mexicana que domina o cenário político dos últimos séculos antes da invasão espanhola, para depois tratar em análise sincrônica, das cerimônias da “falsa religião” dos nativos (COLSTON, “*Fray Diego Durán’s Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme; a historiographical analysis*”, 1973, p. 15-6).

³ COLSTON, *op. cit.*, 1973, p. 42 e ss.

⁴ *Ibid.*, p. 160 e ss.

também, “*it was a partisan variant of the standard version*”.⁵

Em suma, temos que a obra do frade Durán condensa pesquisas com crônicas indígenas, leitura de histórias espanholas, gravuras e testemunhas orais além de observações pessoais.⁶ E Durán se aproxima da civilização indígena de maneira ambivalente, observando virtudes surpreendentes, principalmente, nas “ordenanças da república”, mas também, faz a vista para os reprováveis costumes, como dos sacrifícios humanos. Mas mesmo a idolatria, pelo olhar do cronista, combina elementos contraditórios. Durán acredita na origem judaica dos índios, e os rituais nativos se lhe mostravam muitas vezes como da “antiga lei” hebréia, outras vezes, se assemelhavam aos rituais católicos, na crença do apostolado na América concomitante à expansão da mensagem de Cristo no mediterrâneo antigo. Muitos cronistas apostavam na presença da Igreja primitiva na América. Enfim, dessas raízes religiosas trazidas do Velho Mundo mas aos poucos esquecidas e deturpadas, o demônio teria se aproveitado para inventar os costumes sanguinários e contranaturais. Como enfatizam Camelo & Romero Galván, na ambição de destacar um universo religioso indígena, Durán pensava no projeto concreto da evangelização, e desde três pilares, “*que son la racionalidad indudable del indígena, los restos de una predicación primitiva en estrecho vínculo con las virtudes inherentes al hombre, y el engaño del demonio*”. A força maligna “*había provocado una distorsión flagrante de la fe católica y había sumido al indígena en una realidad manchada con creencias y ritos abominables*”. Nesse estado de coisas, Durán procura esmerar-se pela definição da idolatria, preocupa-se com as mesclas com o catolicismo, enfim, propugna pela destruição dos sinais diabólicos e irracionais ainda que perceba a adaptação dos ritos nativos aos da Igreja. Mas a perspectiva da “extirpação” é extremamente forte, inclusive, porque Durán aponta para os erros mais discretos e domésticos dos índios e que passam despercebidos para a maioria dos clérigos, mas deveriam ser reprimidos.⁷

Outro e até mais perspicaz pesquisador da idolatria é o franciscano Bernardino de Sahagún. Vale resgatar que ele não alimentará a tese da evangelização primitiva na Nova Espanha, como especulava Durán. Tinha mais bem para si que a idolatria dos índios foi alimentada pelo demônio em virtude justamente do desconhecimento da palavra de Cristo,

⁵ Este documento perdeu-se, muitas vezes é conhecido como “crônica X”. Tal manuscrito ou semelhante foi fonte também para o trabalho de um cronista indígena de estirpe nobre, Hernando de Alvarado Tezozomoc. Ainda, serviu de informe para o jesuíta mestiço Juan de Tovar, e através deste, para alguns trechos da história de Acosta que tratam dos antigos mexicanos (*Ibid.*, p. 50 e ss., citação p. 59), como examinamos no capítulo anterior.

⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁷ CAMELO & RUBÉN ROMERO, “*Estudio preliminar*”, 1995, p. 22 e ss., cit. p. 24.

embora pense que alguma mensagem de Deus possa ter atingido aquela gente mexicana por “oráculo”.⁸ Independente desses detalhes, Sahagún e Durán, assim como aquele considerado o terceiro dos grandes estudiosos espanhóis da civilização asteca, também religioso mendicante, Toribio de Benavente (o Motolinia), os três, portanto, podem ser destacados como um grupo de cronistas que se mantêm no meio-caminho entre as visões hostis à cultura indígena pela retórica dos escritores vinculados aos interesses dos conquistadores e *encomenderos*, e dos que fazem a lisonjaria das populações locais, os humanistas mais radicais e minoritários, na esteira de Las Casas.⁹ Para Sahagún ou para Durán, em suma, os índios eram plenamente racionais, apesar da idolatria.

Destaquemos outro franciscano, além de Sahagún, entusiasta evangelizador que apostava que a idolatria havia praticamente se extinguido pelos idos da década de 1540: o frade Motolinia [o pobre em *náhuatl*], hoje também conhecido como um dos “doze apóstolos”, isto é, do primeiro grupo de franciscanos que ancorou na Nova Espanha poucos anos depois da conquista da capital dos mexicas (Tenochtitlan) por Cortés, em 1519. Motolinia será aproveitado neste capítulo e no seguinte para algumas questões pontuais.¹⁰ Já Sahagún, que chegou na Nova Espanha com quase trinta anos de idade, em 1529, uma década depois da queda de Tenochtitlan, é o missionário pesquisador e escritor que baliza as análises deste capítulo sobre as “substâncias da idolatria”.

Sahagún é responsável pela constituição de uma obra sem par. Como atesta Carrasco, “no other collection of materials has had or will have as sustained or pervasive an impact on our evolving knowledge, methodologies, and interpretations of the religions and rituals of Mesoamerica”. Contudo, “although Sahagún’s texts delight us and instruct us in ways to appreciate the Aztecs (...), they also confound us with their layers of historical change, linguistic innovation, missionary apparatus, and fragmented indigenous cosmovision”.¹¹ Impossível escapar de uma dúbia faceta da obra do frade franciscano.

Vários manuscritos e ilustrações produzidos por Sahagún na sua longa vida

⁸ SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomo I, 1988, “prólogo”, p. 35.

⁹ KEEN, *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, 1984, p. 87-8.

¹⁰ As fontes de sua crônica advêm da missão na região de Tlaxcala, que era a terra dos principais inimigos dos mexicanos, mas os tlaxcaltecas também pertenciam à cultura naua (MOTOLINIA, *Memoriales*, 1971). Motolinia já manejava em seus relatos a visão da mímica diabólica na religião dos índios, mas elogia a pronta adesão ao cristianismo, perspectiva que desagradara aos frades mais rigorosos na evangelização, ou menos seduzidos pelas aparências de cristandade dos índios, os casos exemplares de Sahagún e Durán (GIBSON, *op. cit.*, 1964, cap. “la religión”).

¹¹ CARRASCO, “Representing Aztec ritual: a commentary from the History of Religions”, 2002, p. 278-9.

missionária na Nova Espanha (entre 1529-90), sobreviveram até nossos dias, embora muitos também tenham desaparecido. O texto mais famoso e consultado, e também, mais definitivo da empresa de Sahagún por escrever uma história dos antigos mexicanos, é chamado de Códice Florentino, e teve como título a expressão “*Historia general de las cosas de la Nueva España*”. Após décadas de pesquisa e revisão dos dados que colheira dos índios, o manuscrito, acrescido de prólogos e notas do franciscano, toma forma em doze livros, e data de 1577 sua conclusão.¹² Conclusão apressurada, pois o manuscrito foi confiscado pelas autoridades eclesiásticas e enviado ao Conselho das Índias na Espanha para nunca ser publicado. Fatídico destino de tantas obras sobre os costumes indígenas. O mesmo ocorrera com os manuscritos de Durán. Devido ao extenso conteúdo sobre os rituais indígenas, estes tratados representariam um perigo, poderiam ser trabalhados até mesmo como divulgadores da idolatria – imaginavam algumas autoridades civis e eclesiásticas. Ironicamente, Sahagún e Durán tinham como objetivo revelar a idolatria para melhor combatê-la. Mas o partido contrário vence a disputa, e algumas lideranças monásticas convencem a Coroa, em 1577, por confiscar todos os materiais que tratavam dos antigos ritos e superstições indígenas.¹³

O documento como um todo (a *Historia* de Sahagún) é conhecido como Códice Florentino, um manuscrito ilustrado com duas colunas de texto (uma em espanhol e outra em *náhuatl*), depositado em Florença porque deve ter sido presenteado por Felipe II a sua filha, casada com um dos Médici. A coluna em espanhol, que é comumente denominada de *Historia general*, constitui o foco desta investigação em torno das interpretações do clérigo sobre os costumes indígenas com as medicinas que embriagam.¹⁴ A *Historia general* é fruto,

¹² Bustamante García prefere o título “*Historia universal*” a “*Historia general*” porque Sahagún usara a primeira alternativa aos denominar os “*doce libros*” que compõe a obra, num prólogo de 1569. De toda forma, como revela o mesmo estudioso, a segunda alternativa é estabelecida pelo frade entre 1570 e 71. Mas explica Bustamante García, sobre o título da obra: “‘*Historia*’ aparece aquí no en el sentido de crónica o anales, sino en el más genérico de ‘*descripción que se hace de las cosas*’, cualquiera que sea su naturaleza o condición (...) importante el término ‘*Universal*’ al que va asociado; término que en 1611 Sebastián de Covarrubias aún definía específicamente como adjetivo referente a ‘*el que tiene noticia de muchas cosas diferentes y habla de ellas científicamente*’, entendiéndose por ‘*ciencia*’ ‘*el conocimiento cierto de alguna cosa por su causa*’” (Fray Bernardino de Sahagún, *una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, 1990, p. 58-9).

¹³ Para um resumo destas disputas políticas e sobre os destinos da obra de Sahagún, cf. NICHOLSON, “*Fray Bernardino de Sahagún; a Spanish missionary in New Spain, 1529-1590*”, 2002.

¹⁴ Utilizamos a primeira edição completa dessa coluna em espanhol do Códice Florentino, por obra de López-Austin & García Quintana: SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, tomos I a XII, 1988. Para as próximas citações neste capítulo: SAHAGÚN, *Historia*. As numerações (em número romano) correspondem ao volume ou “libro”, que são doze no total. Para as citações do glosário, in: SAHAGÚN, *Historia*, de expressões em náhuatl para o espanhol, mencionamos apenas “*glosario*”.

Abaixo, os títulos dos livros que compõem a *Historia*: “*Libro Primero: En que se trata de los dioses que adoraban los naturales desta tierra qu es la Nueva España*”; “*Segundo Libro: Que trata del calendario*,

portanto, do esforço do missionário em traduzir, parafrasear, e resumir o texto em *náhuatl*, acrescentando ainda prólogos e outras digressões, mas também, deixando lacunas na tradução. A coluna em *náhuatl* foi produzida pelos auxiliares indígenas do franciscano, que escreveram a partir do relato de anciãos advindos de quadros da elite do vale do México. Estes entrevistados são conhecidos como os “informantes indígenas” de Sahagún. As transcrições, revisões e alterações das falas às vezes mais improvisadas, outras vezes mais coerentes com as memórias e a tradição oral, compõem, portanto, a outra parte do Códice Florentino.

Tal manuscrito encontrado na Itália, finalizado precariamente em 1577, informa um longo e tumultuoso processo de entrevistas e revisões de texto, desde Tepepulco, passando por Tlatelolco, e enfim, constituído plenamente na cidade do México. Não cabe aqui trazer essa história. Basta mencionar, por exemplo, que o sexto livro, composto desde uma coleção de discursos morais indígenas, os famosos *huehuetlatolli*, foram trazidos da década de 1540. Mas o grosso do material reunido a partir daí e que fez a versão final da *Historia*, data de meados da década de 1560.¹⁵

Ao lado da investigação do texto em espanhol, fazemos o confronto com uma edição que contém a tradução em inglês do texto em língua nativa. Lembramos que as versões em espanhol e em *náhuatl* compõem o Códice Florentino. A edição em inglês de Anderson & Dibble (*Florentine Codex*), além de traduzir o texto nativo, mantém a coluna em *náhuatl*, a qual é apreciada neste trabalho nalgumas ocasiões. Mas advirto que o estudo em torno ao *Florentine codex* é apenas complementar e pontual, não é sistemático nem completo.¹⁶

fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales desta Nueva España hacían a honra de sus dioses”; “Libro Tercero: Del principio que tuvieron los dioses”; “Libro Cuarto: De la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados, y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología”; “Libro Quinto: Que trata de los agüeros y prenósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras”; “Libro Sexto: De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales”; “Libro Séptimo: Que trata de la astrología y filosofía natural que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España”; “Libro Octavo: De los reyes y señores, y de la manera que tenían en sus elecciones y en el gobierno de sus reinos”; “Libro Nono: De los mercaderes, oficiales de oro y piedras preciosas y pluma rica”; “Libro Décimo: De los vicios y virtudes desta gente indiana, y de los miembros de todo el cuerpo, interiores y exteriores, y de las enfermedades y medicinas contrarias, y de las naciones que a esta tierra han venido a poblar”; “Libro Undécimo: Que es bosque, jardín, vergel de lengua mexicana”; “El Doceno Libro: Tracta de cómo los españoles conquistaron a la ciudad de México”.

¹⁵ BUSTAMANTE GARCÍA, *op. cit.*, 1990, p. 404 e ss.

¹⁶ SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Florentine codex; general history of the things of New Spain*. Não tivemos acesso aos livros segundo e terceiro para compor a análise neste capítulo da dissertação. Os volumes consultados foram os seguintes: 1950 [Book I – *The Gods*]; 1953 [Book 7 – *The Sun, Moon, and Stars, and The Binding of the Years*]; 1954 [Book 8 – *Kings and Lords*]; 1955 [Book 12 – *The Conquest of Mexico*];

Mesmo assim, procuramos confrontar certas passagens do *Florentine codex* que correspondem a extratos do texto em espanhol para aprimorar a argumentação da pesquisa, pois alguns destes conteúdos enriquecem a análise feita aqui, concentrada no texto de Sahagún.

Os discursos dos “informantes” muitas vezes expressam vozes dissonantes da letra do frade. Todavia, a coluna em *náhuatl* não representa um discurso genuíno dos astecas, pois foi produzido no meio colonial por indígenas já convertidos ao cristianismo, que também partilhavam em alguma extensão dos códigos de linguagem, das crenças e políticas dos missionários europeus e da sociedade novo-hispânica como um todo. Sem dúvida que os “informantes” tiveram alguns cuidados na expressão do universo indígena em seus discursos. Falas que, aliás, foram vertidas para o papel por neófitos bastante aculturados pela educação trilingüe praticada no Colégio de Tlatelolco, que formava quadros para a liderança indígena sob a tutela dos franciscanos. Estes meandros criaram limites e enquadramentos, verdadeiras camisas-de-força na expressão das vozes indígenas.¹⁷ Mesmo assim, há de se destacar o cuidado “científico” de Sahagún na produção desse material, que na opinião de Gaibrois, “*actuó con el más depurado y responsable método que podemos pensar, y hasta exigir, de un explorador antropólogo, quizá con más rigor que muchos viajeros modernos*”.¹⁸ Apesar da objetividade na pesquisa, é fundamental perceber, como destaca Quiñones Keber, que “*many significant aspects of the project, such as [Sahagún’s] overt directives and interventions in the gathering of data on indigenous culture, are not apparent*”. Nos assuntos de “religião e ritual”, há lacunas gritantes, os significados metafóricos do texto em *náhuatl* merecem sempre maior investigação, e além de tudo, sobreleve-se o impasse de como abordar materiais produzidos por “*outsiders*” como Sahagún e sua mente renascentista sobre a “cultura do outro”.¹⁹

Não há muita documentação a respeito da vida de Sahagún antes de chegar à Nova Espanha. Nasceu num pequeno vilarejo da atual província de León, mas deve ter sido de

1957 [Book 4 – *The Soothsayers* and Book 5 – *The omens*]; 1959 [Book 9 – *The Merchants*]; 1961 [Book 10 – *The People*]; 1963 [Book 11 – *Earthly Things*]; 1969 [Book 6 – *Rhetoric and Moral Philosophy*]. Para as próximas citações destas edições com a coluna em náhuatl e a tradução em inglês do Códice Florentino: *Florentine codex*, (número do volume em algarismo romano).

¹⁷ ILARREGUI, Gladys M. “*Preguntar y responder en Nueva España: el caso de Tlatelolco y Sahagún*”, 1996.

¹⁸ Ballesteros Gaibrois aponta ainda que o método de entrevista de Sahagún baseou-se em “minutas” de questionários baseados na tradição escolástica e metodologia de pesquisa do governo espanhol, como o procedimento utilizado nas “*relaciones geográficas*” de Felipe II (*Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, 1973, p. 101 e ss., citação p. 103).

¹⁹ QUIÑONES KEBER, “*Representing Aztec ritual in the work of Sahagún*”, 2002, p. 14.

família abastada, pois foi estudar em Salamanca. Ali ingressa no convento franciscano. Segundo Bustamante García, a formação de Sahagún combinaria duas tendências do *milieu* franciscano de Salamanca no início do século XVI. De um lado, percorre em suas veias a experiência de uma “*religiosidad observante*”, isto é, dentro da reforma da ordem franciscana pela conduta na “regra primitiva”, associada ao voto de pobreza e ao pietismo místico. Por outro lado, na tendência encabeçada pelo importante intelectual frei Ximénez de Cisneros, os estudantes de Salamanca obtinham conhecimento das tendências humanistas e punham em pé de igualdade o tomismo e o nominalismo em função de uma “*teología tolerante*”, mas sem que possamos passar a etiqueta de erasmista para o frade Sahagún. Enfim, as duas tendências da ordem mendicante marcariam a obra do franciscano.²⁰

Para a produção dos materiais, o objetivo mais explícito do frade foi de servir como instrumento para a doutrinação, e para alimento da cristandade dos nativos, mas dentro de um projeto mais subliminar da ordem franciscana, de tutela de uma civilização indígena de certa maneira à parte do governo e dos colonos espanhóis.

A *Historia* revelaria a “antiga religião” dos índios para prevenir o ressurgir da idolatria. Entretanto, essencialmente, teve o propósito de fazer o registro de um extenso vocabulário em *náhuatl*, que entre outras coisas, facilitaria no processo de evangelização. Além disso, a obra procura mostrar que os antigos costumes e realizações dos gentis eram dignos de nota, para subtrair a opinião corrente de que eram inferiores aos espanhóis. López-Austin lembra que o primeiro e terceiro aspectos (isto é, afora a atenção filológica exaustiva), são propósitos que se assemelham ao projeto do padre Acosta, quando este escreve, quase duas décadas depois, sua *Historia natural y moral de las Indias*. E se Acosta não apresenta a perspectiva de que o triunfo da Igreja no Novo Mundo devia ser o reino para Cristo sem a necessidade dos europeus, Sahagún foi mais rotundo na concepção de uma sociedade cristã indígena liberta da idolatria gentílica e da corrupção dos espanhóis.²¹

A *Historia general* de Sahagún alegoricamente traça um projeto de civilização. Isto é, os primeiros livros, dedicados a perscrutar as “coisas divinas ou idolátricas” e refutá-las, são seguidos por outros que mostram uma “filosofia moral” invejável em comparação ao regimento da “república” dos espanhóis – Sahagún também procura demonstrar realizações ímpares dos naturais, como a doura medicina “por experiência”. Portanto, embora expressando o interesse de compilar todos os detalhes das “cerimônias idolátricas” para maior eficácia da evangelização,

²⁰ BUSTAMANTE GARCÍA, *op. cit.*, 1990, p. 18 e ss. (cit. p. 18 e 24).

²¹ LÓPEZ-AUSTIN, “*The research method of Fray Bernardino de Sahagún: the questionnaires*”, 1974, p. 112-4.

observa-se, igualmente, o objetivo de recuperar dos índios tudo o que fosse memorável e proveitoso, particularmente no campo das moralidades, dos métodos de governo e sobre a arte da medicina. Passando por esse repertório, a leitura da *Historia general de las cosas de la Nueva España* pode revelar a existência de um inequívoco vetor de secularização da vida social indígena, ou melhor dizendo, uma tendência em abarcar as coisas “humanas” e do “mundo natural” nos seus aspectos racionais (e, assim, moralmente corretos), logo após o relato do universo visto como religioso, mas idolátrico (portanto errôneo).

A partir da intenção do frade em ver também o lado bom dos indígenas, nota-se, enfim, um verdadeiro expurgo das “coisas da idolatria”. Contudo, esta visão expressaria muito mais um desejo intelectual que uma possibilidade de fato. A crítica desta intenção de Sahagún, de certa maneira, estabelece o fio da narrativa que vem a seguir. Assim, numa discussão sobre as medicinas que inebriam, partimos de uma análise dos limites e possibilidades das representações sobre os diversos usos das substâncias dentro de um universo retido como idolátrico. Depois, reavaliamos o sentido de “bom governo” da embriaguez pelos antigos mexicanos, realçando sentidos de controle e norma que não prescindem da “idolatria”, tão combatida pelos missionários. Ainda, recuperamos as noções de idolatria da bebida e os jogos de significação da moderação e abuso embriagante, entre a expressão escolástica dos missionários e algumas interpretações de códigos indígenas. Por fim, estudamos alguns aspectos de configuração da legitimidade cristã dos usos das substâncias embriagantes pelos médicos indígenas “informantes” de Sahagún e outras produções de época, que compõem uma medicina expurgada da idolatria.

2.1. *Cerimônias da embriaguez*

2.1.1. Oferendas aos deuses

O primeiro sinal de destaque do edifício da idolatria é a oferenda ou sacrifício, como tivemos oportunidade de observar pelas obras de Las Casas e Acosta. O frade Sahagún, na mesma maneira de pensar a “falsa religião”, recolhe muitas histórias que demonstrariam a enorme dedicação da “nação mexicana” no serviço aos deuses.²² Desde pedras brilhantes aos tenros guisados e bolinhos de milho e amaranto, incensos, papéis, sangue e bebidas, muitas coisas teriam sido incansavelmente entregues às estátuas ou imagens, mas também, extrapolando o estrito senso de “culto aos ídolos”, diversas iguarias seriam fornecidas às montanhas, às

²² SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 34.

fundações dos edifícios, ao fogo, a terra, e até mesmo para os báculos dos destacados caminhantes mercadores astecas.

O frade franciscano não produziu, na coleção que fez dos pronunciamentos indígenas sobre a idolatria, uma classificação daquilo que era entregue aos deuses. Contudo, além do interesse genérico de querer saber sobre todas as oferendas que eram propiciadas, é possível que tenha proposto a pergunta específica de como eram, e em quais situações eram feitos os sacrifícios humanos.²³ Porém, há décadas da forte interdição e virtual desaparecimento dos assassinios rituais, para uma campanha de identificação das “sobrevivências idolátricas”, importância maior seria conhecer as oferendas menos espetaculares e identificar esse campo com alguma precisão.

Pelos dados de Sahagún, no culto atribuído aos pescadores e outros que obtinham sustento explorando os recursos lacustres no vale do México, algumas substâncias embriagantes, talvez aparentadas pelo pensar dos mexicanos,²⁴ surgem reunidas como oferenda: o “*vino de lo que ellos usaban, que se llama uctli* [pulque]” e os canudos de um fumo “*que llaman yietl* [tabaco]”, flores, o incenso branco “*que llaman copalli*”, uma erva odorífica “*que se llama yiauhitli*”, a qual plantavam diante da imagem do “deus”. Era para Opuchtli, um dos “*tlaloques*”, “*que quiere decir ‘habitadores del paraíso terrenal’*”. Adverte Sahagún que os índios “*sabían que era puro hombre*”.²⁵

Ainda outra substância (vegetal) seria oferecida para tais deuses. Segundo o dominicano Durán, no templo do tope de uma montanha estratégica (entre os domínios de mexicas e tlaxcaltecas), local dedicado a Tláloc e sua coorte de tlaloques, destacam-se as numerosas xícaras de cacau “*hecho a la manera que ellos lo beben*”, que ali deixavam os grandes senhores, como Motecuzoma de México e Nezahualpilli de Texcoco, ao lado do sacrifício de “*sangre inocente*” (de crianças).²⁶

Ao lado de sacrifícios considerados cruentos pelos cronistas, existem as flores. Entre as várias espécies entregues diante da imagem de Huitzilopuchtli nas cerimônias do primeiro

²³ LÓPEZ-AUSTIN, “*The research method of Fray Bernardino de Sahagún: the questionnaires*”, 1974, p. 125.

²⁴ Cf. LÓPEZ-AUSTIN, *Cuerpo humano e ideología*, 1996, para a tese de que os psicotrópicos estão dentro de uma classe de propriedade medicinal para o combate de enfermidades consideradas “frias”.

²⁵ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 54. Resta especular o quanto a origem humana do “ídolo” advém da crença indígena ou mais pela visão do frade, que reforça a perspectiva evementista, que faz a tese da origem humana dos deuses desde o culto de grandes personalidades e lideranças, endeusadas nas gerações que seguem.

²⁶ DURÁN, *Historia*, p. 83-5.

dia do signo calendário “*ce técpatl*”, estava a flor de “*ololiuhqui*”.²⁷ Também, a flor de “*cacahuaxúchitl*”, que não é do cacau, como teríamos numa tradução literal do termo. Trata-se de outra espécie. É a flor “*poyomaxóchitl*” ou “*poyomatli*”, outro nome para *cacauaxóchitl*. Como resgata La Garza, está entre as flores que embriagam, “*flores de placer*” quando “*se tiñe mi corazón*”, pelo que se extrai de um discurso atribuído ao “rei-poeta” texcocano, Nezahualcóyotl.²⁸ No arranjo do templo de Huitzilopuchtli, teríamos que “*de los olores y suavidades de flores estaba llena aquella iglesia*”. Aqui são cheiradas as flores, noutras ocasiões, seriam bebidas. Também havia queima de tubos com tabaco, “*en manojos de veinte en veinte*”. Nessa cerimônia, “*el humo que salía estaba como niebla*”, espalhando-se na igreja do “ídolo”.²⁹

Façamos a observação de que na pesquisa de Sahagún sobre a “idolatria”, amplos aspectos da cultura indígena das grandes aglomerações do vale do México são explorados. O franciscano conta com o discurso de homens duma cultura de elite. Porém, é pouco provável que tenham sido especialistas da “idolatria”, que fossem “sacerdotes” ou “sátrapas” qualquer dos “informantes indígenas” de Sahagún. A principal fonte deve ter sido o discurso de ricos mercadores ou de seus filhos, pelo que se presume da prolífica relação de cerimônias e costumes dessa espécie de guilda mercantil dos mexicas. Os caravaneiros indicam uma forma não ortodoxa de “culto de ídolos”. Sahagún destaca que “*tenían en mucha veneración al báculo con que caminaban*”, chamado “*útlatl*”. Diante de seus báculos, ofereciam comida, flores, e também “*acáyietl*”, que são os canudos aromáticos fornidos de tabaco e outras ervas.³⁰

Na busca pelas coisas que os índios dariam “veneração”, Sahagún deve ter-se impressionado também com a menção de um culto a imagens de montanhas chamadas “*tepictoton*” [pequeninas montanhas]. Sahagún reclama que o culto a essas figuras de montes com rosto humano, feitas de bolo comestível, “*más parece cosa de niños y sin seso que de*

²⁷ SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 258. *Ololiuhqui* é “‘El esférico’. Nombre de varias plantas, entre ellas las psicotrópicas. *Ipomea sidaefolia*, *Rivea corymbosa*, *Datura meteloides*. / Arreglo floral” (Glosario).

²⁸ LA GARZA, “*Uso ritual de plantas psicoactivas entre los nahuas y los mayas*”, 2001, p. 99.

²⁹ SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 258. Na versão nativa do chamado Códice Florentino, pode-se reter a vivacidade do discurso, e sugestiva carga simbólica da fumaça: “*It was as if the smoke arose, spread a cloud, extended, came to settle, and lay billowing* [formando vagalhões]” (*Florentine codex*, IV, p. 78). Sobre a dimensão simbólica da fumaça do tabaco em rituais relacionados a Huitzilopochtli/Tezcatlipoca, cf. OLIVIER, “*The hidden king and the broken flutes; mythical and royal dimensions of the feast of Tezcatlipoca in Toxcatl*”, 2002, p. 126.

³⁰ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 58.

hombres de razón”.³¹ Segundo López-Austin, o achado deve ter provocado uma reviravolta no molde do questionário produzido pelo frade na pesquisa com os anciãos nativos, porque demonstraria um culto que não se aproximava dos moldes das imagens veneradas pela tradição cristã.³² Para tais imitações de montes, também ofereciam pulque e sementes de cacau.³³

No “*libro de los ritos*” produzido por Durán, os sacerdotes mais dedicados a “penitências” e “abstinências”,³⁴ que nunca bebiam o “vinho” e ainda dilaceravam seus membros viris – segundo Durán, para evitar a tentação carnal –, era costume que pela noite fossem às colinas para “*ofrecer sacrificios*”.³⁵ Se não bebiam, davam de beber às montanhas, porque além de incenso, comida e látex, deixavam o pulque.

Temos, assim, um quadro de alguns sacrifícios de substâncias que embriagam, uma “veneração” para deuses como clássicas efígies ou como outras e diversas coisas. Mas de que maneira estes cronistas definem os oferecimentos? Como enquadram o “sacrifício”? Os relatos sobre o pulque devem mostrar a complexidade do problema.

Num relato de Sahagún, pode-se entrever a superposição de duas maneiras de interpretar o ato do sacrifício ou oferenda. “Velhos e velhas”, numa cerimônia ao ídolo Xiuhtecuhtli [senhor do fogo], antes de provar o pulque, derramam a bebida pelas quatro direções, “*y a esto decían que daban a gustar al fuego aquella bebida*”. Até aí, Sahagún procura traduzir as expressões do discurso nativo. E a informação pode proceder de uma crença indígena sobre o mecanismo de sustentar a entidade.³⁶ Porém, adiciona o frade para além da tradução: “*honrándole [a Xiuhtecuhtli] como a dios en esto, que era como sacrificio o ofrenda*”.³⁷ A sutil explicação perfaz um olhar cristão do ritual, a idéia de ato de devoção ao deus que é honrado com a bebida.

³¹ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 75.

³² LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1974a, p. 124.

³³ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 167-8.

³⁴ “*así los llamaban tlamaceuhque y mozauhque, que quiere decir ‘penitentes’ y ‘abstinentes’*” (DURÁN, *Historia*, I, p. 55).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Segundo Bernand & Gruzinski, “*ateniéndose a los textos de la época, el objetivo de los sacrificios mexicanos es menos el de evidenciar la superioridad del ‘dios’ que el de nutrirlo y en consecuencia mantenerlo vivo*” (*op. cit.*, 1992, p. 97). Sahagún, sucinto, traduz que o ato de oferenda de pulque chamado “*tlatoyahualiztli*”, é “*libacio*” ou “*gustamiento*” (SAHAGÚN, *Historia*, II, apêndice, p. 190). Independente desta possível semântica, a tradução mais literal do termo, por outro lado, seria simplesmente “*derramamiento de líquido*” (*Glosario*).

³⁷ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 48; e *Florentine codex*, I, p. 12.

A ênfase neste sentido de veneração inibe a abertura para a interpretação do costume. Vejamos. No signo calendário “*ce técpatl*”, os “*señores de los magueyes o taberneros*”, eles “*cortaban y agujeraban los magueyes*”, oferecendo o “*primero pulcre*”³⁸ diante da estátua de Huitzilopuchtli. O texto dos “informantes” indica a preocupação em fazer a oferenda ao ídolo para que rendesse a safra.³⁹ Esta visão pode conduzir a pensar que se trata de um rito propiciatório. Mas o franciscano afirma apenas que a oferenda se dava “*como por primicias*”, ou seja, os primeiros frutos são para os deuses, é o que basta na versão da narrativa de Sahagún.⁴⁰ O que acentua o sentido de sacrifício enquanto abnegação e submissão ao ídolo.

Durán, num dos momentos que disserta sobre o ritual de derramar pulque no chão, atenta para a idéia de devoção a uma entidade considerada ao mesmo tempo “ídolo” e enquanto um dos quatro elementos, a “terra” – o que, nesses termos, redundaria duplamente na “falsa adoração”. Assim, na festa de Toci, que seria “*la madre de los dioses y corazón de la tierra*”, “*solemnizaban a la tierra*”, deixando “*sus particulares ofrendas y sacrificios*”, e faziam “*derramamientos de vinos por el suelo*”.⁴¹ Agora, portanto, o pulque derramado no solo é oferenda a terra e sua forma ídolo.

Noutra cerimônia, sob o signo *itzcuintli*, data de “*próspera ventura*”, e também sob regência do “*dios del fuego*”, davam “*papel y copal*”, e comenta Sahagún: “*decían que con estas cosas daban de comer al fuego*”. Como vimos, é plausível que a idéia do fogo/senhor do fogo consumir iguarias e bebidas derive das mentes indígenas. Depois descabeçavam codornas, que “*revoleando cerca del hogar*” jorravam seu sangue. Também o pulque era derramado ao redor do fogo, “*y después a las cuatro esquinas*”.⁴²

Sahagún aponta que a libação de pulque é verdadeira obrigação, que “*nadie había de beber pulcre*” antes de derramar um pouco à beira da fogueira, “*a cuatro partes*”.⁴³ Mas o que eram as “quatro partes”? À luz de interpretações atuais, pode-se compreender a brevidade da visão desses cronistas sobre tal ritual. A concepção espacial do universo na cosmologia mesoamericana, ressalta Carrasco, pressupunha a existência de uma árvore gigante onde circulavam as entidades sobrenaturais e as energias entre os pisos celestes, da terra e

³⁸ O pulque é chamado de *huitztli* (*Glosario: “Espina / pulque nuevo”*).

³⁹ *Florentine codex*, IV, p. 78-9.

⁴⁰ SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 258.

⁴¹ DURÁN, *Historia*, I, p. 169.

⁴² SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 261.

⁴³ SAHAGÚN, *Historia*, II, “*apéndiz*”, p. 190.

inframundo, uma árvore que “*held up the sky at the four quarters of the world and stood at the center of the universe*”. Os quatro cantos seriam estruturados “*by four flowering trees, each with a supernatural bird on its crown*” – pelo exemplo do códice Féjervary-Mayer especialmente.⁴⁴ Este códice pré-hispânico, de tradição naua-mixteca, conhecido também como “*tonalámatl de los pochtecas*”, ou seja, livro da conta dos destinos dos mercadores pochteca, manifesta a “*integración del tiempo al espacio cósmico*”, pois os glifos do calendário de dozentos e sessenta dias “*aparecen orientados, en grupos, hacia los cuatro cuadrantes del universo*”, resume León-Portilla. Enfim, o ato ritual de libação às “quatro partes” informa outras perspectivas, mesmo que se reportem a entidades que denominamos como “deuses” – destaque-se que na imagem da primeira página do “*tonalámatl de los pochtecas*”, o “*deus do fogo*” esteja no centro do quadro, e diversas outras entidades nos quadrantes do mundo, em duplas, estão mirando as árvores com os pássaros nos topos delas.⁴⁵

Sahagún, na produção de sua grandiosa obra, esteve alheio às complexas concepções da estrutura do mundo como vista pelos indígenas. Como aponta Anderson, a tarefa de investigação da “religião” nativa por Sahagún negligencia os saberes cosmológicos: “*there is no true cosmic sense, no understanding of the general cosmic scene*”. De um lado, talvez pela inabilidade dos “informantes” indígenas, provavelmente comerciantes. Mas, de outro lado, a falta pode ser sinal de “*deliberate neglect of any ancient belief*” que poderia se contrapor à visão cosmológica cristã. A razão dos relatos é para promover a refutação do “culto aos ídolos”.⁴⁶ Aliás, o que Sahagún e Durán perseguem nesses relatos sobre a “falsa religião”, no fim das contas, são as sobrevivências idolátricas, o que importa é identificar um ato formal e a intenção de oferenda aos deuses – ou demônios, como costumam corrigir os religiosos.

Ilustrativo desta preocupação oferece a pena de Durán, que escreve sobre um costume local que lhe é contemporâneo. Assegura que antes de habitar uma casa, os índios conduzem um rito chamado “*calmamalihua*”, “*en la cual comen y beben y bailan y derraman por todos los rincones vino [pulque]*”. Logo em seguida, o dono do novo lar toma uma tocha recém-acesa passando o fogo “*a unas partes y a otras*”. Observe-se que não surge aqui o sentido de devoção ao fogo pela oferta da bebida, mas sim, certa concomitância de atos rituais, em que a bebida, e também o fogo, ambos devem ser, em algum sentido, comunicados às quatro

⁴⁴ CARRASCO, *Religions of Mesoamerica; cosmovision and ceremonial centers*, 1990, p. 52.

⁴⁵ LEÓN-PORTILLA, *Literaturas indígenas de México*, 1992, p. 127-8.

⁴⁶ ANDERSON, “*Sahagún in his times*”, 1974, p. 19-20.

direções.⁴⁷

O obcecado dominicano, em pretense diálogo com o leitor, pede que ele esteja comprometido na tarefa de encontrar nos rituais domésticos dos índios, a mais de cinquenta anos da Conquista, óbvios sinais da mais espetacular idolatria dos antigos mexicanos. Pois o escritor associa o costume – como observara no seu tempo – de inauguração de lares, à renovação da pirâmide que dedicavam ao “*ídolo Camaxtli*”, na “*fiesta de Quecholí*”, “*a manera de edificación de iglesia y consagración de templo*”. Durán obtém de traços ou aparências de um gesto ritual, um mesmo sentido de “*bendición*”.⁴⁸ É isto o que lhe vem à mente, a permanência de um ritual do passado como puro signo idólatrico.

A “bendição” não é bem vista pelo cronista, semelhança errônea da verdadeira cerimônia (católica). E apela para a consciência do predicador, seu pretense leitor, para não fazer vistas grossas àquela persistência. Mas não parece importar aos clérigos em geral a existência daquelas “superstições”, reclama Durán. Pode-se especular que muitos sacerdotes estivessem bem mais preocupados em ver similitudes e absorver a “bendição” do costume “pagão”, adaptá-lo como sagração cristã, ao menos enquanto aparência que pudesse ser transformada na essência do fenômeno. Durán, no entanto, desconfia da analogia, e avisa que o desleixo no rigor ao combate desse costume pode fazer com que apareçam coisas “*más pesadas y graves*”. Os índios permanecem idólatras depois de tanto tempo de doutrina católica, e teriam “*más supersticiones que en su ley*”.⁴⁹

2.1.2- Oferendas para as vítimas do sacrifício

Entre coisas mais graves – e que não iriam aparecer facilmente na superfície do escuro mar da idolatria – estão as práticas logo execradas e interditadas no início da invasão espanhola, como o “sacrifício” de seres humanos. Também para as vítimas de morte ritual havia oferenda de fumo e bebida. A fruição das substâncias estaciona no meio caminho entre “ídeos” e “devotos”, lidamos agora com a história do consumo pelas vítimas do “sacrifício”.

⁴⁷ DURÁN, *Historia*, I, p. 77-78.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁹ Vale citar o trecho da retórica de Durán no projeto de atenção com os vestígios de idolatria: “*Tengo por inconveniente el sufrirlo y disimularlo y así cumplo con dar el aviso. Remédíelo el que se sintiere con obligación y no encargue su conciencia, disimulando y consintiendo estas y otras supersticiones y teniéndolas por cosas mínimas y que no van ni vienen, y no riñéndolas y reprendiéndolas mostrando enojo y pesadumbre de ellas, vienen los indios a encaminarse y a cometer otras cosas más pesadas y graves, remaneciendo idólatras, después de muchos años de doctrina y más supersticiones que en su ley, por negligencia y descuido de los que los tienen a cargo*” (*Historia*, I, p. 78).

Realcemos que o olhar europeu sobre os sacrifícios humanos se assenta no código de “oferenda aos deuses”, e assim, estreita o campo de interpretação sobre fenômenos pouco relacionais, como a morte de escravos em cena, como “imagens” de deuses, e os assassinatos em massa, de fileiras de prisioneiros de guerra.⁵⁰

Para a festa de “*tóxcatl*”, um escravo de perfeita harmonia corporal era produzido a maneira do “jovem Tezcatlipoca”, versão da entidade das mais destacadas entre os deuses dos antigos mexicanos. Por todo ciclo de um ano solar, a personagem teria de se comportar como o deus, ou, ainda, como um “senhor” dos palácios. Entre outras coisas, deveria aprender a fumar, como era o costume entre os principais. Compõe-se aí um jogo de espelhos, onde a divindade manifesta os hábitos da elite, ou então, a elite se encontra pelos hábitos do deus.⁵¹

Fumo e flores não eram entregues somente às imagens de deuses que seriam imoladas, mas também, aos prisioneiros de guerra recepcionados na capital dos mexicanos, os quais seriam mortos em requintadas solenidades. O frade Durán narra, em diversas passagens de sua *Historia*, que os prisioneiros de guerra trazidos nas campanhas da “tríplice aliança”⁵² eram recebidos pelos sacerdotes e se lhes entregavam flores e fumo. Como foram entregues aos prisioneiros vindos da guerra em “Guaxaca” [Oaxaca] – a procissão de cativos, que vinha logo atrás dos “*senhores de la guerra*”, era recebida pelos “*sacerdotes (...) cantando cantares en alabanza de su dios*”, com seus incensários à mão, fumeando os prisioneiros, “*haciéndoles una plática y dándoles rosas a todos y humazos, a su usanza*”.⁵³

De batalhas contra os “mixtecas”, cerca de mil teriam sido capturados para o sacrifício na festa que “*llamaban del Desollamiento*”. Na recepção aos presos, “*les fueron*

⁵⁰ Para uma síntese sobre as interpretações contemporâneas dos diversos modos de ocisão ritual entre os antigos mexicanos (e Mesoamérica em geral), cf. GONZÁLEZ TORRES, *El sacrificio humano entre los mexicas*, 1994. Destaque-se: se a palavra sacrificio vem da composição dos termos em latim *sacer*, “sagrado”, e *facere*, “fazer”, ou seja, “tornar algo sagrado”, já no comum das linguagens romances, como no espanhol e no francês, o sentido é de “oferenda”. Aliás, no alemão há identificação plena de sacrificio como oferenda, pela palavra “*opfer*” (p. 25). Sobre os limites da interpretação unívoca de “oferenda aos deuses” nesses rituais, observa González Torres: “*el sacrificio no es una ofrenda cuando su fin es la repetición de un acontecimiento mítico ni cuando se destina a la cimentación o a la construcción de edificios, ni en el caso de cierto tipo de sacrificios de expiación*” (p. 27).

⁵¹ “*Al mancebo que se criaba para matarle en esta fiesta enseñábanle con gran diligencia que supiese bien tañer una flauta, y para que supiese tomar y traer las cañas de humo y las flores, según que se acostumbra entre los señores y palancianos. Y enseñábanle a ir chupando el humo y oliendo las flores, yendo andando, como se acostumbra entre los señores y en palacio*” (SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 116).

⁵² Convencionou-se chamar de “tríplice aliança” o acordo político entre México-Tenochtitlan (capital dos mexicanos ou tenochcas), Texcoco e Tlacopan (ou Tacuba), três “cidades-estado” que dominavam o planalto central e outras regiões mesoamericanas principalmente através do recolhimento de tributo em gêneros, e durante um século antes da invasão espanhola.

⁵³ DURÁN, *Historia*, II, p. 231-2.

dadas sus rosas y sus cañas de olor encendidas, con lo cual iban chupando aquel humo y bailando y cantando, mostrando mucho contento".⁵⁴ Fumo para contento dos prisioneiros. No relato de Durán no contexto de uma guerra contra os tepeacas orquestrada pelo mexica Tlacaelel, comenta-se que pelo fumo "*de olores*" os prisioneiros "*se confortan mucho*".

Fumo para contento e conforto das vítimas do sacrifício. Também bebidas embriagantes eram entregues aos prisioneiros de guerra. Na cerimônia citada anteriormente, de recepção dos cativos tepeacas que recebiam suas canas de fumar, havia um momento em que os "*tecuacualtin*"⁵⁵ introduzem o discurso que anuncia a matança dos cativos, e para estes, se lhes entregavam "*un vino bendito*". Um trago antes da morte.

Durán qualifica a bebida de "bendita". Procura fazer relação com a água consagrada nos rituais cristãos? Usada para batismos, líquido carregado de poder divino para muitos católicos, servindo, inclusive, para curas milagrosas.⁵⁶ Por fim, Durán procura ser fiel a mais comum tradução para a bebida: "*teooctli*", que "*quiere decir 'vino divino'*".⁵⁷

Daquela cerimônia do "*desollamiento de hombres*" citada acima, a *Historia* de Durán conta outra história do fumar, e do uso do "bendito" pulque por prisioneiros.⁵⁸ Os senhores assistiam, em "*miradores*", ao ritual de combate que ocorria em torno a uma pedra redonda.⁵⁹ O pulque divino era servido aos cativos antes de lutar contra inexorável derrota mortal num enredo gladiatório.⁶⁰ No relato de Sahagún, o prisioneiro alça o copo de pulque "*contra el*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 482.

⁵⁵ Durán explica que os "*tecuacualtin, que propiamente quiere decir este vocablo 'dioses' o 'su semejanza', porque tecuacuilli quiere decir 'ídolo o figura de él'*" (*Historia*, II, p. 160). Era nome tanto para o "ídolo" como para o "sacerdote".

⁵⁶ Cf. THOMAS, *Religião e o declínio da magia*, 1991, p. 35 e ss.

⁵⁷ DURÁN, *Historia*, II, p. 160. Depois de beber tal líquido, os prisioneiros eram encaminhados diante do templo de Huitzilopochtli, segundo o cronista, em reverência à estátua, e depois, em reverência a Motecuzoma, "*porque a los señores teníanlos como a dioses, y así, los temían, acataban y reverenciaban como a tales*" (II, p. 160, tb. p. 188). A idolatria informa, para Durán, uma cega submissão aos líderes, os quais se tornariam, eles próprios, novos "ídolos" depois de mortos, confirmando a teoria evementista.

⁵⁸ Os mexicanos convidavam senhores dos povos da redondeza, bem como a gente mais próxima, para o evento que a crônica insinua como espetáculo para aterrorizar, impressionar os convivas – que tenham em conta o poder, pompa e ousadia dos mexicanos. O relato trata da matança de inimigos huastecas que haviam sido aprisionados numa guerra para prover de tributos os mexicanos. Nessa oportunidade, um banquete foi oferecido com "*muchas diferencias de pan, de bebidas de cacao y vino a su usanza*" (*Ibid.*, p. 172-4).

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Os cativos lutariam com uma espada de pau repleta de penas, ao invés de lâminas pedernais – estas, por sua vez, seriam usadas nas espadas de quatro guerreiros que digladiavam com um dos cativos por vez. O prisioneiro ficava preso a uma corda tendida desde uma grande pedra redonda "*que tenía de ancho braza y media*", inaugurada nos tempos do governo de bastidores de Tlacaelel, pelo que relata a *Historia* de Durán (II, p. 173). No tratado de Sahagún também há informe sobre este modo de matar cativos de guerra (SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 109).

oriente y contra el septentrión, y contra el occidente, y contra mediodía (...) como ofreciéndola hacia las cuatro partes del mundo". O detalhe confirma – o que Sahagún comentara noutra passagem de seu trabalho – que todos sem exceção devem oferecer a poção às quatro partes do mundo antes de beber. Neste caso, de um canudo o cativo sorvia a bebida. Depois, uma codorna era degolada para que a luta pudesse começar – e acabar na morte do cativo, que seria também banqueteadado.⁶¹

Qual o propósito do derradeiro drinque? Em banquete de mercadores – “*más costoso*” que outros, pois “*mataban esclavos*” – o *octli* ou pulque divino é usado num evento com banho ritual desses indivíduos.⁶² Durante os passos de um longo banquete, precisamente, na quarta vez que o anfitrião reunia os convidados, “*era cuando habían de matar a los esclavos*”. Levavam-nos diante do templo de Huitzilopochtli antes do pôr do sol, onde davam o pulque divino. Ficavam bem embriagados, ainda que nem houvessem bebido tanto assim, como enfatiza a narrativa. Durante a noite inteira bailavam sob grande efeito de uma pequena quantidade do líquido “divino”.⁶³ Clendinnen assevera que o “pulque divino”, pelo menos no caso do sacrifício gladiatório, teria muito mais efeito psicológico que fisiológico, para aplacar a aflição do momento.⁶⁴

Outra bebida era chamada “*itzpactli*” (*obsidian medicine*),⁶⁵ pois seria feita de lavados de punhais usados em sacrifícios. Esta bebida fazia “*quitar el miedo a los que habían de morir*”, pois o “*brebaje desatinaba o emborrachaba, para que cuando les cortasen los pechos estuviesen sin sentido*”. O efeito seria tão estupendo, que podia inclusive fazer com que já “*alocados*”, os cativos “*ellos mismos, corriendo, se subían a lo alto del cu* [alto da pirâmide], *deseando que los matasen de presto*”.⁶⁶

No relato de Durán, esta bebida – cuja função é de fazer a pessoa, antes de morta, ficar alegre e esquecida – seria denominada como “*hechicería y superstición de mucho asco*”. Um dos relatos de Durán é utilizado por Acosta, como vimos no capítulo anterior, sobre uma confecção de bebida de cacau com água do sangue coagulado de facas usadas em sacrifícios humanos.⁶⁷ Clendinnen considera a fórmula da beberagem, descrita por Durán, um relato

⁶¹ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 109.

⁶² *Florentine codex*, IX, p. 45.

⁶³ SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 572; e *Florentine codex*, IX, p. 63.

⁶⁴ CLENDINNEN, *Aztecs; an interpretation*, 1991, p. 97.

⁶⁵ *Florentine codex*, IX, p. 63.

⁶⁶ SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 581; e *Florentine codex*, IX, p. 87-88.

⁶⁷ DURÁN, *Historia*, I, p. 63-4.

fantasioso. Se a bebida de sangue com cacau não pode ter efeito “natural”, o “pulque divino”, se nos fiamos no relato de Sahagún descrito acima, era oferecido em pouca quantidade para toda uma noite de embriaguez no baile. O que também transporta o efeito, de “natural”, para o lado da “superstição”. Como apontado, Clendinnen considera que o pulque teria efeito de sugestão. Por outro lado, esta autora levanta a hipótese de que essas poções teriam na receita o aditivo de alucinógeno extremamente tóxico, a datura chamada “*tlapatl*”, que provoca forte delírio, e poderia ser usada inclusive para evitar que a vítima não defecasse na iminência da morte.⁶⁸ Independente da natureza da bebida, e da verossimilhança das histórias de Sahagún e Durán, há como acomodar a dubiedade das razões dos efeitos dessas poções. Como aponta Dagognet a partir de mostragens sobre o efeito efetivo e o efeito placebo das substâncias, “*des remèdes actifs peuvent agir faiblement, dans certaines situations et pour certains sujets, et, à l'inverse, des médicaments-fantômes donnent des résultats appréciables*”.⁶⁹

2.1.3- Substâncias das visões

Se não há menção clara de que essas bebidas do sacrifício humano se componham de alucinógenos, nos textos de Durán e Sahagún há relatos do consumo de cogumelos dessa natureza, em conta de cerimônias netamente “idolátricas” dos antigos mexicanos. O dominicano acentua um sentido “supersticioso” no consumo dos fungos, explora a idéia de um efeito diabólico das “visões”, enquanto que Sahagún se esmera por percorrer alguns efeitos que ele considera “naturais”. Mas examinemos também, nessa discussão sobre os efeitos, os contextos da fruição dos cogumelos, pelo que informam os relatos dos frades.

Durán propôs a distinção entre duas formas dos mexicanos “principais” por buscar a “embriaguez”, numa digressão a partir do manuscrito que teria em mãos como “história” dos índios. As formas de chegar à embriaguez estarão relacionadas a dois espaços bem distintos. O “vinho” (i.e., o pulque) “*es para los sacrificios o mortuorios*”, mas para as grandes solenidades, particularmente nos eventos que Durán considera de “coroação” dos senhores, faz-se memória do uso de “*hongos monteses*” e da bebida de cacau.⁷⁰

⁶⁸ CLENDINNEN, *op. cit.*, 1991, p. 92.

⁶⁹ DAGOGNET, *La raison et les remèdes*, 1964, p. 34.

⁷⁰ “*He notado una cosa en toda esta historia: que jamás hace memoria de que bebiesen vino de ningún género para embriagarse, sino sólo los hongos monteses, que los comían crudos, con los cuales, dice la historia, que se alegraban y regocijaban y salían algo de su sentido, y del vino nunca hace memoria, sino es para los sacrificios o mortuorios; sólo hace memoria de la abundancia de cacao que se bebía en estas solemnidades*” (DURÁN, *Historia*, II, p. 326).

O relato dos “mortuórios” dos grandes senhores mexicanos contempla o enquadramento como ritual de sacrifício e culto dos mortos, em franco signo de idolatria, onde também há oferendas de cacau e “*humazos*” às estátuas, assim como a bebedeira. Na *Historia*, após o relato das cerimônias fúnebres de Axayácatl, passa-se às solenidades de confirmação do que viria a ser o novo “rei” dos mexicanos, de nome Tizoc. Nas longas jornadas de ritos da corte, de consagração deste novo líder, em cerimônias regadas de banquetes e ocupadas com bailes, é que aparece pela primeira vez o relato sobre os cogumelos que embriagam.⁷¹ Só seriam comidos em “solenidades” e não em “sacrifícios”, pelo que arrazoa o cronista. Mas as duas situações se confundem no relato do uso de cogumelos após um “sacrifício”, uma cerimônia de imolação de cerca de cinco mil prisioneiros de guerra com consumação de sua carne, nas festas de entronização de Motecuzoma Xocóyotl.⁷²

Acabado el sacrificio y quedando las gradas del templo y patio bañadas de sangre humana, de allí iban todos a comer hongos crudos; con la cual comida salían todos de juicio y quedaban peores que si hubieran bebido mucho vino; tan embriagados y fuera de sentido, que muchos de ellos se mataban con su propia mano, y, con la fuerza de aquellos hongos, veían visiones y tenían revelaciones de lo porvenir, hablándoles el demonio en aquella embriaguez.

Como “*cuenta la historia*” – afirma o cronista Durán, que se vê quase copista de um manuscrito indígena –, foi Motecuzoma II quem começou a convidar três vezes ao ano os “*reyes y señores enemigos*” para grandes festins. A um desses encontros “*llamaban la fiesta de las revelaciones*”. É quando comiam os cogumelos.⁷³

Nos relatos, Durán intervém claramente pelo discurso que associa a embriaguez proporcionada pelos cogumelos àquilo que é extraordinário, as revelações – e este fora do comum é interpretado como comércio demoníaco. Se a “força” dos cogumelos deixaria os

⁷¹ “Y todos los señores y grandes de las provincias se levantaron y, para más solemnizar la fiesta, comieron todos de unos hongos monteses, que dicen que hacen perder el sentido, y así salieron todos muy aderezados al baile” (*Ibid.*, p. 310).

⁷² Conhecido como Motecuzoma II, foi quem recebeu Cortés em Tenochtitlan, capital dos astecas, durante a Conquista do México.

⁷³ *Ibid.*, p. 416. De um uso divinatório dos cogumelos por grandes senhores e sacerdotes, Durán trabalha outra descrição: o rei aliado de Motecuzoma, Nezahualpilli, da cidade de Texcoco, prognosticava que poucas vezes iriam alcançar a vitória contra os inimigos, e assim, o rei de México “*siempre estaba sobresaltado*”, instituindo, antes das guerras, grandes oráculos, orações aos deuses, entrega de oferendas, além de sacrifícios de sangue dos sacerdotes e de si mesmo. “*Después (...) hacía comer a los viejos y sacerdotes antiguos, hongos verdes y otros brebajes supersticiosos, que les hacía beber, para que supiesen en aquellas embriagueces que aquellas comidas y brebajes les causaban, de tener victoria o no*”. E se acaso os prognósticos eram nefastos ou hesitantes, “*este tirano y airado rey*” mandava matar tais adivinhos (p. 484).

convivas “*embriagados y fuera de sentido*”, quando “*salían todos de juicio*”, acentua que o conhecimento do futuro pressupõe a comunicação com o demônio, este, “*hablándoles*” naquela embriaguez.

Mas antes da intervenção maligna, a “perda do juízo”, em outros termos, a desordem mental, situação semelhante ao que muitos cronistas pensam a respeito da embriaguez pelos vinhos: gera terríveis conseqüências, as pessoas estariam sempre sujeitas a se matar uns aos outros, é o que acentua Durán. Entretanto, não há um uso ritual dos cogumelos por esses líderes? A noção de “cerimônia” não implica a idéia de controle ou maestria? De um lado, as “cerimônias” da “idolatria” representam o signo das orgias e outros desregramentos, até mesmo dos assassinatos, na visão genérica dessas histórias clericais sobre as substâncias da idolatria. Contudo, é plausível que os índios entendiam, desde os tempos pré-hispânicos, que “*la consommation pouvait échapper au contrôle de la communauté et ces sociétés savaient et devaient distinguer entre la vision, la ‘revelación’ et l’ivresse désordonnée que recherchait l’individu*”.⁷⁴ Pode-se vislumbrar que Durán toma a possível situação de descontrole devido às convulsões da colonização e transporta este sentido na descrição de um meio cerimonial da elite asteca nos tempos anteriores à Conquista. Talvez esteja se espelhando num uso “selvagem” dos cogumelos, um uso desordenado, imprudente ou liberado, avesso às restrições e demais saberes que são trabalhados nos rituais, como destaca Gruzinski.⁷⁵

Enfim, anunciados por Durán estarão importantes eventos de “senhores” na governança, mas, ainda, usos de “sacerdotes”, profetas a serviço desses senhores, todos para o mesmo objetivo de obter prognósticos importantes. O frade Sahagún, por sua vez, irá recuperar uma história bem diferente, contada provavelmente por mercadores da antiga Tlatelolco, que a historiografia costuma identificar como irmã menor, e rival histórica, da grande Tenochtitlan, ambas concentrando o poder mexicano. Numa festa patrocinada por velhos comerciantes, alguns guerreiros eram convidados para juntar-se num banquete de cogumelos – assim como para usufruir fumo e bebida de cacau, os embriagantes comumente servidos nos eventos comensais da elite mexicana.

Sahagún oferece-nos um evento mais cotidiano do uso de cogumelos pela elite mexica, se comparado à magnitude das solenidades em que “senhores” e “sacerdotes”, em conferência sobre os rumos da guerra, comem as iguarias alucinógenas – tal como aparece na crônica de Durán. O relato de Sahagún se encontra no nono livro de sua *Historia general*,

⁷⁴ SALLMANN, *Visions indiennes, visions baroques*, 1992, p. 50.

⁷⁵ GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 218.

livro que é dedicado, boa parte, à venturosa e abastada vida dos comerciantes caravaneiros. O evento está na relação de banquetes que corresponderiam ao significado do “*potlatch*”, quando o esbanjamento das riquezas e a generosidade constituem importantes elementos para a confirmação de status e poder nas relações sociais.⁷⁶

Antes de comer os cogumelos, compõe-se o ritual encabeçado por “sátrapas”. Não fica óbvio, entretanto, que estes destacados especialistas da “idolatria” dos mexicanos tenham participado do banquete de cogumelos. Recorde-se que Durán imputa a “sacerdotes” o uso de cogumelos para a adivinhação, mas os “sátrapas” de Sahagún apenas aparecem como personagens que conduzem gestos rituais – a “cerimônia” para o uso dos cogumelos por homens de guerra e comércio, dentro de um contexto em que não aparece a figura estereotipada do adivinho, e muito menos na conversa com algum “ídolo”. Clendinnen propõe que o papel dos “*so-called priests*” é “*shamanistic*”, “*their likely role*” consistiria em “*guiding the individual through ecstatic experience*”.⁷⁷

No relato da festa, se não surge o personagem do oráculo, vem a atenção ao “sacrifício” para os ídolos, além de outros detalhes rituais, o que precederia o banquete e festa de consumo dos cogumelos.⁷⁸ Sahagún comenta que os “*hunquillos negros* [os

⁷⁶ No “*Capítulo VII, del modo que tenían los mercaderes en hacer banquetes*”, entre os quais está o relato do banquete de cogumelos, Sahagún anuncia que “*cuando alguno de los mercaderes y tratantes tenía ya caudal y presumía de ser rico, hacía una fiesta o banquete a todos los mercaderes principales y señores, porque tenía por cosa de menos valer murirse sin hacer algún espléndido gasto para dar lustre a su persona y gracias a los dioses que se lo habían dado, y contento a sus parientes y amigos, en especial a los principales que regían a todos los mercaderes*” (SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 558-9). Sobre o “*potlatch*” na sociedade asteca, cf. CLENDINNEN, *op. cit.*, 1991, p. 61-2.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁸ Em típico evento “idolátrico”, ofereciam flores a Huitzilopochtli em seu “*oratorio*” e em “*capillas*” de outros ídolos. Após depositarem as flores nos altares desses templos, também as colocavam no pequeno altar do oratório da casa de quem promovia a festa. Ali, havia um tambor e um “*teponaztli*” [instrumento melódico de percussão], quando depositavam duas “*cañas de perfumes*” ardendo. Já havia anoitecido quando o “sátrapa” descabeça uma codorna após incensar o ambiente com copal. Havia um “agouro” nisso: a codorna sem cabeça, em espasmos, dependendo da direção em que se debatia, dava sorte ou azar no destino da vida daquele para quem se dedicava o ato ritual. Se ia rumo norte, era prognóstico de doença ou morte, e nas demais direções, de boa fortuna. O incensário era dirigido aos quatro cantos, esfumaçando o ambiente quatro vezes em cada direção. Depois vinha o “*areito*” dos senhores e guerreiros, enquanto os mercadores que ofereciam a festa ficavam sentados por assistir ao bailado. Tudo indica que os cogumelos, comidos crus e com mel, tenham sido servidos antes dessa dança. Durante o resto da noite, quando se revivia o baile para alguns, era servido cacau, porém, nada mais parece ter sido presenteado para se comer ou beber. “*La primera cosa que se comía en el convite eran unos hunquillos negros que ellos llaman nanácatl (...) Esto comían ante de amanecer. Y también bebían cacao ante de amanecer. Aquellos hunquillos comían con miel*” (SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 560-1). Sahagún parece interpretar equivocadamente que os cogumelos fossem servidos antes do amanhecer, pois na versão em náhuatl o que se sugere é que tenham sido servidos depois de escurecer o dia. “*At the very first, mushrooms had been served. They ate them at the time when, they said, the shell trumpets were blown. They ate no more food; they only drank chocolate during the night. And they ate the mushrooms with honey*” (*Florentine codex*, IX, p. 38-39). A narrativa indígena indica que à meia-noite há um novo momento da festa, com o serviço de chocolate e mais bailado (p. 39-40).

cogumelos] *que ellos llaman nanácatl; emborrachan y hacen ver visiones, y aun provocan a luxuria*". Toda esta explicação é fruto de uma digressão do cronista sem qualquer correspondência com o texto indígena, que apenas relata o fato dos cogumelos serem servidos e comidos antes do baile. Sahagún propõe quais efeitos "naturais" são gerados pelo consumo do cogumelo: "embriagam" e "fazem ver visões", e ainda, com o detalhe de que conduzem à "luxúria". Já analisamos algo dos dois primeiros aspectos, desde Durán, mas não sobre a luxúria, que também é outro comum emblema na interpretação dos rituais indígenas com substâncias embriagantes.

Por um efeito determinado – mas que é gerado apenas na versão do texto em espanhol do frade – "*se comenzaban a escalentar*" com os cogumelos. Isto, por si só, pode representar um enquadramento moral. É a confirmação de que uma medicina "quente" forçaria a compleição sanguínea no corpo humano, e este estado reporta ao aflorar da sensualidade. Mas na narrativa do Códice Florentino, nada confere quanto à situação de tal desenfreio das paixões. Quiçá um indício: os índios "*comenzaban a bailar*". Entretanto, completa Sahagún: "*y algunos cantaban, y algunos lloraban, porque ya estaban borrachos con los hunquillos. Y algunos no querían cantar, sino sentábanse en sus aposentos*".⁷⁹ Se a "luxúria" parece estar fora desse contexto específico de uso de cogumelos alucinógenos, noutra passagem da obra de Sahagún, o fungo indica ter sido substância para a devassidão, quando a narrativa indígena, conduzida para apresentar um quadro de "vícios e virtudes", proclama que o consumo seria corrente pelo "*mozo desbaratado*".⁸⁰

Mas quanto a este banquete de cogumelos o "ver visões"⁸¹ faz a alma do relato. O quê os textos descrevem a respeito desse evento, que fenomenologicamente, antes de visionário, é sinestésico?⁸² Referem-se a situações dramáticas, momentos trágicos ou ideais de vida e morte dos guerreiros e caravaneiros. "*Vían en visión*" um mundo de riquezas, na proeza de

⁷⁹ SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 560-1.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 599. A relação dos cogumelos com a "luxúria", e também, o fato de Sahagún qualificar com a palavra "*malo*" aos cogumelos alucinógenos, tais assuntos serão situados oportunamente neste capítulo, quando são identificados os "vícios" dos índios em torno da ingestão de poções embriagantes.

⁸¹ A construção "*commottilia*" é usada pra expressar o "ver em visões" da tradução de Sahagún: "*ITTLIA: ittilia>ittilih. *~ v. bitrans. Tēlla-, voir qqch. pour qqn. R. Andrews Introd 445. quittilia in cāmpa huel yaz toyāōuh, il voit d'où peut venir l'ennemi – he discovers the places where the enemy will approach. Sah 10,24. ca aoc tle ipan quitlattia in ipalnemōhuani, Celui par qui nous vivons ne l'estime plus. Sah 4,24. *~ v. bitrans. motla-, 1. ~ avoir la vision de quelque chose. in acah commottilia ye miquiz, l'un a la vision de sa mort – one saw in vision that already he would die. Sous l'effet de champignons hallucinogènes. Sah 9,39. Ce verbe se trouve répété pour toute une série de visions. Et le passage se conclut par: quimolhuiah in tlein ocommottilihueh, ils se disent mutuellement l'hallucination qu'ils ont eu. Sah 9,39*" (WIMMER, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, 2006).

⁸² Cf. GRINSPOON & BAKALAR, *Psychedelic Drugs Reconsidered*, 1997, p. 89 e ss.

capturar inimigos na guerra. Mas também, uma vida toada na tranqüilidade da paz. Ainda, os índios se miravam cometendo adultérios e furtos, e por isso, nas visões, eram punidos com cruéis penas capitais, ou se deparavam com a morte por afogamento, na queda de alturas, abocanhados por feras.⁸³ Este relato confirmaria que “*las drogas hacían oficio de disparadores bioquímicos que inducían estados pasajeros cuyo contenido, lejos de ser arbitrario, correspondía a las imágenes, a las sensaciones que la tradición asociaba a este tipo de intoxicación*”, espécie de ensinamento, aponta Gruzinski, “*según esquemas culturales (...) de la idolatría*”.⁸⁴ Ou seja, se a visão trata, por exemplo, da morte por afogamento, pode-se associar o evento ao poder punitivo do “deus” Tlaloc em promover esta espécie de fatalidade.

A descrição sobre boas e más visões põe em cheque as opiniões correntes dos evangelizadores sobre os efeitos de uso dos alucinógenos. O mais antigo franciscano Toribio de Benavente, Motolinia, iria trazer a leitura da “visão” trazida pelos cogumelos como algo essencialmente terrível e desajuizante.⁸⁵ Embora prevaleçam as “visões” que chamaríamos de negativas no relato proporcionado por Sahagún, há também as positivas, basicamente na proporção de duas negativas para uma positiva. Esta atenção com proporções serve para mostrar que deva existir a variedade, as visões não poderiam ser, para os índios, sensações ou efeitos mentais apenas enquanto pesadelos. Lembremos que o doutor Cárdenas havia também pronunciado o estereótipo de visões exclusivamente terríveis.⁸⁶ Digamos, ao menos, que as

⁸³ SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 562.

⁸⁴ GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 216. Com relação ao assunto da interpretação dos sonhos ou visões, para além da “*over-staffed Freudian dream-bureaucracy*”, destaca Clendinnen, aparece como alternativa a teoria de Allan Hobson, que “*takes the meaning of dreams as residing in their manifest content, characterized as the attempt of the dreamer to draw out of daily preoccupations the strategies to make sense out of random incoming stimuli*”. Esta forma de interpretação, embora não contemple a perspectiva quicá mais densa da análise de Freud, tem a vantagem de abrir um caminho para entender melhor a instrumentalidade das visões em várias culturas indígenas, como foi exemplarmente conduzido por Reichel-Dolmatoff no “*El chamán y el jaguar*” de 1978 (CLENDINNEN, *op. cit.*, 1991, p. 338, nota 41).

⁸⁵ “*comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí a poco rato veían mil visiones, en especial culebras, y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían lleno de gusanos que los comían vivos, y así medio rabiando se salían fuera de casa, deseando que alguno los matase; y con esta bestial embriaguez y trabajo que sentían, acontecía alguna vez ahorcarse, y también eran contra los otros, más crueles*” (MOTOLINIA, *Memoriales*, 1971, p. 32).

⁸⁶ Cf. primeiro capítulo da dissertação. Como apontam Grinspoon & Bakalar (*op. cit.*, 1997), as experiências com alucinógenos, mesmo em ocasiões onde prevalecem os cuidados dos participantes com “*set and setting*”, podem expressar “*a descent into madness and torment and even a seeming death agony before attaining joyous unity and rebirth*” (p. 272); além disso, destacam que “*the contrast between idiosyncratic and culturally stereotyped visions is questionable: the psychedelic experiences described in accounts of American Indian life are often just as private and idiosyncratic as those that occur in contemporary industrial society*” (p. 55).

falas dos índios se permitem algo equilibradas no Códice Florentino, e mesmo no texto em espanhol de Sahagún. No relato dos “informantes”, segundo Gruzinski, pode-se notar que:

tous les délires provoqués par la drogue n'étaient pas la source de visions épouvantables (temamauhti en nahuatl) comme le prétendent généralement les missionnaires révoltés par ce type d'expérience: les informateurs indigènes du franciscain Bernardino de Sahagún précisent que les champignons et le peyotl provoquaient aussi des états d'hilarité (teuetzquiti).⁸⁷

De um lado, portanto, é possível entrever que os códigos das “visões” consistam em saberes para os índios.⁸⁸ Uma das formas de lidar com o imprevisível ou inexorável, de conhecer ou remexer o tempo e o além, seriam instâncias aproximadas pela indução de “sonhos” na embriaguez, mas também por outras técnicas e sinais, na leitura de “livros dos sonhos” e dos “augúrios”.⁸⁹

Na “cerimônia” descrita por Sahagún, após os momentos mais fortes da embriaguez com cogumelos, os convivas teriam inclusive a ocasião de conversar sobre as experiências do momento. Os homens do banquete não falavam apenas sobre quem estava presente, reviravam histórias que tinham ocorrido ou iam acontecer com pessoas que não estavam ingerindo os cogumelos e nem por perto deviam estar:

Desque había pasado la borrachera de los hunquillos, hablaban los unos con los otros cerca de las visiones que habían visto. Y también estos que se emborrachaban vían en visión lo que había de acontecer a los que no comían los hunquillos, y decíanselo, y aun vían los maleficios en que andaban otros.⁹⁰

A prática “divinatória” relacionada ao consumo de ervas e poções que fazem “ver

⁸⁷ SALLMANN (dir.), *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, 1992, p. 49, no capítulo produzido por Gruzinski com colaboração de demais autores.

⁸⁸ *Ibid.* Em torno das experiências visionárias dos antigos mexicanos, acentua-se: “c'est tout à la fois une source d'information et un moyen d'interprétation de l'information dans la mesure où elle fournit non seulement des données, des images mais aussi des clés et des grilles de lecture” (p. 43). Ainda, “en principe les Indiens semblent avoir recherché un savoir davantage qu'une décharge émotive ou qu'un plaisir et ce trait demeura l'une des caractéristiques de la consommation des hallucinogènes sous la domination espagnole, quel que fût le milieu ethnique concerné” (p. 49).

⁸⁹ Pouco é resgatado pelos cronistas quanto aos “livros dos sonhos”, que aliás nunca teriam sido documentados e preservados, entre os poucos exemplares de grafias mesoamericanas que sobreviveram, como a classe do *tonalamatl* [livro dos signos dos dias]. Motolinia comenta que “*otras muchas ceremonias supersticiosas guardaban e agüeros, en especial de los sueños, de los cuales tenían libro y lo que significaban, esto por figuras*” (*Memoriales*, 1971, p. 153).

⁹⁰ SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 562. O padrão das visões a respeito dos outros é o mesmo em relação às visões sobre si próprios. Quanto ao uso do termo “malefício”, Sahagún resume do texto indígena as visões sobre pessoas que estavam andando por aí fazendo maldades como roubo e adultério (*Florentine codex*, IX, p. 39).

visões”, ela seria interpretada pelos cronistas como visões obtidas pela influência do demônio, e até mais, como fruto de um pacto com a força maligna. Destarte, se o saber podia ser enganador, também podia ser verdadeiro, numa ambigüidade mal resolvida e muitas vezes sustentada por teólogos e cronistas nas suas especulações sobre o papel do demônio na natureza. Mas a exposição de Sahagún desse rico relato não seria objeto de comentários que enquadrassem o costume como “cerimônia diabólica”. Digamos que esta ausência possa ter-se dado pela natureza lacônica da interpretação conduzida pelo franciscano, em conceituações que vez ou outra afloram diante da serenidade de uma tradução seca, ainda que já limitante, pelo simples fato de ser a tradução do discurso em naua.⁹¹ Enfim, além de não associar o consumo dos cogumelos com a presença do demônio, Sahagún omite qualquer forma de instituição divinatória por essa embriaguez que faz “ver visões”. Nunca identificaria claramente o uso dessa medicina como recurso da adivinhação indígena – o relato dos cogumelos está inserido num capítulo sobre banquetes de abastados comerciantes. Por outro lado, noutra parte da mesma enciclopédia de costumes, os cogumelos seriam tratados como opções para os “malefícios” de “feiticeiros” e consumidos por gente “viciosa”, dentro do livro que procura descrever as ocupações e profissões dos índios.⁹²

Por fim, é noutra frente que Sahagún questionará a licitude de práticas divinatórias entre os naturais da Nova Espanha. Daria longa diatribe à “*astrologia judiciária o arte adivinatoria*” dos índios.⁹³ Se ele considera lícito e algo justificável adivinhar a influência dos astros tal como é feito na tradição européia,⁹⁴ abominaria a razão dos índios mexicanos pelos cálculos e símbolos de um de seus ciclos calendários, pois não se fundaria nos astros ou qualquer outro sinal “natural”, mas numa conta de dias que, inclusive, “[não] *es conforme al círculo del año*”, pois que se completa em dozentos e sessenta dias. “*Este artificio de contar o es arte de nigromántica o pacto y fábrica del Demonio*”.⁹⁵

Sahagún faria também reprimenda dos augúrios e prognósticos “*que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras*”. Comenta

⁹¹ O discurso em náhuatl, advirta-se, também não deixa de apresentar intenções e limitações de mensagens, numa possível representação de práticas sociais.

⁹² Trataremos desses temas ainda neste capítulo, pela interpretação do quadro sobre “vícios e virtudes” dos índios.

⁹³ SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 231.

⁹⁴ “*con tal condición que nadie piense que la influencia de la constelación hace más que inclinar a la sensualidad, y que ningún poder tiene sobre el libre albedrío*” (SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 231).

⁹⁵ SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 231-2. O frade talvez queira apontar que existia alguma misteriosa ciência nos cálculos “demoníacos”. Especula-se atualmente a respeito da relação deste ciclo calendário mesoamericano com a duração pré-natal do ser humano e com o período de safra do milho.

que o ser humano quer sempre investigar “*por fas o por nefas*” o que se ignora. O caminho é vedado quando se procura “*saber las cosas que nuestro señor Dios no es servido que sepamos, como son las cosas futuras y las cosas secretas (...) a las veces por vía del Demonio, a las veces conjeturando* [por sinais nos animais]”.⁹⁶ Estes caminhos, ilícitos para o cristão, é que serão o assunto do quinto livro da *Historia* de Sahagún sobre os gentios. Mas salientamos que não há nos dois livros sobre os rituais divinatórios entre os mexicanos, qualquer menção ao uso do tabaco ou alucinógenos. Entretanto, como veremos no próximo capítulo, estes gatilhos da adivinhação serão assuntos fundamentais dos textos dos “extirpadores da idolatria”, particularmente com Ruiz de Alarcón, a cerca de um lustro da constituição da obra de Sahagún. Ainda assim, tal como no caso descrito acima, da cerimônia com cogumelos pelos mercadores, e mesmo em outras passagens da obra de Sahagún, em geral enquanto breves insinuações, as medicinas que embriagam estarão presentes em práticas divinatórias. Em Durán, como em outros cronistas, concorre a perspectiva de sublinhar o uso oracular e diabólico dos cogumelos no domínio do governo e das guerras entre os grandes senhores. A ausência, já no trabalho de Sahagún, de mais comentários sobre as medicinas da adivinhação, pode estar relacionada ao projeto de constituir uma prática médica indígena livre de “feitiçarias” e “superstições”, o que pode ser observado pela análise dos dois “*libros*” que contêm “história natural” e “matéria médica” dos antigos mexicanos, assunto que será discutido no final deste capítulo.

2.1.4- A fruição entre ídolos e devotos

Continuemos a vista sobre relatos de “cerimônias” para a embriaguez. Se os deuses ingerem as substâncias, temos que as oferendas de pulque, de chocolate, de fumo, também implicam o consumo da gente, ou seja, há o proveito dos que participam desses eventos de “sacrifício aos deuses”. Este caminho representa a mais notável “cerimônia” para a embriaguez, pelo que apontam os relatos desses missionários. Tal como se apresenta numa das ricas resenhas de banquete de mercadores na *Historia* de Sahagún. Após as oferendas de finas comidas aos deuses, “*daban comida a los convidados*”. Ainda, como de costume, serviam a bebida de cacau após a refeição. Mas sem antes deixar xícaras com o líquido, chamadas “*teutecómatl*”,⁹⁷ diante da imagem de Xiuhtecuhtli, “*que es el fuego*”, e de Yiacatecuhtli,

⁹⁶ SAHAGÚN, *Historia*, V, p. 285.

⁹⁷ “*tecomate divino*’, *recipiente de cacao*” (*Glosario*).

“*dios de los mercaderes*”. Após esse ritual é que serviam a bebida a cada um dos convivas num “*recipiente divino*”. Ofereciam “*a la postre*” os canudos de fumo “*para chupar*”. Finalmente, o velho anfitrião entregaria a cada pessoa uma cabaça com duzentos grãos de cacau e cem de *teunacaztli* para levar para casa.⁹⁸ As pétalas de *teunacaztli* na bebida do chocolate provocariam forte embriaguez.⁹⁹

Mantendo o necessário fluxo de consumo, o “pulque novo” tinha de ser oferecido ao deus, neste caso, à estátua de Huitzilopochtli, para depois ser servido aos “velhos e velhas”, aqueles que tinham licença para tanto.¹⁰⁰ Mas não eram somente os mais idosos que obtinham o privilégio de beber pulque. Também, como foi visto, em certas cerimônias os humanos que seriam sacrificados tinham a mesma oportunidade. E também, numa festa no décimoquinto período do calendário anual, chamado “*panquetzaliztli*”, após os sacrifícios dos “*esclavos y los captivos*” que teriam sido embriagados para bailar à véspera, todos que assistiam ao evento “*se iban a sus casas, y el día siguiente bebían pulcre los viejos y viejas, y los casados y los principales*”.¹⁰¹ A bebida circula entre *personae* que integram vários momentos rituais.

É no evento de culto aos “deuses do pulque” que se confere o entrelaçar do virtual consumo pela estátua e o certo esbaldar-se das gentes. Na entrada do signo “*ume tochtli*”, levavam ao templo uma estátua de Izquitécatl – “*dios principal de los dioses del vino*” segundo Sahagún. Muitas oferendas, bailes, músicas tocadas por flautas, e colocam uma vasilha de pedra cheia de pulque na frente da estátua: chama-se “*umetochtecómatl*” [vasilha de Umetochtli, deus do pulque]. Desse mesmo recipiente, por canudos sorviam o líquido os velhos e os homens valentes, os homens de guerra.¹⁰² Os “informantes” apresentam um motivo que extrapola a idéia de simples diversão na bebedeira, que é a única mensagem que veicula Sahagún.¹⁰³

Outros eventos “idolátricos” terminam em bebedeira no relato do frade franciscano,

⁹⁸ SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 555-6.

⁹⁹ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 744.

¹⁰⁰ SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 258.

¹⁰¹ “*Este pulcre que aquí bebían se llamaba matlaluctli, que quiere decir ‘pulcre azul’, porque lo tiñían con color azul*” (SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 165).

¹⁰² SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 240.

¹⁰³ Sahagún comenta sucintamente que “*andaban holgándose, bebiendo vino*” (*Ibid*). Mas no relato indígena podemos nos aproximar de um motivo mais complexo, simbólico e contextual da bebedeira, entre a idéia de um compromisso ou pacto com as forças divinas, ou, ao menos, de como se poderia justificar a simples diversão implicada ao evento por Sahagún. Os velhos e guerreiros, considerados também “*the bold*”, “*the foolish*”, “*who paid the debt with their heads and their breasts. That is, they would be captured*” ou “*they would capture others and take prisoners. So [by drinking] they went about mocking death*” (*Florentine codex*, IV, p. 17).

como (sugestivamente) no culto ao deus dos “convites”, Omácatl, quando havia a “comunhão” de um bolo na figura de um osso do deus: os índios principais, “antes que comulgasen comían y bebían pulcre”.¹⁰⁴ Entrementes, seria no culto aos “deuses do vinho” que a embriaguez teria seu grande espaço (como é de se esperar). Sahagún destaca que na “cuarta fiesta movable”, na regência do signo “*ce mázatl*”, dentro da “segunda casa, que se llama ume tochtli [dois-coelho]”:

hacían gran fiesta al dios llamado Izquitécatl, que es el segundo dios del vino, y no solamente a él, pero a todos los dioses del vino, que eran muchos. (...) Y en el patio de su cu [pirâmide] ponían un tinajón de pulcre, y hinchíanle los que eran taberneros, hasta reverter, y iban a beber todos los que querían. Tenían unas cañas con que bebían. Los taberneros iban cebando el tinajón de manera que siempre estaba lleno.¹⁰⁵

Havia nessa festa aos “deuses do pulque” a grande oportunidade do consumo da bebida, ainda que seja evento distante de uma celebração “báquica” de “vícios nefandos”. De toda maneira, torna evidente a relação entre a “idolatria” e a “bebedeira”. Esta relação é mais concreta ainda quando Sahagún passa uma lista dos edifícios do que agora se costuma descrever como “centro cerimonial” da grande Tenochtitlán, incrustada numa pequena ilha – a capital dos astecas. Entre os ídolos agraciados com “cues” [as pirâmides-templos] está Umetochtli, que é dos principais desses deuses do pulque, e outro dedicado aos Centzontotochtin, os “quatrocentos coelhos”, ou melhor, os “inúmeros coelhos”, pois a cifra “quatrocentos” oferece a idéia de infinidade numérica para os nauas.¹⁰⁶

Doravante, não será no culto aos deuses do pulque o ambiente para a maior celebração da bebida. Destaque-se que a cada quatro anos havia uma cerimônia diferenciada, onde não somente os “*viejos y viejas*”, mas “*todos, mozos y mozas, niños y niñas*” tomavam o pulque. Era a festa denominada “*pillahuano*”. O evento pode dar a vista de um “ritual de passagem”, pois informa Sahagún que selecionavam padrinhos e madrinhas para as crianças e furavam-lhes as orelhas.¹⁰⁷ Destaque-se que este evento estava intimamente relacionado aos impasses do sistema calendário indígena, a festa precedia os cinco dias que não se encaixavam na conta dos dezoito meses de vinte dias cada, num ano solar de trezentos e

¹⁰⁴ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 52.

¹⁰⁵ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 99-100.

¹⁰⁶ SAHAGÚN, *Historia*, II, *apéndiz*, p. 182 e 185. Também Omácatl, “deus dos banquetes”, teria seu próprio templo-pirâmide (p. 184).

¹⁰⁷ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 48.

sessenta. Os cinco dias extras eram chamados “*nemontemi, a los cuales tenían por aciagos, y ninguna cosa osaban hacer en ellos*”. Na festa que anunciava este período extraordinário, “*andaba el pulcre como agua en abundancia*”. O objetivo da festa teria sido declarado, como se vislumbra no nome “*pillahuano*”, que quer dizer “*embriaguez de los niños*”.¹⁰⁸

O relato parece indicar que havia lugar para atitudes distintas em dois passos da embriaguez alcoólica: primeiro, “*andaban muy contentos, muy alegres y muy colorados con el pulcre que bebían en abundancia*”. Contudo, “*después de borrachos, riñían los unos con los otros, y apuñábanse y caíanse por ese suelo de borrachos, unos sobre otros, y otros iban abrazados los unos con los otros hacia sus casas. Y esto teníanlo por bueno porque la fiesta lo demandaba así*”. Pode-se entrever que os dois momentos da embriaguez alcoólica (destacados por Heath),¹⁰⁹ que são identificados por um saber indígena nesta passagem da obra de Sahagún, seriam estágios almejados dentro do espaço ritual.

Destaque-se mais um evento relatado por Sahagún: o “*convite que se hacía por razón de los bateos*”. Neste “batismo” das crianças, o frade destaca “*la borrachera que allí pasaba*”. Mas somente os “velhos e velhas”, mais à noite, é que se juntavam e bebiam pulque na rotunda intenção de buscar a embriaguez, por diferentes fórmulas da bebida.¹¹⁰ O relato recupera, ainda, diversas maneiras de ser do bêbado, como aconteceria primorosamente em outra passagem da *Historia* de Sahagún.¹¹¹

Estes relatos tratam do passado pré-hispânico. Mas se a “falsa religião” dos antigos foi destronada pela eliminação dos grandes templos e dos rebuscados ofícios sacerdotais, persistiam após a Conquista certos ritos, festas, sacrifícios e ídolos, algo escondidos ou

¹⁰⁸ “*pillahuanaliztli o pillahuano o pillaoano*” (Glosario).

¹⁰⁹ O assunto foi tratado no primeiro capítulo.

¹¹⁰ O banquete envolvia o fumar dos canudos de tabaco e outras ervas, também “*oler flores*”, tudo antes de comer. Após a refeição, serviam xícaras da bebida de cacau, embora “*a las mujeres, que comían en otra parte, no las daban cacao a beber*”, sendo que “*las sobras de cacao daban a sus criados*”. Para efetivar o resultado almejado para os mais idosos (a forte embriaguez), o evento organizar-se-ia de maneira peculiar: “*para hacer esta borrachería ponían delante dellos un cántaro de pulcre, y el que servía echaba en una xícara y daba a cada uno a beber, por su orden, hasta el cabo. (...) Y el servidor, cuando vía que no se emborrachaban, tornaba a dar a beber por la parte contraria a la mano izquierda, comenzando de los de más baxo*”. Sobre os tipos de pulque: “*A las veces daban pulcre que llaman iztac uctli, que quiere decir pulcre blanco, que es lo que mana de los magueyes. Y otras veces daban pulcre hechizo de agua y miel, cocido con la raíz, al cual llaman ayuctli, que quiere decir ‘pulcre de agua’, lo cual tenía aparejado y guardado el señor del convite de algunos días antes*” (SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 269-70).

¹¹¹ Há menção de que os bêbados cantavam, mas de maneira caótica. Remete, de certa forma, ao discurso sobre as “*diversas maneras de borrachos*” (*ibid.*, p. 239-241), quando na composição do quadro de influências comportamentais pela regência dos signos indígenas, um capítulo expõe a diversidade (digamos idiossincrática) de respostas à bebida. Sugere-se a compreensão indígena sobre vários efeitos da embriaguez pela simbologia da influência de uma diversidade sem conta de “deuses do pulque”.

disfarçados. Sahagún via o ressurgir da idolatria, marginalizada mas insidiosa no seu tempo, e recomposta no calor da borracheira. Critica a atual “*policia*” dos espanhóis e certos equívocos dos evangelizadores, que deviam se espelhar, por outro lado, na “antiga lei” dos mexicanos contra a embriaguez.¹¹² Parecer aparentemente contraditório.

Os rituais, as “sobrevivências idolátricas” na época vice-real, serão emblemas diretos da embriaguez, reportando aos rituais do passado pré-hispânico. Assim aparece sintetizada tal visão, em Durán:

Porque eran tan amigos de fiestas que no perdonaban día que fuese de holgar, y así todo el año se les iba a estos naturales en fiestas. Porque ellos tenían las fiestas de sus principales dioses y diosas; luego tenían las fiestas que cada principio de mes celebraban, que era de veinte en veinte días; luego, celebraban los primeros días de la semana, de trece en trece días, tan entretajadas y continuas, que se atropellaban unas con otras. De donde se entiende y se colige ser esta gente tan haragana y enemiga del trabajo, y tan holgazana y amiga de fiestas y banquetes y areitos, como vemos, y el día de hoy experimentan los ministros que entre ellos en su ministerio andan ocupados cuánta solicitud y cuidado ponen en que los santos que en las ermitas de sus barrios y estancias tienen sean festejados y celebrados sus días, y entiendo verdaderamente no ser a honra de Dios, ni del santo, sino a honra de su sensualidad y de su vientre, y su fin es comer y beber y embeodarse: mero y último fin de las fiestas antiguas.¹¹³

O mesmo cronista reforça o governo da concupiscência nos índios como se fossem verdadeiros epicuristas, ao tratar da persistência colonial da festa para o compromisso de bodas: “*todas sus idolatrías fundaron en comer y beber, peor que los epicúreos y en ello ponen toda su felicidad*”.¹¹⁴ Durán trata de um costume “idolátrico”, mas pouco relacional à pompa das festas do “culto de ídolos” de antanho.

Note-se que nos relatos de Sahagún ou Durán sobre a embriaguez nas antigas cerimônias, não há indicação do aflorar da sensualidade em termos como “luxúria”, “incesto” ou “adultério” – os frades teriam destacado este gênero de informação se tivessem encontrado alguma pista. Como visto, os relatos mostram as bebedeiras restritas a espaços específicos, e,

¹¹² Na “*relación del autor digna de ser notada*”, escrita no décimo livro da *Historia*, o discurso tem a intenção de contestar a validade da “*policia*” do poder civil espanhol e também assumir os erros da Missão num exercício de avaliação crítica, enquanto representa também a justificativa do papel dos mendicantes na fundação e nas reformas que tiveram vez na história do Colégio de Tlatelolco para os índios “nobres”. Por outro lado, lamenta a calamidade das epidemias que destruíam os esforços da formação de uma liderança indígena sob a tutela de sua ordem religiosa, a qual se via, diga-se de passagem, naqueles idos dos anos 70 do seiscentos, crescentemente alijada do poder pelas novas diretrizes da Coroa no que tange ao governo das “repúblicas de índios” que subsistiam como comunidades relativamente separadas e protegidas da “república dos espanhóis” pela tutela dos religiosos (SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 626 e ss.).

¹¹³ Durán, *Historia*, I, p. 234.

¹¹⁴ Durán, *Historia*, I, p. 78.

em geral, a licença é para idosos, ainda que houvesse ocasião até para as crianças beberem – mas nos ambientes de bailes ou de brigas, nada se insinua como vício carnal. A imagem tão pervagante de uma idolatria báquica de torpes vícios está relacionada ao olhar que casa a embriaguez do tempo vice-real a aspectos rituais como “batismos” e “noivados” (vide a citação acima do discurso de Durán). Pelo discurso dos “extirpadores” da idolatria (no século XVII) ocorrerá notoriamente o casamento perfeito entre os ritos “idolátricos” e a embriaguez sensual, como veremos. Mas escapa, nesses pareceres que identificam a ebriedade descontrolada com a idolatria manifesta nos contextos que surgem após a conquista espanhola, que o rígido governo de interdição e controle da embriaguez na “antiga lei” está mergulhado desse mesmo signo, a idolatria, isto é, de códigos culturais indígenas então também interpretados como coisas da “falsa religião”.

2.2. A idolatria no governo da embriaguez

Nos relatos das festas dos antigos mexicanos (no tratado de Sahagún), notamos que havia espaços específicos e para gente seleta poder se embriagar. Mas se havia muitas festas onde podiam os índios beber, não fica claro, contudo, se tal significa beber a vontade. Algumas reuniões expressariam essa licença para a maior ebriedade, como nas cerimônias aos deuses do pulque ou na festa da “embriaguez das crianças”. Mas de acordo com alguns relatos havia outras ocasiões em que a bebida não redundaria em embriaguez. Numa festa do mês “*izcalli*”, os velhos bebem o pulque “*texcalcehuilo*”.¹¹⁵ Os que fazem o pulque, “*que llaman tlachicque o tecuhtlachicque*”, traziam a bebida, “*echaban en un lebrillo que estaba allí, delante la estatua [de Xiuhtecuhtli, “senhor do fogo”]*”. Mas “*los que bebían este pulcre no se emborrachaban*”.¹¹⁶ O mesmo é afirmado sobre outra festa. Depois da cerimônia de sacrifício da representante da deusa Huixtocihuatl, no sétimo mês, “*tecuhilhuitontli*”, todos os que lidavam com sal iam para suas casas e se convidavam, se reuniam, se divertiam: “*toda la gente que trataba en sal bebían largamente pulcre, aunque no se emborrachaban*”. Mas a regra da temperança, neste caso, parece não ter sido obedecida por todos os convivas.¹¹⁷

¹¹⁵ Também como “*texcalcehuía*”: “*se enfria el horno*” (Glosario).

¹¹⁶ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 173.

¹¹⁷ O texto segue contemplando que muitos infringiam a regra da moderação: “*Pasado este día y venida la noche, algunos que se emborrachaban reñían los unos con los otros, o apuñábanse, o daban voces, baldonándose los unos con los otros. Después de cansados, echábanse a dormir por esos suelos, a donde se*

Os “sátrapas” que representavam “deuses do pulque” não apenas brindavam a bebida para consumo geral, mas também, na maneira de loteria, escolhiam apenas um felizardo para beber o licor. É o que sugere uma história exemplar, onde o sacerdote que é a imagem do deus Pahtécatl, encarregado de passar o pulque para os cantores, deixa apenas um deles tomar o *teuuctli* ou *macuiluctli* – este sátrapa “*ponía doscientas y tres cañas, de las cuales sola una agujerada, y cuando las tomaban, el que acertaba con aquélla bebía él solo, y no más. Esto se hacía después del oficio de haber cantado*”.¹¹⁸

Antes de lidar com as formas de distribuir a bebida, os sacerdotes também se ocupariam de organizar a produção. Na “*relación*” de Sahagún “*de las diferencias de ministros que servían a los dioses*”,¹¹⁹ há vários que se dedicam à tarefa. O ministro Umetochtli Pahtécatl buscava o *macuiluctli* ou *teuuctli*, o Umetochtli Papáztac se encarrega do pulque *tizauctli*, “*que se había de gastar en la casa del señor, y en la fiesta de tozoztli, donde bebían vino hombres y mujeres, niños y niñas*”. O ministro Izquitlan Teuhuatzin era encarregado de prover o mel da planta “*para hacer vino para los sátrapas*”. Isto sem contar os encarregados das festas aos “deuses do pulque”, que contam uma dezena, provendo o necessário, como papel, copal e látex para os sacrifícios, aves e carnes para os banquetes, mantos e outros apetrechos, instrumentos musicais etc, para realizar as cerimônias.¹²⁰

Nas ditas “*fiestas fixas*” (do calendário solar) e “*fiestas movibles*” (do calendário de ciclo de 260 dias), há várias ocasiões para a embriaguez, entretanto, no rumo da restrição ao consumo da bebida, muitos momentos de festa serão intercalados por dias e dias de rigorosos jejuns liderados pelos “sátrapas”. Algumas “festas” teriam sido, inclusive, ocasiões de resguardo da bebida e de outros prazeres. No décimo quarto mês, “*quechollí*”, pelo dia chamado “*tlacati in tlacochtlí*”,¹²¹ “*todos hacían penitencia. Todos sacaban sangre de las orejas (...) Y los días que entendían en hacer estas saetas nadie dormía con mujer y nadie bebía pulcre*”.¹²²

acertaban”. E o relato se completa com o arrependimento dos bêbados, convidando os injuriados a tomar a sobra de pulque no dia seguinte. Essa sobra era chamada “*cochuctli*”: “*pulque del sueño*” (Glosario). “*Y aquellos que estando borrachos la noche antes habían reñido o apuñado a otros, desde se lo decían, estando ya en buen seso y después de haber dormido, convidaban a beber a los que habían maltratado de obra o de palabra porque los perdonasen (...), y los agraviados con beber luego se les quitaba el enojo y perdonaban de buena gana sus injurias*” (SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 133).

¹¹⁸ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 194.

¹¹⁹ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 193 e ss.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 95, 96 e 95.

¹²¹ “*nacen las flechas*”. *Fiesta del mes de quechollí en la que se hacían las flechas*” (Glosario).

¹²² SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 157.

O tabaco como erva para fumar teria sido grande costume entre os antigos mexicanos. Está nos eventos de mercados, em “casamentos”, “batizados”, nos “areitos”, nas “solenidades”, é um trato “palaciano” e mesmo um “regalo” para prisioneiros de guerra.¹²³ Durán é taxativo: “*en la fiesta que no hay de éstos [humazos], no la tienen por fiesta*”.¹²⁴ A despeito desta amplitude nos costumes, pode-se especular que fumar também teria sido um privilégio e um momento ritual. Durán comenta, por exemplo, que os guerreiros covardes eram privados de fumar ou de beber cacau e cheirar as flores.¹²⁵ Numa cerimônia dedicada à deusa Toci, os canudos de tabaco e as flores seriam providos aos convivas por uma espécie de serviçal do templo, a “*cihuacuacuilli*”.¹²⁶ Indício de que a “cerimônia” reserva licença para o consumo de plantas e poções. Durán sublinha que também havia punição ao senhor que se achasse “*fuera de su juicio*” para além dos momentos que se costumava beber, “*que era en algunas fiestas señaladas*”: “*dicen le privaban del oficio y aun le mataban, si era en eso demasiado*”.¹²⁷ Ou seja, podiam beber bastante, mas nos espaços permitidos, digamos, pela instituição idolátrica.

De seu lado, muitos “sacerdotes”, antes de distribuir a bebida para os “velhos e velhas”, teriam a chance de consumi-la sozinhos. No signo décimo-nono, “*ce cuauhtli*”, de “má fortuna”, quando desciam as “*cihuateteo*”, entidades apavorantes que teriam sido mulheres mortas no parto, havia várias oferendas a suas imagens: “*Estas comidas tomaban para sí los ministros de aquellos oratorios. Después de haber comido, cada uno bebía en su casa el pulcre, a sus solas, y daban el pulcre a los viejos y a las viejas, y visitaban unos a otros en sus casas*”.¹²⁸ Os sacerdotes possuiriam o controle sobre a fruição da substância.

Se de uma cerimônia do mês “*panquetzaliztli*”, como já foi mencionado, os cativos a

¹²³ Na *Historia* de Durán inúmeras vezes obtém-se o costume de oferecer “*flores y humazos*” para os prisioneiros de guerra, e nas grandes solenidades, como nas “entronizações”, mostra ser costume palaciano. Fumar tabaco seria corriqueiro da elite mexicana. Da diversidade de ocasiões em que é presenteado e fumado, cf. SAHAGÚN, *Historia*, (vários livros) p. 101, 199, 249, 270-1, 389, 507. Inclusive, confirmando muitas passagens da *Historia* de Durán, há o relato em Sahagún de um banquete de “senhores”, oferecido aos inimigos dos mexicanos, para poderem presenciar sacrifícios humanos de prisioneiros, sendo todos eles regalados com “*cañas de humo y flores*” (SAHAGÚN, *Historia*, VIII, p. 529).

¹²⁴ DURÁN, *Historia*, II, p. 161.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 236.

¹²⁶ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 195.

¹²⁷ DURÁN, *Historia*, I, 188.

¹²⁸ SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 268. Na versão em *náhuatl*, não fica claro se os ministros desses oratórios bebiam sozinhos, nas suas casas, mas pode-se interpretar o uso em espaço doméstico: as “pessoas” faziam suas “libações” nas suas casas e “*no more did one practise restraint: no more were there inhibitions. They made the old men and the old women drink and poured out the wine for them*” (Florentine codex, IV, p. 108).

serem sacrificados bebiam “pulque divino”, os idosos, casados e principais, todos eles também tinham a oportunidade de beber. Porém, não bebiam o “pulque divino” ou “*teooctli*”, e sim, o “pulque azul”.¹²⁹ Além disso, os demais que quisessem tomar esse pulque “*bebíanlo secretamente, porque si se sabía los castigaban*”.¹³⁰

A punição para a ilícita embriaguez seria executada pelos verdugos. Noutra festa deste mesmo mês (de *panquetzaliztli*) só os velhos eram autorizados a beber. Aqueles que infringiam a regra seriam sentenciados em julgamento público. A punição podia ser a morte.¹³¹ Para Sahagún, o tribunal parece representar uma instância civil da “república” dos índios. Entretanto, como realça Duverger, alguns sacerdotes do pulque também apresentam títulos que poderiam indicar o mesmo papel de carrasco: “*Tezcatzoncatl Ome Tochtli s'appelle aussi Tequechmecaniani, littéralement 'celui qui pend'. Quatlapanqui, nom de l'un de ces prêtres-dieux, signifie 'celui qui brise les têtes'*”. Completa o autor advertindo que “*nous savons que la pendaison et la lapidation comptent parmi les châtiments reserves aux ivrognes*”. Duverger propõe que os mexicanos, “*peut-être*”, “*nomèrent-ils des ministres du pulque, non pour célébrer l'octli, mais au contraire pour en organiser la répression!*”.¹³²

O governo da embriaguez não pode ser compreendido dentro de mecanismos estritamente civis da justiça na “república” dos mexicanos. Sahagún, na “*relación del autor digna de ser notada*” escrita no décimo livro de sua *Historia*, vem a elogiar a “antiga lei” dos mexicanos, sobretudo, pela atenção que os governantes daquela “república” tinham no punir a embriaguez – pois faziam isso com tanta diligência e rigor... o franciscano chega a lamentar que os espanhóis tiveram de destruir o “regimento” que havia entre os naturais da Nova Espanha, afinal, não foi possível preservar o lado bom dos costumes ou a civilidade, se havia tanta “mescla” com idolatria. Informa Sahagún que os espanhóis, na Conquista:

derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a las maneras de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y

¹²⁹ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 163 e 165.

¹³⁰ “*Dábanlos de porrazos y tresquilábanlos, arrastraban y acoceábanlos y arrojábanlos por ahí muy maltratados*” (*Ibid.*, p. 165).

¹³¹ “*Los de la audiencia los sentenciaban, que llamaban petlacalco*”. No *Glosario*, temos “‘*En el cofre*’. Nombre de un juzgado”. A execução da sentença: “*Y después que se acababa la plática, luego daban a los que habían de morir con un bastón tras el cogote, y le achocaban. Los verdugos deste oficio se llamaban cuauhnochtli, ezhuahuácatl, tezcacohuácatl, mazatécatl, atenpanécatl. Estos no eran de los senadores, sino de la gente baxa que llamaban achcacauhti. No venían por elección a aquel oficio, sino mandados*” (SAHAGÚN, II, p. 140).

¹³² DUVERGER, *L'esprit du jeu chez les Aztèques*, 1978, p. 104.

bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían. Necesario fue destruir las cosas idolátricas y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república.¹³³

Embora Sahagún reconheça que havia nessa antiga sociedade mexicana uma complexa reunião entre costumes da “república” e “idolatria”, de outro lado, ao pensar que havia uma “mescla”, é afirmar que existia, categoricamente, uma e outra instância na vida dos índios. Mas Sahagún parece ver a mescla diluir-se no composto, pois tanto “*para el regimiento de la república como para servicio de los dioses*”, os índios tinham “*el negocio de su regimiento conforme a la necesidad de la gente*”.¹³⁴ Parece até mesmo lamentar que tenha sido inevitável destruir as “coisas da idolatria”. De qualquer forma, havia pelo menos uma boa razão para aquela empresa de destruição: que os índios viessem abraçar a fé católica. A idolatria, para Sahagún, é “*el mayor de todos los pecados, y los idólatras en el Infierno son atormentados con mayores tormentos que todos los otros pecadores*”.¹³⁵ É o compromisso do missionário, que vem barrar a plena aceitação da peculiar civilização indígena, tão admirada em diversos aspectos.¹³⁶

No início da “*relación del autor*”, Sahagún constrói um discurso apologético da capacidade racional e das realizações dos naturais da Nova Espanha.¹³⁷ Os índios, eles “*eran para más en los tiempos pasados*”, acrescenta o frade, saudoso de um passado que nunca viu, mas que buscou reconstituir, ou melhor, moldar, na longa tarefa de confecção de uma *Historia general* (ou universal) da Nova Espanha. No seu tempo, o que notava era desconsolador, a atual “*policia*” dos espanhóis “*cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras*”. Destacadamente, o que se observa é o fraco resultado da repressão à borracheira, tanto na ordem civil como na prédica de persuasão dos evangelizadores, que tratam de fazer “*amenazas del Infierno*” contra “*este vicio*” da

¹³³ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 627.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ SAHAGÚN, *Historia*, I, apéndiz, p. 69.

¹³⁶ Cf. VILLORO, “*Sahagún o los límites del descubrimiento del otro*”, 1999.

¹³⁷ São hábeis nos ofícios mecânicos, que aprendem conforme “*los españoles los saben y usan*”, inclusive, tornam-se doutos, entre outros aspectos, na gramática e na teologia, pois “*no hay arte ninguna que no tengan habilidad para aprenderla y usarla*” (SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 626-7). Sahagún, afinal, teve a experiência de quem lidava com indígenas educados num protótipo de universidade escolástica para os gentios, que era o colégio franciscano de Tlatelolco (Cf. DUVERGER, *La conversión de los índios de Nueva España*, 1993).

bebedeira.¹³⁸

Os tempos da “antiga lei”, por sua vez, cativam o cronista. Sahagún enfatiza o modelo de criação dos “*muchachos y muchachas*”, com “*maestros muy solícitos y rigurosos*”, que deixavam nos internatos “*los hombres a su parte y las mujeres de la suya*” – modelo que os missionários tentaram seguir nos colégios que criaram para os índios, o que não foi bem sucedido.¹³⁹ No elogio aos colégios dos antigos, enfatiza os “*graves castigos*” para os alunos que não obedecessem e reverenciassem os mestres, que “*ponían gran diligencia en que no bebiesen uctli la gente que era de cincuenta años abaxo*”.¹⁴⁰ Mas esta afirmação, tão comum de ser pronunciada até hoje sobre a história dos astecas, Sahagún deveria tê-la matizado melhor. Na leitura de um texto indígena que muitas vezes traduzia detidamente, não teria constatado que outros tipos de pessoas, em certas ocasiões, tinham a permissão para beber? Como na festa “*pillahuano*”, onde inclusive as crianças deviam se embriagar. Sem dúvida que Sahagún estava ciente desses assuntos, que ademais se lhe apresentavam como fidedignos. Entretanto, na narrativa da “*relación del autor*” em elogio à “antiga lei”, o que importa é lembrar dos exemplos de ação punitiva contra a embriaguez desde os “colégios” da capital asteca.¹⁴¹ Durán pondera que os mestres dessas casas alertavam os jovens para uma vida de castidade e jejum, também ensinando a “*comer y beber templadamente*”.¹⁴²

A visão de uma austeridade dos antigos leva Sahagún a pensar na república dos índios “*muy conforme a la filosofía natural y moral*”.¹⁴³ O bom regimento dessa república dos

¹³⁸ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 628.

¹³⁹ Sahagún assume que os monges davam alimentação mais completa que os antigos disciplinadores, usando de “*blandura y piedad*” como é comum entre os religiosos católicos. Desse jeito, lamenta, porém, que os índios “*comenzaron a tener bríos sensuales y a entender en cosas de lascivia*”, causando a desistência dos regimes de internamento dos neófitos (*Ibid.*, p. 627 e p. 630).

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 627.

¹⁴¹ Num dos livros que tratam da idolatria dos mexicanos, Sahagún procura respostas sobre o cotidiano desses colégios. Nos *calmécac*, voltados à formação dos “senhores” e dos “sátrapas”, não teria havido qualquer permissão para a embriaguez. Se ocorresse algum deslize, era execução capital a punição usual (*Ibid.*, p. 228). Os jovens do *telpuchcalli*, que seriam futuros “guerreiros” e “oficiais”, se eram vistos embriagando-se ou já ébrios, também seriam mortos, quer fossem “nobres” ou comuns “*maceguales*” (p. 225). Há precisamente um pequeno mas destacado capítulo no terceiro livro de Sahagún a respeito do tema “*De los castigos que hacían a los que se emborrachaban*” no “*telpuchcalli*”: “*Y si parecía un mancebo borracho públicamente, o si le topaban con él o le vían caído en la calle, o iba cantando, o estaba acompañado con los otros borrachos, este tal, si era macegual, castigábanle dándole de palos hasta matarle, o le daban garrote delante de todos los mancebos juntados porque tomasen exemplo y miedo de no emborracharse. Y si era noble el que se emborrachaba, dábanle garrote secretamente*” (p. 225-6).

¹⁴² DURÁN, *Historia*, I, p. 49.

¹⁴³ É importante apontar que a austeridade do regime dos antigos não é tratada por Sahagún como perversa “tirania”, pelo contrário, havia uma justificativa racional para este governo dos índios: “*porque la templanza y abastanza desta tierra y las constelaciones*” levam a natureza humana a ser “*viciosa y ociosa y muy dada a los vicios sensuales*”. Assim, a “filosofia moral” ensinou “*a estos naturales que para vivir moralmente y*

mexicanos é o assunto predileto na composição do oitavo livro da *Historia*.¹⁴⁴ Seriam drásticas as punições àqueles que pela gravidade e responsabilidade de seus ofícios se mostrassem embriagados. Aos “*maestros de mancebos*” que se embebedavam, cometiam adultérios e outros delitos, lhes davam a pena capital¹⁴⁵ – ainda que os velhos professores do *telpuchcalli* “*bebían el vino muy secretamente*”, embora “*bebían poco*”, destaca Sahagún noutra parte de sua obra.¹⁴⁶ Nos postos avançados dos domínios mexicas, se as sentinelas fossem vistas dormindo e passando o tempo na bebida, também eram castigadas. Já nas eleições de cargos de grande importância para o governo da “república”, como de “juizes”, “*mirábase mucho en que estos tales no fuesen borrachos*”. Com relação ao grande líder (o “senhor”), cuidavam de observar que ele “*no supiese beber vino*”.¹⁴⁷

A “filosofia moral” dos antigos se pronuncia abertamente em discursos que Sahagún maneja como relatos da tradição oral da civilização dos mexicas. Em um destes discursos se destaca a catilinária à embriaguez. Dirigindo-se ao futuro líder, a fala, ou “*huehuetlatolli*”, poderia ter duplo sentido de discurso “antigo” e “dos velhos”, de acordo com a tradução do frade Molina, autor de um famoso “vocabulário” do *náhuatl* na época de Sahagún, e que Sullivan vem considerar como a melhor forma de interpretar o termo *huehuetlatolli*.¹⁴⁸ Enfim, o discurso formal admonesta que “*te quebrarán la cabeza en una loza, o te ahogarán con una soga, o te asaetearán*”, e mesmo “*te echarán arrastrando en la plaza, o en el camino, o en la calle*”, no caso de que se encontre bêbado o líder do povo.

Nesse mesmo discurso é usado o exemplo concreto de um “principal” de Cuauhtitlan, de boa índole, chamado Tlachinoltzin, que se perdera na bebida: “*el uctli le derrocó de su dignidad y estado*”. Acentue-se que de suas riquezas “*todo lo vendió para beber*”, e ainda mais: sua mulher teve que laborar e vender tecidos para sustentar o vício do marido. Mas o

virtuosamente era necesario el rigor y austeridad y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república”. Destaque-se, ainda, que esta filosofia moral surge “*por experiencia*” (SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 627). Ao chegar a esta conclusão, Sahagún teria pensado na irrelevância da lei cristã devido à moral “natural” no regimento dos índios conforme os preceitos da lei divina?

¹⁴⁴ “*Y porque hay muchas cosas notables en el modo de regir que estos infieles tenían, copilé este volumen, que trata de los señores y de todas sus costumbres*” (SAHAGÚN, *Historia*, p. 494, VIII).

¹⁴⁵ SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 519.

¹⁴⁶ SAHAGÚN, *Historia*, III, p. 225.

¹⁴⁷ SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 526, 524 e 527.

¹⁴⁸ Sullivan aponta que “*the words of the orators (...) brought alive and kept alive the traditions of the people. Thus Molina’s definition, ‘ancient history or sayings of the elders’, is figuratively, if not literally, correct. This is the essence of the huehuetlatolli, and nowhere is it better exemplified than in those collected by Sahagún*” (“*The rhetorical orations, or huehuetlatolli, collected by Sahagún*”, 1974, p. 84). Mais adiante nos deteremos neste discurso específico da “posse dos senhores”, que realça o mal da embriaguez.

homem era um grande “*tlacatéccatl*” [senhor] e guerreiro. No entanto, viam-no muitas vezes na rua, “*todo lleno de polvo, y sucio y desnudo*”. Até que Motecuzoma ouviu falar da situação, e sem pena, mandou que enforcassem o governante de Cuauhtitlan.¹⁴⁹

Motecuzoma II, homem considerado líder supremo dos mexicanos, que deu pena capital a um “principal” devido ao vício da embriaguez, teria sido bem avisado do perigo da embriaguez na sua cerimônia de posse. Na pena de Durán surge um discurso do “*rey de Tacuba*”, que recomenda ao então jovem e novo senhor de Tenochtitlán que no “*oficio real en que te han puesto, (...) ni la bebida, ni la comida te ha de saber bien*”.¹⁵⁰

Que os discursos manejados pelos cronistas tenham sido mais ou menos extratos de tradições orais. Mas tais discursos serão apropriados de maneira peculiar (particularmente) pelo frade Sahagún, como veremos oportunamente na discussão específica sobre o assunto do vício da embriaguez. Por ora, basta questionar um pequeno detalhe: é possível tratar dessa atmosfera de combate à embriaguez como a tarefa de um governo “civil”? Não seriam os “sátrapas” ou “sacerdotes” aqueles que proferiam de contínuo os velhos discursos? É o próprio Sahagún que confere as exortações aos líderes governantes, “*maravilloso lenguaje*”, com “*muy delicadas metáforas y admirables avisos*”, indiferentemente como fala de algum “*sátrapa*” ou sacerdote, ou de algum “*pilli*” ou “*tecuhli*” (estes últimos termos muitas vezes traduzidos por “nobre” e “governante”).¹⁵¹ Como apontara Sahagún, havia “mescla” de idolatria no bom regimento da “república”, e pode-se aprimorar, havia convívio nos colégios antigos que formavam a elite mexica de futuros ofíciaes, que seriam identificados uns como civis e outros como religiosos.

“*Calmécac*”, realça Sahagún, “*es la casa de penitencia y lágrimas donde se crían los señores nobles*”.¹⁵² Tal colégio, na crônica de Durán, talvez correspondesse ao “*tlamacazcalli*”, que é “*casa de más autoridad*” que o “*telpuchcalli*”. O dominicano completa que *tlamacazcalli* é a composição entre “*tlamacaz, que quiere decir ‘hombre perfecto’ y de*

¹⁴⁹ SAHAGÚN, *Historia*, VI, p. 350-1.

¹⁵⁰ DURÁN, *Historia*, II, p. 401. É possível que esta narrativa inscrita na *Historia* de Durán tenha relação com os *huehuetlatolli*. Numa presumível tradução, ainda que bastante livre do dominicano, são indicados certos difrasismos de verve indígena, peculiares desses discursos, onde “*macehuales*”, os comuns, aparecem como “*alas y plumas, pies y manos de las ciudades*”, ou ainda, destacam-se informações como de “*nueve dobles*” do céu (p. 400-1).

¹⁵¹ SAHAGÚN, *Historia*, VI, p. 336.

¹⁵² SAHAGÚN, *Historia*, III, p. 226.

calli, que quiere decir 'casa'".¹⁵³ Há certo consenso na historiografia em considerar que os *calmécac* tenham sido como “*escuela de educación superior, donde los jóvenes se preparaban para el sacerdocio o para desempeñar elevadas funciones estatales*”.¹⁵⁴

Aliás, duas especialidades, que indicariamos como sacerdotal e guerreira, podem ter sido tomadas a cargo pelos mesmos indivíduos, os “*tlamacaztequihuaqueh*”, palavra que Sahagún nomeia como “sátrapas”, nalguma relação que via com o cargo de governador das satrapias dos antigos persas, e que pode ser traduzido como “sacerdotes que tenían cargo [militar]”.¹⁵⁵ A “mescla” de ofícios pode mostrar que não haveria como bem separar funções, ou melhor, como classificar em rígidos moldes europeus os “sacerdotes” dos mexicanos.¹⁵⁶

Em todo caso, vejamos uma função extremamente “religiosa” dos sátrapas de Sahagún. Um relato na *Historia* propõe que eles podiam até mesmo dar-se ao papel de ouvir a falta, o erro da embriaguez num ritual de “confissão”. Também estes sátrapas poderiam declamar a “penitência” para os infratores da regra que é manter-se longe da bebida no dia-a-dia. Este relato está no capítulo sobre “*la diosa de las cosas carnales*”, Tlazultéutl, que “*es otra Venus*”, aproxima Sahagún. O frade se depara com uma prática indígena que associa à “confissão dos pecados”, notadamente, os venéreos. Chama-lhe a atenção, ou lhe desconcerta, que a deusa Tlazolteotl tenha “*poder para provocar a luxuria*”, “*inspirar cosas carnales*”, os “*torpes amores*”, mas, paradoxalmente, depois de “*hechos los pecados*”, os índios diziam que a deusa também teria “*poder para perdonarlos y alimpiar dellos*”, se houvesse confissão aos sátrapas.¹⁵⁷ Um dos relatos de “confissão” se relaciona ao erro de ficar bêbado, onde havia “penitência” voltada para os “deuses do pulque”:

Y si no tiene muchos ni graves pecados el penitente, dícele el sátrapa delante de quien se confiesa (...): ‘Has ofendido a dios, emborrachándote. Conviénete satisfacer al dios del vino llamado Totochtli, y cuando fueres a hacer esta penitencia irás de noche, irás desnudo sin que lleves ninguna otra cosa sino un papel delante y otro detrás, para cubrir tus partes vergonzosas. Y cuando hecha tu oración te volvieres,

¹⁵³ DURÁN, *Historia*, I, p. 50. Sahagún nunca teria usado o termo “*tlamacazcalli*” (Cf. MÁYNEZ, *El calepino de Sahagún: un acercamiento*, 2002). Durán, por sua vez, nunca iria citar o termo *calmécac*, que significa “*en la hilera de casas*” (*Ibid.*, p. 40).

¹⁵⁴ PORRO GUTIÉRREZ, *El simbolismo de los Aztecas*, 1996, p. 56.

¹⁵⁵ MÁYNEZ, *op. cit.*, 2002, p. 295.

¹⁵⁶ Ao tratar da festa Etzalcualiztli, Sahagún comenta que “*todos los satrapas, y ministros de los ydolos se recogian dentro de la casa, que llamavan, calmecac*”: “*Recogianse en este lugar, los que llamavan tlamacaztequjoaque, que qujere dezir, satrapas: que ya avjan hecho azañas, en la guerra que avjan captivado tres, o quatro. Estos aunque no residian continuamente en el cu [templo], en algunos tiempos señalados, acudian a sus officios al cu*” (*apud* MÁYNEZ, *ibid.*).

¹⁵⁷ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 44.

los papeles con que vas ceñido detrás y delante arrojarlos has delante de los dioses que allí están'.¹⁵⁸

Pode-se especular, pela mesma situação em torno à “Vênus” Tlazolteotl, que ocorra uma ambivalência no papel das entidades do pulque, pois estes “*Bacos*” conduziam tanto o prazer como o desastre da embriaguez, levavam-na a toda carga, mas também cuidavam da sobriedade.

Mais que tudo, cuidavam também das consciências? Em que sentido davam penitências? Não estamos diante de mero enquadramento europeu sobre a “religião” dos índios? O frei Sahagún e outros clérigos fariam analogia com a confissão e penitência cristãs de certo ritual indígena “*aptly named neyolmelahualiztli, ‘the act of straightening out the heart’*”. Este processo de retificação pode indicar a crença indígena de que no coração havia uma energia vital, conhecida como “*teyolia*”, manifestando as qualidades da cognição, desejo e sentimento. As transgressões e excessos alterariam a condição desse órgão e energia vitais. Para endireitá-los é que se manifestam as práticas ascéticas e os derramamentos de sangue em auto-sacrifício, “*in order to balance the self’s desires with those of the gods (...) [with] rigorous techniques for self-mastery*”, comenta Klor de Alva.¹⁵⁹

No relato de Sahagún, só faziam essa confissão e recebiam a penitência os velhos, pois “*si otra vez reincidía en los pecados no tenía remedio*”. E só confessavam para “*librarse de la pena temporal*”, isto é, “*por librarse de no recibir pena de muerte*”. Isto mostra que Sahagún avalia a situação tendo em mente a questão espiritual, o problema da danação da alma ou da salvação na vida eterna, pontos centrais da cosmologia cristã que não seriam contemplados na prática indígena.¹⁶⁰

Klor de Alva, inspirando-se em Foucault, faz a interpretação da diferença entre a moral indígena e a cristã no ponto fulcral da “consciência”. A questão do “equilíbrio de si”, para os nauas, não adviria da crença de que os atos e pensamentos fossem considerados maus ou por si mesmo imorais, “*an idea more closely in tune with the assumptions about natural and divine law made by faithful Christians*”. Noutro sentido (para os índios), os excessos e as

¹⁵⁸ Sahagún coloca inadvertidamente no singular, como “deus do vinho”, a “*Totochtli*”, mas a palavra está no plural (no singular é *tochtli*).

¹⁵⁹ KLOR de ALVA, “‘*Telling lives*’: *confessional autobiography and the reconstruction of the Nahua self*”, 1999, p. 141 e 146. Cf. LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1996.

¹⁶⁰ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 46. Para Klor de Alva, “*the Christian telos is to be immortal with a pure self, a self free of the taint of mortal sin. In this state the individual can fulfil the transcendent aim of gaining eternal salvation for his or her soul. However, the Nahua telos was to be well off in this life – as healthy, wealthy, and wise as the gods permitted*” (KLOR de ALVA, *op. cit.*, 1999, p. 147).

transgressões seriam desgastes que trariam enfermidades, e esses desequilíbrios “*an excess that can pollute the guilty as easily as the innocent*”.¹⁶¹ O sentido da “confissão” não estaria no ato de observar as faltas pessoais em termos absolutos, na discussão de quais seriam os pecados literalmente. Os índios haviam de interpretar e compreender as regras de conduta, os ordenamentos calendários, as características das forças extraordinárias, as topografias, os hábitos dos animais, as inclinações das deidades. Enfim, uma “*hermeneutic of the cosmic order*” daria significado aos ditames do rigor moral, bem como às concessões ou oportunidades. Assim é que poderíamos entender as implicações dos “discursos dos anciãos”, os “*huehuetlatolli*”, e outros dados etnográficos dos informantes de Sahagún.¹⁶²

O mecanismo da “confissão” indígena da embriaguez teria, portanto, um sentido bastante complexo e peculiar, mas que permite fazer uma analogia com o sacramento cristão. Contudo, a maneira indígena de confissão da embriaguez, para Sahagún, é incompatível com o motivo cristão da salvação da alma, pois, afinal, só é preciso confessar uma vez na vida o “pecado”, o que livra o indivíduo de uma pena capital que, também, seria apenas uma punição temporal.

Durán, por sua vez, enumera outras formas de atenção dos antigos mexicanos para com “*tan nefando vicio*” que é a forte embriaguez, “*tan castigado y prohibido en su antigua ley*”, completa o cronista.¹⁶³ Durán expõe algumas razões dos antigos para essa rígida disciplina, em digressões que se diferenciam bastante do tratado do franciscano. Sahagún explica os porquês da restrição e da punição dos índios à embriaguez por motivo de uma “filosofia moral” que se formara “por experiência”, ou seja, que os índios aperceberam-se que o clima, os astros e a terra da Nova Espanha propiciavam o aflorar da luxúria e outros vícios, e que o remédio tinha de ser a franca austeridade, particularmente no evitar a bebida, e pela política do medo às drásticas punições.

Em Durán temos outra história. O cronista comenta duas “razões” de gente “avisada” e nada “bárbara”, seriam leis consuetudinárias que inibiriam os estragos da embriaguez na vida comunitária.¹⁶⁴ Mas noutro relato, a explicação de Durán sobre os mecanismos de

¹⁶¹ KLOR de ALVA, *op. cit.*, 1999, p. 143.

¹⁶² *Ibid.*, p. 145-6.

¹⁶³ DURÁN, *Historia*, I, p. 202.

¹⁶⁴ Que só os que tinham filhos maiores podiam beber havia “*una razón avisada*”, pois assim, nas bodas por exemplo, acaso os velhos bebessem bastante, os filhos poderiam cuidar para que nenhum desastre, delito ou desaforo viesse a acontecer por causa da embriaguez de seus pais (*Ibid.*, p. 202-3). Outra lei, “*no de gente bárbara, sino de gente política y entendida y avisada*”, propunha que aqueles que não tivessem plantação de *maguey*, não poderiam se “*emborrachar hasta caer*”. Esta lei viria da seguinte razão: primeiro, incentivava-

controle da embriaguez fuge do caráter civil e terá expressão plena na idolatria, pois o interdito da bebida advém pelo respeito do ato de “comunhão” no consumo de uma poção considerada “divina”.

Durán aproxima-se dessa questão desde um relato sobre a “*fiesta solemníssima del Xocotl Huetzi, fiesta de los tepanecas*”, que ocorria com toda pompa na “*villa de Coyuacan*”. Xocotl, entidade representada como um pássaro feito de bolo comestível, era colocado na cima de um grande tronco. Ao redor bailavam os jovens e os “*señores*” até que no fim pudessem “comungar” a figura do pássaro. Nessa festa “*había gran cantidad de comidas, y mayor de bebidas, porque este día había gran borrachera, y había licencia este día general de beber todos*” – mas o cronista afirma peremptório: “*excepto los mozos y mozas, que nunca la tuvieron*”.

Durán elabora a respeito das interdições ao “*octli*” ou “pulque”. Enfim, nem todos podiam beber, normalmente não havia licença geral, por uma razão específica: é que os índios antigos “*tuvieron por cosa divina y celestial el maguey, viéndolo tan provechoso, y así le reverenciaban*”. Mas não tiveram apenas a planta do agave por divindade: “*Item, al vino que del zumo de él se hace, teníanle, ni más ni menos, por dios, debajo de este nombre Ome tochtli*”. Sendo assim:

como nosotros vedamos la comunión a los niños que aún no tienen entendimiento para saber lo que reciben, así estas naciones vedaban el vino a mozos y mozas y no se lo consentían beber, ni aun a los ya hombres, como no fuese principal, por reverencia de este maldito vino.¹⁶⁵

Durán elabora o assunto da comunhão divina pela bebida em franca analogia com o sacramento cristão da transubstanciação do sangue de Cristo através do (bendito) vinho da uva. Destaque-se que se o pulque, na citação acima, é qualificado como “maldito”, outrora vimos, foi lembrado pelo mesmo cronista como “bendito” (no item 2.1.2.). Ambos qualificativos fecham o raciocínio de que a bebida é excepcional, e se é diabólica para Durán, somente a partir de uma aproximação (religiosa) que também interpreta a bebida como “divina” para os índios.

Pelo critério de “comunhão”, Durán estabelece um entendimento sobre formas de

se que todos plantassem o agave, o que daria condição para poder beber o *octli*; enfim, a bebedeira nas residências era melhor que “*en casa ajena*”, tendo em vista os estorvos e perigos “*de no acertar de volver a su casa*”. Além do mais, qualquer delito que pudessem cometer fora do lar, não cometeriam dentro dele (*Ibid.*, p. 203).

¹⁶⁵ DURÁN, *Historia*, I, p. 271-2.

lidar com a embriaguez pelos astecas que é extremamente insinuante na atualidade – ou no pensamento antropológico ocidental. Porque uniria a perspectiva de ver o controle governamental, entendido pelos cronistas como rigorosa “polícia”, com a perspectiva das restrições ao sagrado, vista como respeito pela divindade na “comunhão” com a bebida. Clendinnen define que “*social and sacred transgressions are easily confounded*”. Segundo a historiadora, “*the Mexica knew pulque’s capacity to demoralize the individual and to disrupt social relations, and deplored it. But its deeper import and its deeper danger was its capacity to lay humans open to the sacred*”.¹⁶⁶

Aparece na escrita de Sahagún, ainda que de outra maneira, a mesma noção de sacralidade da bebida. O franciscano extrai, dentro de sua pesquisa, que não se deve aborrecer com palavras ao pulque, por razão do status divino da poção. Confere ainda um complemento ao escrito em *náhuatl*, mas que pode ser outra de suas aproximações às convicções dos índios. Assevera que todos teriam de evitar falar mal do bebum: “*si alguno murmuraba dél o le afrontaba, aunque dixese o hiciese mil bellaquerías, decían que [no] habían de ser por ello castigado, porque decían que aquello no lo hacía él, sino el dios*”.¹⁶⁷ Sendo ou não uma convicção indígena, isto envolve Sahagún na preocupação sobre o tema da responsabilidade pelos crimes cometidos sob efeito da embriaguez, e esta aura em torno da bebida e do bêbado quebra o princípio do livre-arbítrio e das constrições morais para seguir um caminho impecável.

Para Durán, vimos que a falta de preparo para a “comunhão” com o *octli* fazia a razão dos rigores da “antiga lei” na repressão à bebedeira indiscriminada, distanciando o foco da explicação sobre as interdições ou controles enquanto assunto estritamente moral. Além do mais, a “veneração” à bebida e o respeito para efetuar a “comunhão” poderiam relacionar-se diretamente ao cuidado diante do poder embriagante da poção. Durán afirma que o *octli* era tratado como se fosse um deus “*viendo el efecto que tenía y fuerza de embriagar*”.¹⁶⁸ A natureza da bebida é a substância dessa idolatria, ou, como é comum considerar numa vasta literatura sobre as plantas psicoativas nas sociedades tradicionais ou arcaicas, os efeitos das substâncias podem explicar a sacralidade e divindade que há em torno delas, podendo, inclusive, oferecer a base para manifestar a religiosidade humana. A ebriedade faz a

¹⁶⁶ CLENDINNEN, *op. cit.*, 1991, p. 50.

¹⁶⁷ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 63.

¹⁶⁸ DURÁN, *Historia*, I, p. 272.

religião.¹⁶⁹

A seguir, ao adentrarmos na análise sobre os “deuses” do pulque, poderemos aprimorar alguns nuances de sentido da idolatria pela bebida embriagante dos antigos mexicanos. Sahagún e Durán, cada um a seu modo, oferecem leituras que podem mostrar a complexa relação entre o aspecto “natural” e o lado “supersticioso” da embriaguez.

2.3. *Das substâncias divinas no octli ao demônio do pulque*

A fórmula que exalta “deuses” nas medicinas, ou, de outra forma, a noção de “medicina divina”, ambas teriam enorme guarida nos relatos sobre o *octli*, a bebida extraída do suco do agave, que se costumou chamar de “pulque” na época da colonização espanhola. Surge uma forte analogia da bebida indígena com o símbolo de sacralidade que o vinho tem para os cristãos: o vinho é a representação do sangue de Cristo, ou ainda, torna-se a essência de contraditórios sentidos da representação religiosa.¹⁷⁰

O pulque, por sua vez, seria oferecido em rituais de “comunhão” com os deuses, e teria sido, ele próprio, um deus. Uma das variedades do pulque chamavam-na “*teooctli*”, comumente traduzido como “pulque divino”, feito da sávia do “*teometl*” ou “agave divino”. O pulque, afinal, será o *locus* para a mais densa história de “adoração” das medicinas pelos antigos mexicanos. Há outras menções de idolatria de substâncias embriagantes. Em Durán, cobriria quase a mesma relevância um unguento “supersticioso”, colocado entre medicina natural e feitiço diabólico, mistura descrita como “comida divina”, e que foi bem explorada por Acosta, como vimos no primeiro capítulo, pela visão de que representava a inversão diabólica do sacramento da unção dos sacerdotes hebreus e cristãos. Em Sahagún, várias

¹⁶⁹ Inúmeros autores, como Wasson, Ott, La Barre, Escobedo (citados ao longo do trabalho) ponderam a respeito da origem da religião em virtude do consumo de plantas e preparados embriagantes, dentro de um movimento que é muitas vezes conhecido como “enteogenismo”. Cf. FURST (ed.), *Flesh of the gods; the ritual use of hallucinogens*, 1990, onde os autores dão destaque para o uso dos alucinógenos nas sociedades tradicionais e indígenas. Cf. ESCOBEDO, *op. cit.*, 1996, para algumas ponderações em torno da importância das bebidas alcoólicas e outras fórmulas misteriosas nos fenômenos de religiosidade antiga, particularmente no berço da civilização ocidental. Há várias críticas às hipóteses mais ousadas desses autores. Cf. Grinspoon & Bakalar (*op. cit.*, 1997, p. 273 e ss.) para uma relativização das perspectivas de adesão e contraposição ao enteogenismo.

¹⁷⁰ Como comenta Ginzburg, “por um lado, a ‘representação’ faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença. Mas a contraposição poderia ser facilmente invertida: no primeiro caso, a representação é presente, ainda que como sucedâneo; no segundo, ela acaba remetendo, por contraste, à realidade ausente que pretende representar” (*Olhos de madeira; nove reflexões sobre a distância*, 2001, p. 85).

medicinas seriam denominadas como “divinas”, pela distribuição da partícula “*teo*” como prefixo de diversas “ervas” e “raízes”, conferindo peculiar ressonância para as virtudes de tais substâncias. O cogumelo que faz “ver visões” seria qualificado, uma vez, como *teotl* na obra de Sahagún.¹⁷¹ O mais antigo cronista franciscano Toribio de Benavente, o Motolinia, seria quem primeiro se apropriara do termo *teotl* ao tratar dos cogumelos alucinógenos, mas a expressão *teonanácatl* – junção de *teotl* e *nanácatl* [cogumelo] – não foi usado pelos cronistas em geral.¹⁷²

Mas o que vem a ser *teotl*? A expressão é analisada por Sahagún num dos escassos (mas densos) pareceres do franciscano, que ocorrem particularmente em adendos aos livros que constituem sua *Historia general*. O termo “*teotl*” é discutido no prólogo ao livro XI, dedicado ao “*que es bosque, jardín, vergel de lengua mexicana*”. Este é o livro que pretende lidar com a “história natural” da Nova Espanha, pois, “*no, cierto, es la menos noble joya de la recámara de la predicación evangélica el conocimiento de las cosas naturales, para poner exemplos y comparaciones, como vemos el Redemptor haberlo usado*”. Ou seja, existe importância na ciência das coisas naturais, que revela a grandeza de Deus na criação deste palco para os destinos humanos. Como é frequente entre os cronistas, Sahagún também faz o elogio da natureza, pois afinal, nela há “*muchas cosas provechosas a la vida humana*”.

Para a mesma tarefa de pregação aos gentios, Sahagún acrescenta outra justificativa para compor o livro de história natural: “*Será también esta obra muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquiera criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban téutl; quiere decir ‘dios’*”. Note-se que apesar do cronista acentuar que o termo significa “deus”, logo reforça outro sentido, de “iminência” que os índios conferem a certas coisas: “*este vocablo téutl quiere decir ‘cosa estremada en bien o en mal’*”.¹⁷³ Esta breve avaliação de Sahagún é reconhecida por muitos investigadores um avanço em relação àquilo que temos denominado como rede interpretativa da “idolatria”. No olhar cristão que avalia os índios atribuindo divindade a certas criaturas excepcionais, ao menos aparece em destaque que nem sempre as divindades teriam valor positivo, o que terá influência para relativizar os sentidos da “adoração” ou “reverência” aos “deuses”, mensagens estas tão fortes para o olhar cristão da “idolatria” indígena.

Como resume Townsend, pela palavra *teotl* dos antigos mexicanos pode-se levantar

¹⁷¹ MÁINEZ, *op. cit.*, 2002, p. 245.

¹⁷² Wasson confessa ter visto apenas em Motolinia e em Sahagún o uso do termo no século XVI mexicano (*El hongo maravilloso: teonanácatl; micolatría en Mesoamérica*, 1983, p. 74).

¹⁷³ SAHAGÚN, *Historia*, p. 677-8.

significados como “mana”, “numinoso” ou “sagrado”. A palavra era usada para descrever os “sacerdotes” que personificavam as deidades, ou mesmo para designar máscaras e outros objetos “divinos”, enfim, para tratar de qualquer coisa muito poderosa, misteriosa, remota, inspiradora ou sublime. Townsend realça que a aplicação do termo *teotl* pode ser voltada tanto para fenômenos considerados benignos como malignos.¹⁷⁴

Quanto à questão da “maldade” na concepção de “divindade”, Cervantes avalia que a compreensão dos mesoamericanos tem paralelo com outras expressões culturais:

The Mesoamerican notions of evil and the demonic were inextricably intertwined with their notions of good and the divine. Evil and the demonic were in fact intrinsic to the divinity itself. In the same way as in Hinduism Brahma represented both creation and destruction, or in the works of Homer there was no clear distinction between the concepts theos and daimon, so, too. Mesoamerican deities represented both benevolence and malevolence, creativity and destructiveness. The Nahuatl word *teotl*, for instance, is ambivalent, and its common translation as ‘god’ is misleading. Its glyph is the figure of a sun, which conveys a sense of vastness and awesomeness, but also one of difficulty and danger.¹⁷⁵

Motolinia, como adiantamos, foi o primeiro cronista a resgatar o termo *teonanácatl*, traduzindo-o como “*carne de dios, o del demonio que ellos adoraban*”.¹⁷⁶ Para Cervantes, a dupla face do cogumelo, nesta expressão de Motolinia, reforça, sem querer, a ambivalência simbólica da “divindade” de acordo com a visão dos indígenas.¹⁷⁷ Justamente o detalhe de ambígua potência que faz a interpretação de Sahagún para o termo *teotl*, é que proporciona o sedutor transporte conceitual para o “numinoso” ou “inefável”. Wasson, inspirado nessas avaliações, traduz *teonanácatl* como “cogumelo maravilhoso”.¹⁷⁸

O assunto dos cogumelos será analisado quando avaliarmos a “idolatria” dos índios por substâncias, pelos discursos dos “extirpadores da idolatria” do século XVII. Por meio das investigações de Sahagún e Durán, é no pulque que se encerra o principal motivo de idolatria das substâncias, algo que não é sequer mencionado pelos “extirpadores” da geração posterior, na virada entre os séculos XVI e XVII, portanto, em contexto bem distinto, mas ainda sobre povos nauas, como eram os indígenas que foram fonte dos missionários mendicantes do século XVI.

¹⁷⁴ TOWNSEND, *The aztecs*, 1992, p. 115 e ss.

¹⁷⁵ CERVANTES, *The devil in the New World*, 1994, p. 40-1.

¹⁷⁶ MOTOLINIA, *op. cit.*, 1971, p. 32.

¹⁷⁷ CERVANTES, *op. cit.*, 1994, p. 14.

¹⁷⁸ WASSON, *op. cit.*, 1983.

O frei Andrés de Olmos, considerado o grande precursor de Sahagún na categoria especial de missionário “etnógrafo”, havia se preocupado deveras com a enorme quantidade de “deuses do pulque”, em culto que se identificaria como celebração da borracheira. Assim, descrevera com detalhes a indumentária, as cores, as figuras de várias dessas entidades, bem antes do trabalho feito por Sahagún.¹⁷⁹ Possivelmente foi a preocupação de Olmos e de Sahagún – no ofício de missionários – com relação ao “mau costume” da borracheira, aquilo que deu o exato empuxo para inquirir os detalhes do “culto ao *octli*”.

O livro primeiro da *Historia general* de Sahagún – dedicado a perscrutar as histórias sobre os ídolos dos mexicanos – oferece-nos a relação “*del dios llamado Tezcatzóncatl, que es uno de los dioses del vino*”, citando ainda outros tantos dos deuses do pulque chamados em conjunto de *centzontotchtli*, literalmente “quatrocentos coelhos”, isto é, uma quantidade de “coelhos” além da conta. Mas os seguintes são citados: Yiauhtécatl, Acolhua, Tlilhua, Pantécatl, Izquitécatl, Tultécatl, Papáztac, Tlaltecayohua, Umetuchtli, Tepuztécatl, Chimálpanécatl, Colhuatzíncatl – quando Sahagún reclama que “*hasta hoy duran estos diabólicos nombres entre los principales*”.¹⁸⁰ Muitos desses deuses derivam seus nomes de localidades de onde teriam vindo, por exemplo, Tepoztécatl é a entidade de Tepoztlan, e Izquitécatl, da cidade de Izquitlan. O pesquisador Lima pondera que “*se les atribuía la cualidad de héroes, es decir, de seres humanos divinizados, aunque en la leyenda general*”, isto é, da peregrinação dos mexicas como exposta na obra de Sahagún, “*sean todos considerados como hijos de la diosa del maguey, la de las cuatrocientas tetas [Mayahuel]*”.¹⁸¹ Nesses pareceres vemos o problema interpretativo dos sentidos de “ídolo”, na imprecisão entre o elemento “humano” e o objeto “natural”.

Mas continuemos com o exercício de pensar o “culto ao pulque”: na coluna do texto indígena do Códice Florentino, neste capítulo sobre Tezcatzoncatl, informa-se que o deus era um daqueles “quatrocentos coelhos”, “*who are the substance of wine*”,¹⁸² ou, noutras possíveis traduções, temos que os “quatrocentos coelhos” representam o “corpo” ou a “carne do pulque”.¹⁸³ Enfim, a substância do pulque seria *teotl*, algo fora do comum e de certa

¹⁷⁹ WILKERSON, “*The ethnographic works of Andrés de Olmos, precursor and contemporary of Sahagún*”, 1974.

¹⁸⁰ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 74.

¹⁸¹ LIMA, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, 1978, p. 112.

¹⁸² *Florentine Codex*, I, p. 24.

¹⁸³ “*centzōtotochtli, yn vctli innacaiō*” (*Ibid.*). Segundo Lockhart: “*–nacayō. someone’s body. nacatl*” (*Nahuatl as written*, 2001).

maneira “sagrado”; ou mantendo o discurso mais afinado com a concepção de “idolatria” dos cronistas, encontramos-nos com os deuses da bebida “venerados”.

A partir de outro discurso indígena na obra de Sahagún, outra perspectiva sobre o que são esses “deuses”. Anderson & Dibble traduzem assim a passagem: “*in times of old, wine was falsely attributed to the rabbits, whom the ancient ones worshipped*”.¹⁸⁴ Portanto, o que era cultuado não é o vinho, mas são os “coelhos” que ali residem. Como reforça Lima, pela lenda da peregrinação dos mexicas, percebe-se quão antiga é a “*complicada relación mitológica del pulque*” nos índices do “*maguey*” e do “*conejo*”.¹⁸⁵ Para Fournier, o aguamel, a seiva bruta relacionada a deusa Mayahuel (que é a personificação da planta do agave), seria elemento feminino, enquanto que os “quatrocentos coelhos”, “*une nébuleuse de petits dieux très locaux, parfois fortement individualisés*”, relacionados ao mundo masculino, indicariam as formas da mutação que aquela gente submetia à seiva, tornando-a embriagante.¹⁸⁶ Não seria apropriado pensar que o saber indígena atribuía aos “coelhos”, substâncias no *octli*, o que no século XX se descobriu tratar-se de bactérias que produzem a fermentação alcoólica? Mas deixemos de lado estas confabulações, porque não faz caso chegar a compreender aqui como se conduz o pensamento simbólico (ou a ciência) indígena, mas sim, como o discurso da crônica refaz os significados locais de acordo com certas políticas ou prioridades.

Recuperemos, portanto, a prevenção do frei Sahagún contra a “idolatria” do pulque. E notemos como o frade, ou o texto em espanhol, ao traduzir os discursos dos velhos índios numa aproximação com as crenças nauas, apresenta-se muitas vezes como um comentário estendido – e se às vezes parece adensar, outras vezes redireciona os conteúdos da coluna de texto escrita em *náhuatl*. Sahagún evoca, por exemplo, que “*el vino o pulcre desta tierra siempre los tiempos pasados lo tuvieron por malo, por razón de los malos efectos que dél se causan*”, o que não tem correspondência com o texto em língua nativa. Apesar de que nesse mesmo texto dos “informantes” existam certas deixas para que Sahagún coloque a maldade na bebida. Afinal, os “informantes” lhe apontam os infortúnios que ocorrem aos bebuns e a causa para tais males. Comenta Sahagún que “*se despeñan, otros se ahorcan, (...) se ahogan, otros matan a otros estando borrachos*”, sendo tais “*efectos*” atribuídos aos inúmeros deuses coelhos. Nesse ínterim, o frade franciscano não titubeia em refletir por conta que o deus do pulque é – “*por mejor decir*” – “*el diablo que estaba en él (...) este Tezcatzóncatl o alguno de*

¹⁸⁴ Florentine Codex, VI, p. 230.

¹⁸⁵ LIMA, *op. cit.*, 1978, p. 101.

¹⁸⁶ FOURNIER, “*Les vicissitudes du divin au Mexique; l’évêque, le juge et le pulque*”, 1991, p. 230.

los otros”.¹⁸⁷

Sahagún quer explicar a forma como os índios pensam, dentro de uma visão dúbia de efeito natural da bebida e de efetividade do demônio nessa bebida. Vejamos uma idéia sobre a relação entre a bebida e os deuses: “*Y porque el vino es de diversas maneras y hace borrachos de diversas maneras, llamaban centzontotochtli, que son ‘cuatrocientos conejos’, como si dizesen que hacen infinitas maneras de borrachos*”. Se, por exemplo, algum bêbado caísse de um precipício, “*decían ‘aconejóse’*”. Enfim, a maneira de ser de cada bêbado indicaria que isso “*era su conejo, o la condición de su borrachez, o el demonio que en él entraba*”.¹⁸⁸

Observe-se que nas descrições dos “informantes” indígenas prevalece o temor de tragédias e também a ênfase em comportamentos obsessivos e inapropriados, pois os bêbados ficam suscetíveis aos caprichos dos “coelhos” ingeridos.¹⁸⁹ Por seu turno, Sahagún lamenta que a absorção desses “demônios” é a desculpa do índio “*borracho*” para cometer os pecados, advertindo aos confessores para a impropriedade da justificativa. Os índios devem ser desacreditados desse culto ao pulque. Informa Sahagún que na visão indígena a responsabilidade pelas decisões, no momento da embriaguez, seria dos “demônios”.

A preocupação de Sahagún é de que a crença indígena fere pela raiz o discernimento nas consciências. Sahagún pensara que pela “perda do juízo” pode-se abolir a capacidade de discernir os bons dos maus atos? Isto teria fundamento prático pela crença no poder dos “deuses do pulque”? Sahagún nota que esse poder é manifestação dos efeitos naturais da embriaguez, mas os índios teriam consciência disso? “*No tenían por pecado aquello que hacían estando borrachos, aunque fuesen gravísimos pecados. Y aun se conjetura con harto fundamento que se emborrachaban por hacer lo que tenían en su voluntad, y que no les fuese imputado a culpa*”. Depois das maldades satisfeitas, queixa-se Sahagún, podiam sair ilesos, sem castigo.¹⁹⁰ A partir desse discurso, Sahagún vê na desoneração de culpa dos atos “pecaminosos” feitos pelo índio bêbado imputando a culpa nas “divindades” do pulque algo como crença ingênua? Ou então, muito mais como astúcia de marotos? Aliás, esta

¹⁸⁷ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 63; *Florentine codex*, I, p. 24.

¹⁸⁸ SAHAGÚN, *Historia*, p. 240.

¹⁸⁹ Sobre os distintos comportamentos dos bêbados, cf. *Florentine codex*, book IV, p. 15 e 16. Pode-se aventar que os índios, dentro de um simbolismo próprio, considerassem a embriaguez geralmente oferecendo um resultado nefasto, mas não necessariamente: “*it was said: ‘He was affected by the wine gods. Because in many ways the wine showed its power, it was called the Four Hundred Rabbits; for very few did it affect favorably’*” (p. 16-7).

¹⁹⁰ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 63-4.

ambigüidade de sentido é praticamente uma constante na caracterização das práticas locais, entre ver a sinceridade e a mentira nos costumes de uma falsa religião diabólica.

Sahagún vê na “*opinión errónea*” um dos focos de refutação do mal costume da embriaguez: “*Y aún agora en el cristianismo hay algunos o muchos [índios] que se escusan de sus pecados con decir que estaban borrachos cuando los hicieron*”. Os evangelizadores devem sempre avisar os índios desse erro “*así en la confesión como fuera della*”.¹⁹¹ Mas afinal, como Sahagún conceberia os “demônios” do pulque? Ou seja, em que medida eles são forças efetivas? Ou seria a embriaguez “natural” o único demônio do pulque para o franciscano? A preocupação de Sahagún, como apontado, é de que a crença indígena sobre a embriaguez e os erros advindos dela, tudo causado pelos deuses, poderia prejudicar o discernimento das coisas na mente. Mas também impediria o livre-arbítrio das consciências? A embriaguez por “demônios do pulque” comandaria o bêbado e impediria o arbítrio de evitar o mal?

Quanto aos ídolos em geral, Sahagún compõe a prédica: “*que adorábades no es dios; todos son demonios. Así lo testifica la Sagrada Escritura diciendo: Omnis dii gentium demonia. Quiere decir: ‘Todos los dioses de los gentiles son demonios’*”.¹⁹² Mas considera que os “*falsos dioses (...) son pura mentira y invention del autor y padre de toda mentira, que es el Diablo*”. Sahagún parece transportar a agência maligna para algo distante, os ídolos são apenas coisas vãs. Mas logo o embaralho: os ídolos são “*tan malas criaturas*”, “*los diablos y sus imágenes*”, todos “*malditos y enemigos de Dios y de todos los hombres*”.¹⁹³ Existe ambigüidade na caracterização dos “deuses” dos índios, entre “demônios” bem ativos e “ídolos” sem qualquer poder. Mas ao tratarmos dos “deuses” chamados “quatrocentos coelhos”, o elemento concreto da bebida embriagante parece agravar a ambigüidade da noção cristã entre o inefetivo e o espírito das “divindades”. Como vimos, é possível considerar que os indígenas viam a bebida, ou algo da substância do pulque, uma manifestação desses “coelhos” extraordinários. Sahagún interpreta que os “*efectos los atribuían al dios del vino y al vino*”, ou seja, tudo se confunde na substância da bebida.¹⁹⁴ Os “quatrocentos coelhos”, reflete o frade, representam o entendimento dos índios de que a bebida “*tiene muchas y*

¹⁹¹ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 64.

¹⁹² *Ibid.*, p. 68. Estes pronunciamentos compreendem um sermão inscrito no caderno complementar ao livro primeiro da *Historia*, isto é, logo após os comentários sobre os “deuses do pulque”, quando Sahagún faz a refutação da idolatria.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 68 e 69.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 63.

diversas maneras de borrachería”. Os deuses seriam símbolo da diversidade de efeitos da bebida embriagante. No entanto, o discurso dos “informantes” trata de mostrar, como confere o próprio Sahagún em outra parte, que o vinho que chamavam de “quatrocentos coelhos” é como dizer que estes deuses “*hacen*” as “*infinitas maneras de borrachos*”¹⁹⁵ – o que realça o sentido de “manifestação” ou de “possessão” dos coelhos na pessoa que ingere a bebida.

Entrementes, Sahagún não estará preocupado com distinguir o sentido de possessão extraordinária, e nem mesmo com o sentido de embriaguez natural, mas sim, que ambos raciocínios desviam o problema da consciência humana para algo que está, de alguma maneira, fora do juízo – pois está na divindade da bebida e na própria bebida. Os pecados, falcaturas e desgraças, “*todos estos efectos los atribuían al dios del vino y al vino, y no al borracho*”.¹⁹⁶ É quase seguro que a crença de Sahagún é apontar que acima de demônios ou da embriaguez natural está o livre-arbítrio, dom divino e que não terá outra força maior para inibir sua intenção, se não for desprovida de razão pelo próprio arbítrio de Deus.

Enquanto isso, para o dominicano Durán, os “quatrocentos coelhos” nunca são citados, resumindo-se numa só entidade: “Ome Tochtli”.¹⁹⁷ Ao iniciar uma digressão que revela que este deus é reverenciado nos ludos, vem logo ressaltar que ao vinho que bebem os índios o tiveram “*por dios antiguamente y llamábanle Ome Tochtli*”. Durán lembra que os “*taberneros y taberneras*” celebravam “*ritos y ceremonias y ofrendas con toda la solemnidad y devoción posibles, según su uso y bajeza*”. Destaca que os jogadores de dados e de outras jogatinas colocavam a seu lado um pequeno recipiente com pulque, reverenciando isto como a Deus. Também faziam o mesmo gesto, de colocar um recipiente de pulque, diante de outros deuses, nos sacrifícios e festejos. Além disso, tais taberneiros, quando ferviam o mel e colocavam raízes na poção, incensavam o preparado, ofereciam comida e “*todas las demás ofrendas y ceremonias*”, como era costume fazer para todos os deuses, indicando ainda que o pulque era também um deus.¹⁹⁸

Numa das ocasiões em que o cronista afirma estar em conversação com nativos, pergunta a um velho porque chamavam de Ome Tochtli ao deus do vinho. O índio se nega a responder, mas replica fazendo outra pergunta: porque os espanhóis pedem pelo vinho

¹⁹⁵ SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 239 e 240.

¹⁹⁶ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 63.

¹⁹⁷ Lima considera que “*a todos los centzontotchtin se puede individualmente llamar ome-tochtli, dos conejo, que parece ser el nombre genérico de los dioses del pulque*”. Mas também assevera que “*Ome-tochtli fue, según Seler, el nombre de uno de los principales dioses del pulque y aun sacerdote superior, que, al mismo tiempo, era jefe de la música del templo*” (op. cit., 1978, p. 112-3).

¹⁹⁸ DURÁN, *Historia*, I, p. 200-1.

(europeu) exclamando um “brindar”? Durán não quis comentar o caso, avisando ao leitor que para explicar-se teria de tratar do “*juego del que más bebe*”, uma tradição que faz lembrá-lo dos flamengos – estes sempre citados pelos cronistas espanhóis como amantes das borracheiras. O assunto desse costume europeu era melhor ser evitado, tendo em vista toda a relação entre os jogos e bebida nativos na figura do deus “dois-coelho”.¹⁹⁹

Em tal história da parla com um índio velho, há de se pensar como Durán não chegou a observar que Ome-Tochtli é um signo calendário, cuja data é quando se realizava a grande festa de culto aos deuses do pulque. Afinal, nos manuscritos *Libro de los ritos* e *El calendario antiguo* o cronista mostra algum conhecimento sobre as identificações entre “deuses” e signos calendários. Aliás, quis explicar que os anos relacionados ao sul, pintados na regência do “coelho”, seriam indiferentes quanto a bonança ou infortúnio, “*por andar [o coelho] saltando de aquí para allí, que nunca permanece en un lugar*”.²⁰⁰ Mas enfim, conclui que – “*lo cual entendí del indio*”, exclama Durán – Ome Tochtli “*quiere decir el dios Baco, tan celebrado hoy en día entre ellos, harto más que antiguamente lo celebraban*”. O dominicano converte os muitos coelhos num único deus pagão – é a sombra da analogia de costumes. Mas notemos agora uma ambigüidade do discurso de Durán, entre promover a ênfase e o desbotar do fator demoníaco na entidade da bebida.

Nem todos antigamente bebiam ou festejavam borracheiras, como agora é costume entre “*chicos y grandes*”. Durán relata que o comum jogo de tabuleiro dos índios, a maneira de dados, praticado com feijões (provavelmente refere-se ao jogo *patolli*), fora extirpado pela vigilância das “*justicias seglares*”. Assim, parte da memória de Ome Tochtli se havia apagado na jogatina aniquilada pelo poder civil espanhol. Mas Durán roga a Deus que “*acabase de destruir*” o que seria a “*memoria*” sobre Ometochtli, “*por destrucción de la borrachera, a cuya causa tienen tan viva*” a lembrança do deus. Ou seja, a bebida por si só faz lembrar de sua divindade.

Notoriamente, o caso é contra a bebida. Não há justiça que queira proibir com o devido rigor o interesse dos “*pulqueros*”, os vendedores. Comenta quanto é impotente ou inútil o trabalho de evangelização, “*hasta que esta pobre gente se aparte de este vicio abominable*”. Enfim, “*no pueden tener verdadera fe, ni verdadero conocimiento de Dios*”, enquanto “*este vicio estuviere en pie y fuere favorecido y no destruido*”. É como “*dar voces*

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 201.

²⁰⁰ DURÁN, *Historia*, II, p. 224.

en el desierto” fazer a catequização em meio do costume de máxima embriaguez.²⁰¹

Tal como vimos em Sahagún, para Durán a pesquisa sobre a “idolatria do pulque” também está envolta na grande preocupação com o “vício da embriaguez”. Numa digressão, Durán reflete: “*parece que el demonio se ha incorporado*” no pulque, naqueles tempos depois da Conquista. Incorporou-se de tal forma que “*en empezando a darse a este vicio, la vida le quitaran y el pulque no*”, quando mesmo “*algunos hombres perdidos*” da nação espanhola são “*tan perdidos y aficionados*” ao pulque... talvez até mais que os próprios índios: “*¡Vicio maldito y endemoniado!*”.²⁰²

A conclusão de que foi no seu tempo, depois de anos da chegada dos espanhóis, que o demônio se incorpora ao pulque, é idéia algo inusitada, ao menos aparentemente. Como vimos acima, Durán já havia identificado várias vezes num deus antigo, o famoso Ome Tochtli, o mesmo corpo da bebida, o líquido sendo o próprio deus, ou melhor, o demônio. Mas ao produzir uma nova carga demoníaca no pulque atual, Durán procura explicar-se: aquilo que nos seus dias “*llaman pulque (...) lo hacen los españoles, de miel negra y agua con la raíz*”. Por sua vez, os antigos nativos “*nunca ellos lo tuvieron, ni lo sabían hacer*”. O pulque foram “*los negros y españoles*” que “*lo inventaran*”.²⁰³

Contudo, a bebida de “mel negra” e a adição de “raiz” são artifícios antigos, autóctones. O mesmo Durán sabe do uso de raiz que favorece a embriaguez na preparação do pulque dos antigos.²⁰⁴ Como colige Lima, “*quien encontró los vástagos y las raíces de las hierbas con las cuales se hace el octli se llamaba Patécatl, el descubridor del ocatli, la medicina del pulque*”. O pesquisador lembra desse mito ao recobrar as visões da origem do ancestral *octli*, bebida que se tornara embriagante pela adição de outras plantas na inventividade do personagem Patécatl, que significa “aquele do lugar da medicina”.²⁰⁵

A variedade de fórmulas foi resultado da ciência ancestral dos índios dos altiplanos mexicanos – basta observar algumas menções dos tipos de pulque nos rituais descritos por Sahagún. Mas para Durán, o que usavam nas antigas “*fiestas y beodeces*”, mas também “*para sus medicinas (...) porque en realidad de verdad es medicinal*”, é unicamente aquele que se chama “*iztac octli*”, ou “*vino blanco*”. Especula que chamavam tal pulque de “branco” para

²⁰¹ DURÁN, *Historia*, I, p. 201-2.

²⁰² *Ibid.*, p. 201.

²⁰³ Para Durán, o vocábulo “pulque” não é mexicano, “*sino de las islas, como ‘maíz’ y ‘naguas’, y otros vocablos que trajeron de la Española*” (*Ibid.*, p. 203).

²⁰⁴ DURÁN, *Historia*, I, p. 203.

²⁰⁵ LIMA, *op. cit.*, 1978, p. 33.

diferenciá-lo do que se faz no seu tempo, um invento moderno, confeccionado com mel escuro, “*porque es endemoniado y hediondo, y negro, recio y áspero, sin gusto, ni sabor, como ellos mismos lo confiesan*”. Este pulque negro deixa a todos “*más desatinados y furiosos, por la fuerza que tiene*”, sendo o “branco” dos antigos “*más leve y medicinal*”.²⁰⁶

Nessa narrativa, o demônio se evapora do antigo pulque. Os “quatrocentos-coelhos” não estão mais ali, na substância do puro *octli* branco, eles são destilados da antiga bebida. Ome Tochtli, no tempo do cronista Durán, aparece como emblema vazio, sem nada reger de um calendário que caía em desuso, um ídolo como estátua despedaçada. Contudo, re-substancializado no “pulque negro”. Enquanto simples brinde sem mais ritual, Ome Tochtli é atualizado numa borracheira que é “vício endemoniado”, o qual toma conta dos índios, negros e espanhóis. A “idolatria” do pulque se faz com nova cor naqueles dias do cronista, um novo demônio (naturalmente a própria bebida?) é o mal que alimenta o vício, e substitui os antigos e infinitos “demônios” que davam o sinal da “superstição” nos poderes da poção.

Mas o demônio do pulque também é, claro está para Durán, a lembrança de uma antiga “religião”. Queixa-se que “*este maldito brebaje*” era oferenda particular aos deuses, e agora, no seu tempo, manifesta que ele mesmo já encontrou em sacrifícios alguns “*cantarillos muy pequeñitos de pulque*”. Durán acentua que ainda deve haver “*alguna superstición*” em torno à poção, “*según se mueren*” pelo pulque, e todos bebem sem qualquer restrição de idade.²⁰⁷

Nesses jogos de significação do pulque, Durán termina por abarcar vários usos pelos índios, interpretando as situações num coeso pronunciamento, que segue o raciocínio de que a substância é um deus, também uma oferenda para deuses, mas, inclusive, uma oferenda em eventos familiares ou comunitários que se assemelham a costumes espanhóis. Além de tudo, a bebida é poderosa medicina. Mas Durán não esquece de fazer pequeno alerta de que o consumo da bebida pode se tornar abuso, e por isso, um grande veneno. Da clássica idolatria às comemorações costumeiras na bebida, Durán termina por realçar o valor medicinal, embora, examinando melhor, adverte para o risco da embriaguez mais forte.²⁰⁸

²⁰⁶ DURÁN, *Historia*, I, p. 203.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 272 e 273. “Y si alguno o alguna se quiere abstener de no lo beber, dícenle los viejos y las viejas que criará en la garganta carraspera y llagas y mil invenciones satánicas, para provocar a beberlo. Y así los señores se honran y lo tienen por grandeza el estar borrachos y los mozos, por gentileza” (p. 273).

²⁰⁸ “Este octli era adorado por dios, como dejo dicho, en nombre de Ome Tochtli, y demás de tenerlo por dios, era ofrenda de los dioses, y más particular, del fuego; unas veces ofreciéndoselo delante en vasos, otras veces salpicando el fuego con él con un hisopo, y otras veces derramándolo alrededor del fogón. Era ofrenda de casados y de mortuorios, a la misma manera que los de nuestra nación española ofrendan pan y

Avaliemos, agora, as histórias da medida e desmedida na bebida. As noções de moderação e abuso, de tradição escolástica, parecem penetrar os relatos dos cronistas, e mesmo dos “informantes” ou relatos que os frades consideram plenamente indígenas. Enfim, vejamos como se fazem as analogias – e as falhas nessas analogias – entre a “filosofia moral” cristã, revelada, com a filosofia nativa, esta, constituída “por experiência”, segundo afirmação de Sahagún em avaliações lisonjeiras das realizações dos índios da Nova Espanha. Começemos por histórias sobre os tempos mais ancestrais dos mexicanos, ou digamos, sobre mitos de origem da embriaguez e da moderação. Histórias que misturam personagens humanos com excepcionais figuras. Há o famoso Quetzalcôatl, príncipe asceta, mas entidade multiforme, que sucumbe à embriaguez. Noutra história também aparecem certos nomes de “deuses” inventores da bebida embriagante, que a oferecem aos mortais, mas com certo critério – resta avaliar se este critério da história indígena se coaduna ou se reflete na ordem da moderação cristã.

2.4. *Visões da moderação e do abuso*

2.4.1- Mitos da embriaguez

Que os antigos mexicanos tenham considerado, a seu modo, o pulque uma “medicina”, ou seja, um medicamento em terapia para as curas, não há o que contestar. Veremos, daqui a diante, algumas histórias sobre as práticas médicas com esta e outras medicinas que embriagam. Mas a própria palavra para medicina, “*pacitli*”, segundo López-Austin, é bastante ambígua, é um termo que pode significar tanto a idéia de veneno como de remédio, via dupla que também estava presente no conceito de “fármaco” da tradição grega.²⁰⁹ Resta especular se a prescrição da moderação vai de encontro com a noção de uso medicamentoso e o abuso como uso impróprio (em particular nas histórias inscritas na obra de Sahagún). Não se pode abraçar a idéia a priori de que a prática médica indígena corresponda com a medicina

vino en sus honras y mortuorios. Era medicina de enfermos, como cierto lo moderado lo es y lo demasiado, dañoso” (Ibid., p. 203-4).

²⁰⁹ Sobre o conceito de “fármaco”, cf. ESCOHOTADO, *Historia de las drogas*, 1996; DERRIDA, *A farmácia de Platão*, 2005. López-Austin aponta que “el verbo *pahtia*, ‘curar’, se usa en un sentido más genérico como administrar sustancias o realizar acciones que alteran la salud, tanto en beneficio como en perjuicio de alguien. Un ejemplo claro de un compuesto del sustantivo *pahtli* – del que deriva el verbo *pahtia* – es *tepahtiani*, cuya traducción literal sería ‘el que administra medicina a alguien’: pero su versión correcta aquí es ‘el envenenador’” (“Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, 1967, p. 109).

moralizante dos frades, quando o “moderado” é medicinal e o “demasiado” é nocivo, mas tampouco é correto pensar que o medicamento será em qualquer circunstância benéfico nos códigos culturais indígenas.

Numa história dos “informantes” de Sahagún que parece representar um extrato de mitos locais, vemos os sinais de que o pulque branco é medicina quando é também absorvido na força embriagante. Um velho “*nigromántico*”, que fazia o disfarce de Titlacahuan, provoca a ruína do líder da antiga cidade de Tula, concebida pelos mexicanos o berço de suas artes. O líder de Tula é Quetzalcôatl, entidade extraordinária mas também um ser humano que entraria na categoria de “homem-deus”, rival arquetípico de Tezcatlipoca em muitas histórias indígenas.²¹⁰ No encontro entre as duas forças, o velho embusteiro tenta convencer o reto Quetzalcôatl de beber “*la medicina*”, que era o “*vino blanco de la tierra (...) hecho de magueyes que se llaman téumetl*”. O velho exclama: “*Señor, veis aquí la medicina que os traigo. Es muy buena y saludable, y se emborracha quien la bebe. Si quisierdes beber, emborracharos ha y sanaros ha y ablandárseos ha el corazón*”.²¹¹ Nessa passagem, quebra-se o raciocínio de que a embriaguez seja mero abuso, ou algo fora da toma medicinal. Olivier, em análise desse discurso, mas também em cotejo com outras fontes, considera que pelos meandros de seus mitos os nauas teriam o pulque como bebida que “*podía provocar (...) un rejuvenecimiento, incluso contribuir a un renacimiento*”.²¹²

Entrementes, na seqüência do diálogo entre o velho alquebrado e o grande líder, aparece com força a idéia da comedida dose medicinal em oposição à desmedida absorção. O velho nigromântico faz Quetzalcôatl provar um pouco da medicina, o que dá cura e contentamento. Mas a poção torna-se foco da trapaça do velho, porque ele instiga o asceta a beber mais, o que gera a vergonhosa embriaguez que faz um dos episódios da desgraça do senhor de Tula, o qual acaba abandonando seu formidável reino numa peregrinação de dissabor.²¹³ Desse momento do relato, portanto, ecoa o sentido da salutar dose medicinal e o

²¹⁰ Cf. LÓPEZ-AUSTIN, *Hombre-dios; religion y política en el mundo náhuatl*, 1973. Titlacahuan (disfarçado de velho), por sua vez, é uma das facetas do deus Tezcatlipoca.

²¹¹ SAHAGÚN, *Historia*, III, p. 209-10.

²¹² OLIVIER, *Tezcatlipoca; burlas y metamorfosis de un dios azteca*, 2004, p. 261. Não tivemos a oportunidade de avaliar o relato em inglês/naua deste livro terceiro do Códice Florentino. Olivier resume o discurso do velho nigromântico sobre as qualidades da bebida (pulque branco com a sávia do *teometl* ou “agave divino”), para convencer o líder de Tula de tomá-la: “*éste [brebaje] no sólo lo embriagará y refrescará su cuerpo sino que también le hará llorar y le hará soñar con su muerte así como con el lugar adonde deberá dirigirse*”. Quetzalcôatl iria até Tollan-Tlapallan, “*su futuro destino donde lo esperaba un anciano. A su regreso, Quetzalcôatl sería niño otra vez*” (p. 258).

²¹³ SAHAGÚN, *Historia*, III, p. 209-10.

contrapasso nocivo da maior embriaguez, o exagero da medida. Mas haveria nesse conto a ressonância da visão escolástica da moderação?

Lembremos que a qualidade curativa do pulque dos antigos mexicanos, para Durán, casa com a idéia de ligeireza da força embriagante de tal bebida – o pulque “branco” dos antigos era “*más leve y medicinal*”.²¹⁴ Neste mito acima não aparece a idéia de que o pulque branco seja “leve”, como o tratara Durán, que talvez esteja influenciado pela importância sócio-cultural do “pulque branco” na vida cotidiana indígena vice-real, em contrapartida ao tipo produzido só para chegar a uma profana embriaguez, a qual grassa entre as várias “nações” na Nova Espanha.²¹⁵ Mas o pulque branco tradicional também provoca embriaguez.

Pela tese de Duverger, a perturbação gerada pelo antigo pulque cerimonial está no significado de outra denominação da bebida: “*macuiloctli*”, isto é, “pulque cinco”. O “cinco” como quinta direção do universo – o eixo vertical que intercepta o cruzamento das quatro direções do plano horizontal do mundo, o cinco como cifra do centro e relacionado ao signo de movimento, “*ollin*”, simbolizando “*débordement, rupture, cataclysmes et déséquilibre*”. O pulque sagrado estaria associado a esta cifra, ao revelar o desequilíbrio entrópico do universo no aspecto microscópico, no âmbito do ser humano, pela embriaguez que desatina.²¹⁶ Duverger sustenta esta interpretação com base em uma história relatada no Códice Florentino, que atribui a invenção do pulque à nação dos “*olmecas huixtotli*”, conhecidos também como huastecas. Sahagún assevera que eles “*antiguamente solían saber los maleficios y hechizos, cuyo caudillo y señor tenía pacto con el Demonio*”. Sahagún traça esse quadro “demoníaco” ao traduzir as noções de “*tlamatini catca, naoalli*”, atualmente interpretadas em termos mais neutros como “homens sábios e magos”.²¹⁷ Este caudilho era Olmécatl Huixtotli. Foram “*estos mismos*” huastecas que “*inventaron el modo de hacer el vino de la tierra*”.²¹⁸

Sahagún remonta que no meio dos huastecas, afeitos a malefícios e feitiços, aqueles deuses do agave e do pulque, dos quais já tratamos, aparecem como personagens históricos: quem primeiro furou o agave para retirar o mel foi a feminina Mayahuel, e quem descobriu

²¹⁴ DURÁN, *Historia*, I, p. 203.

²¹⁵ Fournier destaca que à época colonial aparece a contraposição entre o “*pulque blanco*, ‘naturel’ et *pulque de palo*, trafiqué, c’est-à-dire entre un aliment écologiquement nécessaire et une boisson nocive élaborée dans l’unique but apparent de s’enivrer” (op. cit., 1991, p. 230).

²¹⁶ DUVERGER, op. cit., 1978, p. 93-4.

²¹⁷ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 673. No *Florentine codex*, X, a expressão “*tlamatinj catca, naoalli*” é traduzida como “*magicians, wise men*” (p. 192).

²¹⁸ SAHAGÚN, *Historia*, p. 673.

“*the stick, the root, with which wine was made, was Patecatl*”.²¹⁹ Os inventores do pulque perfaziam um grupo de eminências: Tepuzcatécatl, Cuatlapanqui, Tlilhua, Papaíztac, Tzocaca, todos reunidos no monte Chichinauhya. Eles teriam convidado todos os velhos e velhas principais para banquetear com muita comida e presenteá-los com a nova bebida. A cada velho e cada velha oferecem quatro taças do *octli*, evitando entregar o quinto copo, “*porque no se emborrachasen*”.²²⁰ A quinta dose é que faz a operação da embriaguez. Trata-se do passo de efeito do “*pulque cinco*”?

“*Hubo un cuexteco que era caudillo y señor de los guaxtecas que bebió cinco tazas de vino, con los cuales perdió el juicio; y estando fuera dél, echó por ahí sus maxtlex, descubriendo sus vergüenzas*”. Os inventores do pulque quiseram castigá-lo por não ter respeitado a “divindade”,²²¹ enquanto que “*de pura vergüenza [o caudilho] fuese huyendo dellos, con todos sus vasallos y los demás que entendían su lenguaje*”. Acabaram povoando a região de Pantlan – ou Pánuco, pela maneira espanhola de chamar a região, povo então conhecido como panoteca.²²² Este grupo também era conhecido como “*tohuenyo*”, ou seja, “nosso vizinho”, é o grupo mais setentrional das etnias do tronco maiense, um tanto exótico para os padrões de costume dos nauas do planalto central mexicano.²²³

Continua o relato recobrando um binômio de má fama para os huastecas, pois eram ilusionistas – “*amigos de hacer embaimientos*” – e “*nunca dexaron de ser notados de borrachos, porque eran muy dados al vino*”. Na coluna de texto *náhuatl* há menção de que esses panotecas viviam bêbados tal como se tivessem comido “*mixitl, tlapatl*”, uma expressão de linguagem que usa as denominações de duas variedades de datura alucinógena para caracterizar uma forte embriaguez que “desatina” e traz a “loucura”.²²⁴

²¹⁹ Florentine codex, X, p. 193.

²²⁰ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 673.

²²¹ Na tradução de Anderson & Dibble no *Florentine codex*, ocorre uma forma de transgressão do sagrado: “*Thus he drank five [o caudilho huasteca], with which he became well besotted, quite drunk; he no longer knew how he acted. And there before the people he threw off his breech clout. And since (they said) he showed no respect for divinity [teuiotl], then a conference was held about him*” (X, p. 193).

²²² SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 673.

²²³ LEÓN-PORTILLA, “*La historia del tohuenyo*”, 1990, p. 266.

²²⁴ Mais adiante serão analisados os pareceres de Sahagún e de seus “informantes” a respeito dos efeitos de bebidas dessas substâncias que são denominadas por Díaz como “delirógenos”, pois se outros alucinógenos “*amplifican la conciencia, éstos [delirógenos] la nublan y la disminuyen: son con toda propiedad los verdaderos ‘estupefacientes’*”. *En dosis altas producen un delirio parecido al de la fiebre, con desorientación e intensas alucinaciones que el sujeto puede confundir con la realidad externa*. Díaz complementa que na mesma classe de delirógenos está o tabaco selvagem, o *yetl* (*Nicotiana rustica*) (“*Las plantas mágicas y la conciencia visionaria*”, 2003, p. 25).

Sahagún, ainda atento às expressões coloquiais dos índios, revela que se alguém comenta que bebeu cinco taças da bebida, isto seria dizer, em sentido figurado, que estava embriagado.²²⁵ O quinto copo de pulque significa o transbordamento do limite entre a sobriedade e a embriaguez. Este mito dá vazão à especulação de Duverger, de que o teor desestabilizante do símbolo “cinco”, na cosmologia naua, faz com que o dígito fermente o âmago da bebida, que se torna *macuiloctli* ou “pulque cinco”. Esse passo repentino entre estados, da sobriedade à embriaguez na quinta dose, quiçá uma perspectiva indígena, não tem relação com a ciência e moral aristotélica e tomista, que no comum raciocínio entre os cronistas, faz da passagem entre a sobriedade e a embriaguez um terreno movediço: é a “moderação”, a política e a cultura da moderação, uma “ciência” que está distante da visão de um controle ritual da passagem para a embriaguez como momento que viria de forma “supersticiosa” – poderia ter pensado Sahagún – se acaso vem num repentino gole do quinto copo.

Desde o relato dos mexicanos informa-se que os huastecas, “*siguiendo o imitando a su caudillo o señor*”, o qual deixou a vista suas vergonhas devido à embriaguez, todos também andavam “*sin maxtlax*”, i.e., sem tapa-sexos, “*hasta que vinieron los españoles*”.²²⁶ A narrativa expõe uma explicação que satisfaria o estranhamento dos mexicanos diante de uma população bem diferente, a “linhagem” dos huastecas, que surge envolta às origens do pulque e da embriaguez.

Os homens huastecas teriam o costume de andar com as vergonhas de fora em virtude dessa história da desgraça do “caudilho”. Este mito parece apontar, portanto, para uma certa visão dos mexicanos de uma barbárie do outro, sob os signos da embriaguez e da indiscrição que remete à sensualidade.²²⁷ Há de se notar que outra importante etnia, dos otomis, bem distinta dos mexicanos, seria igualmente vista pelos “informantes” de Sahagún como mero ninho de bebuns.²²⁸

Os huastecas, por sua vez, aparecem também para os nauas como “*poseedores de elementos culturales valiosos*”, destaca León-Portilla. Mas uma das questões que Sahagún teria ordenado que seus mexicanos respondessem era quanto aos “*defectos de los huastecas*”.

²²⁵ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 674; *Florentin codex*, X, p. 194.

²²⁶ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 674.

²²⁷ Vimos logo atrás a história do disfarce de Tezcatlipoca como um velho que trazia a medicina do pulque para desgraçar Quetzalcôatl pela embriaguez. Noutro disfarce, um tohuenyo ou huasteca, caracteristicamente desnudo, provoca o desejo de uma princesa de Tula, reforçando o sentido de sensualidade exacerbada desta população estranha ao mundo naua.

²²⁸ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 662.

O relato põe a descoberto, segundo León-Portilla, “*algunos rasgos de lo que llamaremos el pensamiento ético de los nahuas, que condena en los otros, aquello que no se ajusta a sus propias normas*”.²²⁹

Por fim, essa história não fornece demasiada coincidência com alguns aspectos (e resultados) da história bíblica que trata da embriaguez de Noé? O patriarca judeu incidentalmente se embriaga com o suco fermentado da uva, e vendo-se sem roupa, fica envergonhado. Seu filho Cam não alertou os demais irmãos para a infame situação do pai, e por isso, o velho Noé amaldiçoa o filho, que vai criar uma nova linhagem: os camitas, difamados e retirados, como a nação dos huastecas, por razão do despudor causado pela embriaguez. Há, entretanto, uma grande diferença entre o mito da origem dos huastecas e aquilo que imprime Gênesis. Na bíblia, a desgraça aparece para quem deixa que o líder se embriague com um produto que ele próprio confeccionou, mas sem saber de seu poder embriagante, o que remete às discussões que Tomás de Aquino recupera na *Summa*, quanto à inocência dos que cometem pecados sem saber do poder embriagante da bebida que degustam.²³⁰

Já no livro de Sahagún, é o líder que procura algo acima da medida da poção, e que iria ser punido pelos inventores da bebida, os mesmos que o haviam advertido do risco da embriaguez. Aqueles inventores do pulque teriam punido o consumo desautorizado e extraordinário da bebida pelo “caudilho” huasteca. Tais inventores, noutras histórias da obra de Sahagún, representam alguns dos nomes dos “quatrocentos-coelhos”, os deuses do pulque. A borracheira é reprimida pelos mesmos deuses que inventam a bebida embriagante? Voltamos àquela tese de Duverger sobre o papel punitivo dos sacerdotes do pulque. Com toda parafernália, roupagem e trejeito, os deuses do pulque se manifestam nos “sátrapas” ou “sacerdotes” da bebida. Estes líderes podiam ser os sábios que pronunciavam os famosos *huehuetlatolli*, discursos padronizados, como o mito do caudilho huasteca, com mensagens contra a embriaguez.

Se estes discursos têm origem indígena, por outro lado, a influência dos cronistas na apropriação desses discursos é notória. Vale recuperar aquele *huehuetlatolli* que mostra a história da punição por Motecuzoma do principal de Cuauhtitlán que se desgraçara na bebida, para investigarmos a justaposição entre o texto espanhol e o original encomendado pelo frade Sahagún aos índios, no início da década de 40 do século XVI, portanto, duas décadas após a

²²⁹ LEÓN-PORTILLA, “*Los huastecas, según los informantes de Sahagún*”, 1990, p. 288.

²³⁰ AQUINO, *Summa, secunda secundae*, q. 150, art. 1, 2006.

Conquista. Um trecho desse discurso é exemplar da diferença entre a narrativa do frade e o texto extraído do *huehuetlatolli*. Primeiramente, passemos a vista na versão *náhuatl* traduzida para o inglês por Anderson & Dibble:

And [do not] be asleep, lie reclining, lie in pleasure; nor sleep, gorge, be a glutton; nor give thyself excessively to sleep. May thy possessions not go, not wrongly result from the sweat, the fatigue, the labor of the common folk. [Do not] distend thyself; [do not] fatten [thyself]; [do not] become drunk therefrom. And may perversion not come upon, [not] transform the sweetness, the fragrance of the lord of the near, of the nigh [referindo-se ao deus Tezcatlipoca] – his tenderness, his freshness, his heat, his warmth.²³¹

Sahagún propõe certos acréscimos, resumos e variações, que dão novo tom a um discurso que porventura teria sido pronunciado em eventos dos índios antigos e principais. Como salientam Anderson & Dibble, o trecho espanhol de Sahagún “*is unvaryingly in the negative or vetative*” em comparação com o original em *náhuatl* (citado acima):

Mira, señor, que no durmáis a sueño suelto. Mirad que no os descuidéis con *deleites y placeres corporales*. Mirad que *nos os deis a comer y beberes demasiados*. Mirad, señor, que no gastéis con profanidad los sudores y trabajos de vuestros vasallos *en engordaros y enborracharos*. Mirad, señor, que la merced y regalo que nuestro señor os hace en haceros rey y señor no la convertáis *en cosas de profanidad y locura y enemistades*.²³²

Nesse exemplo, a projeção de uma rígida moralidade cristã nos contornos de outros códigos morais dos índios parece denunciar o teor de um projeto sutil, mas penetrante, uma política de reinvenção da civilização indígena, ou, pelo menos, de rearranjo do que Sahagún denomina como “filosofia moral” e “antiga lei” dos mexicanos. Sob os auspícios do franciscano, as vozes da tradição moral indígena são convertidas em sermões da prédica cristã.

Noutra passagem da obra de Sahagún, que procura resgatar um “adágio” indígena sobre a “moderação”, observa-se também a intenção de aprimorar, ou talvez, ressignificar os dados do discurso indígena. Pela versão *náhuatl*, o adágio da moderação aparece como modéstia no vestir-se e adornar o corpo. Mas Sahagún propõe o signo da moderação para os atos de comer e falar. Tais idéias não são referidas no discurso vernáculo.²³³ Nesse caso, por

²³¹ *Florentine Codex*, VI, p. 51.

²³² SAHAGÚN, *Historia*, VI, p. 339 (grifos nossos).

²³³ “*Moderation is required*”, “*we shall not put on us very tattered things, neither shall we dress magnificently; only modestly shall we adorn ourselves as to clothing*” (*Florentine codex*, VI, p. 231). Na versão de

saber de ouvido o “adágio” que traduz como “*lo razonable es bueno*”, Sahagún poderia ter completado uma riqueza semântica que passara despercebida pelas entrevistas com os velhos nativos e pelos neófitos revisores do texto que comporia o Códice Florentino. Ou então, intencional ou naturalmente, Sahagún coloca uma nova amplitude semântica para o ditado, reforçando virtudes como a discrição no conversar e a moderação no comer.

É seguro que Motecuzoma, que “*lo tenían por hombre religioso*” (segundo Durán), foi criado nos colégios da elite chamados *calmécac*. Estes aposentos eram regidos pelo exemplo de Quetzalcôatl, identificado com os signos da castidade, das artes, da penitência, da retidão e retiro, como se observa naquela história do apogeu de Tula e de sua queda, no qual o mesmo Quetzalcôatl, como grande senhor, é derrotado pelos ardis de um velho nigromântico (seu antagonista, a entidade Tezcatlipoca), que teve, entre outros recursos, como provocar a embriaguez desconcertante para o asceta, por meio da medicina do pulque, o que trouxera a desgraça para o homem de conduta exemplar. Mas vejamos como a vida ascética dos “principais” e “sacerdotes” indígenas, por seu turno, de modo algum representa um compromisso de privação das substâncias que embriagam.

2.4.2- Pulque e tabaco para os penitentes

Bem acentuada, entre os cronistas, a visão de um estilo de vida abstinente para os cargos indígenas na instituição da idolatria. Faziam “*grandes penitencias*” em jejuns de vários dias, e na leitura de que se trata de um combate heróico contra as provocações da carne, Durán acrescenta que fendiam os “*miembros viriles*” para que não viessem “*a caer en alguna flaqueza*”. E como bons idólatras, faziam isto e outras coisas “*para volverse impotentes por no ofender a sus dioses*”. Também “*no bebían vino; dormían muy poco*” etc., “*en fin, ellos se martirizaban bravísimamente y con sus grandes penitencias, estaban hechos mártires del demonio*”.²³⁴ Durán quer oferecer a estas práticas um sentido de profunda submissão, abnegação cega, pois apenas para Deus e os santos deveria existir intensa devoção. Restaria especular se a verdadeira devoção é permitida, para o monge Durán, como experiência mística.²³⁵

Sahagún: “*Lo moderado conviene más en todas las cosas*”, “*este refrán se dice de cualquiera extremo, ora sea en vestir, o en comer, o en hablar. Dicen: tlacocualli monequi: ‘lo razonable es bueno’*” (*Historia*, VI, p. 449).

²³⁴ DURÁN, *Historia*, I, p. 55.

²³⁵ Cf. WILCOX, *In search of god & self; renaissance and reformation thought*, 1987, p. 235 e ss., sobre o espaço restrito oferecido pelo tomismo para os comportamentos e eventos místicos.

Sobre esses “martírios”, Durán traz outro sentido na “história dos mexicanos”, que conta um episódio do cerco a uma cidade mixteca que tenta salvar-se da fúria do exército mexica. Todos em desespero, sacerdotes dos templos, velhos e principais, “*llenos de sangre que de las orejas y muslos y lenguas y molledos sacaban*”, imploram alguma saída, com preces, cantos e alaridos aos deuses, “*todos sin sentido ni juicio, tomados de la embriaguez que ellos en semejantes oráculos solían tomar*”.²³⁶ Se estas práticas são “*martirios*” para o demônio, num dos tratados de Durán (na *Historia* que diz traduzir), tais procedimentos aparecem como embriaguezes para o oráculo. Diabólicas embriaguezes para Durán, as mortificações seriam outras maneiras de obter as “visões”. O “extirpador da idolatria” Jacinto de la Serna, do século XVII, desenvolve a relação entre a embriaguez induzida nesses martírios e a manifestação de visões num êxtase. Inclusive, pela interpretação de frases indígenas em “conjuros” que reportam às sangrias dessas “penitências”.²³⁷

La Garza pondera que o efeito do “auto-sacrifício” – termo frequentemente usado agora para caracterizar tais “martírios” – é semelhante ao efeito do uso das plantas alucinógenas. Práticas consideradas “embriagantes”, que geram “visões”, mas mergulhadas nos símbolos de uma complexa cosmologia. Portanto, o ascetismo caracterizado pelos cronistas pode ser interpretado como recurso para a embriaguez “mística”.²³⁸

Além dos martírios suportados por alguns sacerdotes, também havia o uso do “vinho”. Sahagún assevera, por exemplo, que um dos ministros de ídolos do pulque cuidaria de recolher o mel do agave “*para hacer vino para los sátrapas*”.²³⁹ Outra planta embriagante, o tabaco,²⁴⁰ realcemos, muitos sátrapas de ordinário levavam-no consigo. Num relato das cerimônias no mês *etzalcualiztli*, aparecem conjuminadas práticas de “*sátrapas y ministros*” tirando sangue de si próprios e tomando banhos “*por mucho frío que hiciese*”, quando assopravam caracóis marinhos e apitos de barro. Na procissão, carregariam nas costas umas

²³⁶ DURÁN, *Historia*, II, p. 481.

²³⁷ LA SERNA, *Manual de ministros de indios*, 1987, p. 308 e 391.

²³⁸ LA GARZA, *op. cit.*, 2001. Os “martírios” de que trata Durán, que seriam condenados como serviço ao demônio, agora, na ciência da religião pela tradição de Eliade, são práticas tradicionais que lidam com o “sagrado”, seus meandros simbólicos e afetivos.

²³⁹ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 196. Um resumo sobre o uso ocasional da embriaguez pelos ascetas sacerdotes indígenas encontra-se em OLIVIER, *op. cit.*, 2004, p. 258 e ss.

²⁴⁰ Segundo o relato de Sahagún, a respeito de mercancias da feira indígena, o tabaco “*puesto en la boca hace desvanecer la cabeza o emborracha. Hace también digerir lo comido, y hace provecho para quitar el cansancio*” (SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 624). No *Florentine codex*: “*Fine tobacco affects one; it makes one drunk, it aids one’s digestion, it dispels one’s fatigue [in picietl tetch quiz, teiuinti, tetlatemouili, teciauizpôpolo]*” (X, p. 94).

bolsas “*con tinta y con polvos de una yerba que ellos llaman yietl, que es como beleños de Castilla*”. Trata-se do tabaco com cal, e que Sahagún descreve como se fosse “farinha”, “*hecha a la manera de estiércol de ratones*”, e que a chamam “*yiacualli*”.

Sahagún compara, primeiro, o tabaco (ou *yietl*) com plantas espanholas da família das solanáceas, os “*beleños*”, famosos porque teriam efeitos drásticos para a mente quando ingeridos, plantas relacionadas ao imaginário em torno das práticas das “bruxas” no mundo europeu. O frade ainda compara o pó às fezes dos ratos, expressando, quiçá, algum desprezo ou certa desconfiança com relação à fórmula, que não lhe pareceria maneira lícita ou para fins medicinais. Entrementes, os índios chamam o preparado de *yiacualli*, que significa no vernáculo “comida de tabaco”.²⁴¹ Destaque-se que o tabaco em pó é carregado em bolsas que imprimem a insígnia do “sacerdote”.²⁴²

Enfim, as mortificações e o uso do tabaco pelos “sacerdotes” indígenas esmorece a imagem de ascetismo ideado pela mente dos monges europeus, que não abrem espaço para o que identificam como “perda do juízo”.

2.4.3- Vícios com medicinas que embriagam

Os efeitos embriagantes das medicinas geram as visões de “vício” em vários sentidos, como no signo da “superstição”, da “luxúria”, da “perda do juízo”, da “loucura”. Examinemos como a desconfiança em relação aos efeitos, ela redundava na visão negativa sobre as substâncias – vimos isto rapidamente em relação ao tabaco, acima, e noutra parte deste capítulo, com relação aos cogumelos (item 2.1.3).

²⁴¹ *Glosario*.

²⁴² SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 124-5. No relato informa-se também o nome da bolsa de tabaco: “*Todos llevaban a cuestras unas taleguillas atadas con unos cordeles de ichtli [fibra de agave], con unas borlas al cabo, y de otras colgaban unas tiras de papel pintadas, cosidas con las mismas talegas, que llamaban yiecuachtli [‘manta para el tabaco’]. Talega ritual para el tabaco, Glosario*]. Ao descrever os atavios dos sacerdotes, ou “dignidades” conhecidas como *cuauhhuehuetque* e *tecuacuiltin* [as “velhas águias” e as “imagens de deuses”], Durán dará atenção especial para as calabaças com tabaco que penduravam no corpo, chamadas de “*yyetecomatl*” [recipiente do tabaco] (*Historia*, II, p. 159). Usava-a, notoriamente, segundo o cronista, o “mestre-sala” do ídolo Tezcatlipoca [I, p. 43]. Como destaca Garibay, no glossário da edição que usamos da obra de Durán, o tecomate de tabaco se vê “*en efigies de dioses y sacerdotes*”. Para Durán, o tabaco “*es una especie de yerba con que los indios amortiguan las carnes para no sentir el trabajo corporal*” (*Historia*, I, p. 170). Um informe de atributo “natural” da planta. Contudo, quando Durán explora um baile em torno de um avatar da deusa Toci, conduz a narrativa sobre o tabaco para um lado mais obscuro dos efeitos da substância: os músicos que acompanhavam a dança, certos velhos, carregariam nas costas as pequenas calabaças com “*picietl*” [tabaco] e “*otras cosas supersticiosas*” (*ibid.*, p. 145). O tabaco, no uso dos mestres de rituais, e nestas fórmulas especiais, parece informar ao cronista um costume suspeito. A palavra “superstição” revolve-se na idéia de que estas “coisas” são sobrevalorizadas, de forma irracional, mas também, de que podem ser o veículo para uma força excepcional, simbolizada como poder do diabo. A medicina torna-se deslumbramento maligno numa festa da idolatria.

Para chegarem a ponto de desgostar das substâncias, as histórias também exploram a tensão entre moderação e abuso, porém, muitas vezes, a tolerância para o uso é zero. Vejamos como se constróem estes percursos entre os relatos algo indígenas mas induzidos ou bem retrabalhados pelo frade Sahagún numa produção bastante complexa.

Na história de um banquete de mercadores, vimos que o franciscano coloca por conta própria a “luxúria” como um dos mais destacados efeitos do consumo de fungos alucinógenos.²⁴³ Não foi somente essa vez que Sahagún iria acrescentar um efeito impróprio no consumo dos cogumelos. Pois quando se dedica a enumerar os usos e efeitos das “ervas que embriagam”, em um capítulo específico de sua investigação sobre “história natural”, o frade também adicionaria ao texto indígena que os cogumelos “*provocan a luxuria*” aos “*que comen muchos*”. Mas a luxúria vem mesmo que “*sean pocos*” os cogumelos ingeridos.²⁴⁴ Nem mesmo dá espaço para a moderação.

Notemos outro exemplo da visão de Sahagún com relação aos cogumelos. Mas, dessa vez, o frade está tratando de outra planta peculiar, o cacto peiote, ressaltando que ele substitui ao “vinho” para os povos teochichimecas ou zacachichimecas,²⁴⁵ os quais “*tenían gran conocimiento de yerbas y raíces, y conocían sus calidades y virtudes*”.²⁴⁶ Se o texto náhuatl acentua que os povos do norte apreciavam mais o peiote que o vinho ou cogumelos, Sahagún reorienta as preferências dos índios, e conclui que o cogumelo também era substituto do vinho para essa gente das terras áridas. No relato dos “informantes”, o peiote parece reinar sozinho entre os teochichimecas, não há relato do uso de cogumelos. Afinal, no critério da ecologia das espécies, os cogumelos parecem fora de lugar no território mais árido dos chichimecas. Mas isto não é tão significativo para nossa análise elucidar. Outra inferência de Sahagún é bem mais importante aqui: os espécimes que “*emborrachan también como el vino*”, eles “*son hongos malos*”.²⁴⁷ Se o frade (como será observado) notará propriedades medicinais do cogumelo, de outro lado, o fungo várias vezes é estigmatizado como coisa ruim. Sahagún mostra-se obsecado por revelar algum vício em torno ao consumo do cogumelo. O olhar moral é a lente que impõe a “luxúria” no discurso que procura traduzir, sem que houvesse dela sinal no texto original em naua. Mas na pesquisa sobre “vícios e

²⁴³ SAHAGÚN, *Historia*, IX, p. 561; *Florentine codex*, IX, p. 38.

²⁴⁴ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 748; *Florentine codex*, XI, p. 130.

²⁴⁵ “*Los que se llamaban teuchichimecas, que quiere decir ‘del todo bárbaros’, que por otro nombre se decían zacachichimecas, que quiere decir ‘hombres silvestres’*” (SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 656).

²⁴⁶ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 657.

²⁴⁷ *Ibid.*; *Florentine codex*, X, p. 173.

virtudes” dos índios, o texto produzido pelos “informantes” de Sahagún daria a deixa para acrescentar a luxúria como efeito dos cogumelos – ao menos indiretamente. Sahagún sintetiza a íntima relação entre os vícios e a desrazão com o uso de substâncias embriagantes (desde um informe indígena):

El hombre perdido y loco es desatinado y atontado en todo, lisiado en alguna parte del cuerpo, muy miserable, amigo del vino y de las cosas que emborrachan al hombre. Y anda como endemoniado que no teme ni respeta a nadie, e se pone a cualquier peligro y riesgo. El mozo desbaratado anda como enhechizado o muy beodo, y fanfarronea mucho; ni puede guardar secreto; amigo de mujeres; perdido con algunos hechizos o con las cosas que sacan al hombre de su juicio, como son los malos hongos y algunas yerbas que desatinan al hombre.²⁴⁸

Como noutras vezes, Sahagún qualifica os cogumelos como “maus”, sem que o texto indígena lhe ofereça a possibilidade dessa tradução.²⁴⁹ Entretanto, uma série de características imputadas ao “jovem desbaratado” permite relacionar, obliquamente, o vício carnal com o consumo de cogumelos, do “vinho” e de outras “ervas que desatinam”. O texto em *náhuatl*, após mencionar o uso de substâncias como o pulque e os cogumelos, trata de enumerar os vícios carnis, sem que, entretanto, mostre uma relação de causa e efeito entre o consumo das substâncias e tais desordens. Na tradução inglesa, após o relato de uso de substâncias, temos que o jovem louco “*is impudent; he consumes his inner substance. [He is] vain, proud, debauched; a pleasure seeker, a libertine – revolting, filthy, vicious, a keeper of mistresses, a talker. He lives in concubinage; he is given to pleasure*”.²⁵⁰

De forma mais abrangente, o consumo das substâncias está relacionado a sinais de degeneração, desordem e maldade, pelos anátemas da perversão, tolice, desrespeito, ódio, embriaguez, libertinagem, brutalidade, enfermidade, demência, possessão, loucura, feitiçaria, entre outros.²⁵¹ Até que ponto essas visões representam a moral cristã, ou de outro lado, crenças indígenas?

Como reflete Navarrete Linares, não é possível responder a tal pergunta, pois a fonte principal para conhecer a vida cotidiana pré-hispânica é justamente a obra de Sahagún, sendo que “*no tenemos otras evidencias para confirmar o desmentir la mayoría de sus*

²⁴⁸ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 599.

²⁴⁹ O texto em *náhuatl*, ao tratar do consumo do cogumelo pelo “jovem indecente”, informa que “*he goes about eating mushrooms [monanacauitinemi]*”, sem qualquer inferência que imponha a maldade na substância (*Florentine codex*, X, p. 37).

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Traduções que se aplicam a partir da versão em inglês do discurso em *náhuatl* (*Florentine codex*, X, p. 37).

afirmaciones”. Mesmo assim, este autor contorna o parecer de desânimo ao afirmar que “*si examinamos con cuidado los textos escritos por Sahagún y sus informantes indígenas podemos distinguir los elementos prehispánicos de los coloniales*”. O autor, ainda assim, realça a dificuldade dessa leitura, pois, afinal, diversos fatores de composição determinam os conteúdos do Códice Florentino, desde a influência do próprio organizador da obra (Sahagún) às intenções dos oradores e dos escreventes nativos. Ainda assim, para o autor, “*la raigambre prehispánica es evidente en las descripciones de muchos de los vicios y malos comportamientos*”. Essas descrições parecem indicar que “*el consumo de drogas para fines recreativos fuera una práctica prehispánica*”. Pode-se especular que teria havido um uso que extrapola os trâmites e as interdições rituais ou consuetudinárias. Contudo, o autor lembra também que “*la embriaguez, un vicio frecuentemente mencionado a lo largo de todo el libro*”, indicaria uma preocupação hodierna muito mais que pré-hispânica, devido ao aumento fulgurante do consumo alcoólico após a Conquista. Assim, as atenções com a dimensão da bebedeira revelariam muito menos do passado ancestral que do presente indígena colonial.²⁵²

Em alusão ao relato que estamos examinando (que denuncia o moço aloucado), López-Austin afirma que os indígenas antigos temiam, nos jovens, as “*desviaciones propias de esta etapa de la vida, mismas que los harían, cuando adultos, seres antisociales*”: os “*excessos*”, as “*anomalías sexuales*”, a “*soberbia*”, ou que “*adquieran los vicios del pulque y de los psicotrópicos*”. Aliás, os índios mencionam em várias partes da obra “*la locura que produce el uso de estas drogas*”.²⁵³ Mas as visões indígenas sobre esses “vícios” têm suas peculiaridades.

O mesmo autor (López-Austin) indicaria que a contraposição entre “vícios e virtudes” foi proposta por Sahagún depois da primeira versão da pesquisa com os “informantes” indígenas, no manuscrito que é chamado hoje de “*primeros memoriales*”, pois aí “*one sees the clear intention of simply making a vocabulary*” das relações de parentesco, das idades, das ocupações das pessoas, e mesmo com relativo “*full treatment*” dos procedimentos dos magos e curandeiros. Os cabeçalhos dos parágrafos sobre relações de parentesco aparecem como concebidos pelos nauas e não pelos europeus – uma prova, destaca López-Austin, da relativa independência de paradigmas do quadro que Sahagún estabelece sobre um cotidiano indígena de vésperas da Conquista. Mas para os próximos passos da obra que redundaria no Códice Florentino, as questões criadas seriam “*What is a good one like?*” e “*What is a bad*

²⁵² NAVARRETE LINARES, “*Vida cotidiana y moral indígena en la Historia general de las cosas de Nueva España*”, 1999, p. 35-6.

²⁵³ LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1996, p. 327.

one like?”.

As antíteses teriam sido baseadas em Teofrasto, segundo Garibay, ou em Bartolomeu de Glanville, segundo Robertson.²⁵⁴ Estas contraposições representam a forma mais simples de aproximar e comunicar o postulado da lógica de “vícios e virtudes” da tradição cristã com os critérios e regras de conduta dos indígenas. O pensamento nativo pode ser vislumbrado numa análise minuciosa dos dados expostos na obra de Sahagún e por outras fontes.²⁵⁵ Mas esta tarefa traspassa o objetivo desta análise, e aqui só nos aproximamos de leituras sobre o pensamento indígena para problematizar os enquadramentos de significado e as políticas da militância cristã pela análise do Códice Florentino.

Nesse ínterim, portanto, é salutar que indiquemos como Sahagún apresenta e justifica o quadro de “vícios e virtudes”, que é montado no décimo livro da *Historia general*. Primeiro, o frade revela o poder instrumental desse texto para os predicadores católicos, que devem persuadir as virtudes e dissuadir os vícios: “y lo más continuo” aos evangelizadores é convencer os índios de seguir as “virtudes teologales y disuadirlos los vicios a ellas contrarias”. Disso há bastante matéria nos seis primeiros livros, lembra Sahagún.²⁵⁶ O que corresponderia, mais ou menos, à parte do tratado relacionado às “cosas divinas, o por mejor decir idolátricas”.²⁵⁷

Se este quadro (digamos) teologal dos vícios e virtudes pareceu ser mais importante identificar (ou seja, o campo idolátrico), já no volume décimo – onde aparece a descrição do “jovem desatinado” –, afirma Sahagún, “he tractado de las virtudes morales” dos índios, “para dar mayor oportunidad y ayuda a los predicadores desta nueva iglesia”.²⁵⁸

A separação de quadros teologal e cardinal mostra uma hierarquia de importância no

²⁵⁴ LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1974, p. 141.

²⁵⁵ López-Austin expõe o problema em tópicos: “a, los textos tienen la estructura general que impuso el franciscano; b, los propósitos, al contraponerse las buenas y las malas cualidades de las personas, son moralizantes, y la forma tiene pretensiones didácticas; c, esta parte de la obra que sigue el modelo de Glanville se refiere al mundo colonial, como puede desprenderse de su contenido; se mencionan oficios y situaciones no existentes en la época prehispánica; d, los valores morales tuvieron que ajustarse a los patrones cristianos; e, las respuestas, en cuanto conjuntos orgánicos, no corresponden a enseñanzas formales prehispánicas; f, es muy probable que los encabezados y su orden fuesen establecidos por instrucciones precisas del franciscano; g, la profundidad de la respuesta, en términos generales, es poca, y en ocasiones la respuesta misma es ingenua, por ser improvisada; y h, por último, pese a lo anterior, entre los elementos conceptuales hay algunos de gran valor, puesto que puede descubrirse en ellos un pensamiento de origen prehispánico, identificación que se deduce de sus contenidos muy opuestos al pensamiento cristiano, de las formas nahuas tradicionales con que se expresaron y de su congruencia con los informes derivados de otro tipo de fuentes” (*op. cit.*, 1996, p. 320).

²⁵⁶ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 583.

²⁵⁷ SAHAGÚN, *Historia*, prólogo, p. 32.

²⁵⁸ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 583.

combate dos vícios dos índios. O foco da conversão é dirimir o pecado da idolatria, e parece estar em segundo plano a tarefa de corrigir os hábitos viciosos como a bebedeira. Ao menos, no discurso da doutrina.²⁵⁹

O tema das virtudes mundanas será trabalhado “*según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene dellas*”, avisa Sahagún.²⁶⁰ O frade procura, portanto, abarcar a originalidade, a manifestação peculiar da “filosofia moral” dos índios antes da chegada dos cristãos, pesquisando “*los vicios y virtudes que entre ellos eran tenidas por tales*”, mas também, após a chegada dos cristãos, como seriam os “*vicios y virtudes que después acá han adquirido*”.²⁶¹ Esta colocação do autor, ao distinguir um quadro pré-hispânico do colonial, oferece a perspectiva de que ao menos parte dos pronunciamentos indígenas formariam uma episteme de “moralidades” que não é cristã européia. Por outro lado, a mesma colocação não esclarece muito quando o vício é ancestral ou adquirido com a chegada dos espanhóis... Mas de toda forma, como adverte Ilarregui, é fundamental atentar ao fato de que o projeto de Sahagún, ao conservar elementos de uma tradição pré-hispânica, incorpora-os “*a un nuevo juego de relaciones y a otra producción de significados*”.²⁶²

Sem dúvida, o assunto dos costumes com substâncias que embriagam estará mergulhado nas tensões de paradigmas e políticas de antanho e do presente colonial. É bastante suspeito, por exemplo, no quadro dos vícios e virtudes, a consideração de que o “*mal viejo*” é o velho “*borracho*”, quando se assegura em tantas passagens da mesma obra do frade franciscano que aos velhos era dado tantas vezes o privilégio de beber à vontade. Também se pode imaginar que a caracterização da “*mala mujer*” como “*desvergonzada y atrevida y borracha*”,²⁶³ possa ser impressão sobre a atualidade da prostituição, e que percorre o objetivo de estabelecer uma prédica moralizante cristã.

Recuperemos a notícia sobre o “*mozo desbaratado*”, que ressalta Sahagún, “*anda*

²⁵⁹ Vale apontar que a declaração da separação de nível entre os quadros “teologal” e “cardinal” de virtudes pode demonstrar prioridades, no que tange ao combate das práticas pecaminosas, ao menos em teoria. A “extirpação da idolatria”, em termos espirituais, é mais relevante que a luta contra os vícios mundanos. Isto se torna evidente quando Sahagún trata de justificar a elaboração da *Historia*, pois reflete que não “*conviene se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supresticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolátricas no son aún perdidas del todo*” (SAHAGÚN, *Historia*, I, prólogo, p. 31).

²⁶⁰ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 583.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 626, na “*Relación digna de nota del autor*”.

²⁶² ILARREGUI, “*Preguntar y responder en Nueva España: el caso de Tlatelolco y Sahagún*”, 1996, p. 182.

²⁶³ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 589.

como enhechizado o muy beodo”, e está “*perdido con algunos hechizos o con las cosas que sacan al hombre de su juicio*”, como os maus cogumelos e outras plantas que “*desatinan al hombre*”.²⁶⁴ Note-se que o frade utiliza o termo “*enhechizado*” para traduzir uma expressão naua, “*itech quinehua*”, que poderia ser traduzido como “*possessed*”, como o fazem Anderson & Dibble.²⁶⁵ Segundo López-Austin, a expressão compreenderia, em termos mais literais, a frase “*en su interior los eleva*” ou “*en su interior los carga*”. A possessão, aprimora López-Austin, “*era importante (...) no sólo porque con ella se explicaban muy variados procesos patológicos, sino porque se creía que el hombre podía recibir voluntariamente en su cuerpo algún ser extraño, y que la inclusión podía reportarle beneficios*”. O autor assevera ainda que “*los productos psicotrópicos albergaban dioses*”, pois muitos textos coloniais em náhuatl informam que os efeitos de drogas como *ololiuhqui*, peiete e *tlápatl* “*eran considerados una toma de posesión*” por motivo de se usar expressões tais como “*itech quinehua*”. Mas há de se considerar que estes procedimentos deviam seguir regras rígidas para que não fossem ofendidos os deuses assimilados. Aos deuses do pulque, “*se les ofendía*” quando bebidos por quem não tinha “*una gran fuerza de tonalli*”, que seria a entidade anímica, a “sombra” como energia vital concentrada na cabeça, e também, vinha de “*una necesidad de adquirir energía muscular o [por] un motivo ritual*”.²⁶⁶

Talvez o “*mozo desbaratado*”, na crônica dos vícios, esteja infringindo um ditado pré-hispânico de interdição para usar substâncias fora de um contexto e caráter lícitos. Como aponta Corcuera de Mancera, “*para los españoles, el sentido de la moderación estaba en la cantidad (en la medida que permite conservar el juicio) y para los indígenas, en el lugar apropiado y en las circunstancias del bebedor*”.²⁶⁷

As substâncias, Sahagún afirma, “*sacan el hombre de su juicio*”. Mas tal expressão, algo recorrente na escritura do franciscano, será sempre aditivo aos discursos indígenas sobre os efeitos das plantas. Veremos a importância deste detalhe. Mas, por outro lado, o “desatino” ou a “loucura” (no sentido de fúria) são provavelmente traduções factíveis, como aproximação ao pensamento indígena sobre os efeitos de certos preparados vegetais; particularmente, aos efeitos das daturas (*mixitl* e *tlapatl*), solanáceas que contêm substâncias que provocam as chamadas “alucinações verdadeiras”, porque dificultariam distinguir nas

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 599.

²⁶⁵ *Florentine codex*, X, p. 37.

²⁶⁶ LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1996, p. 406-8.

²⁶⁷ CORCUERA de MANCERA, *El fraile, el indio y el pulque*, 1991, p. 118-9.

“visões”, em termos cognitivos, o que é alucinação e o que não é, e portanto, não por acaso que alguns estudiosos denominem essas espécies de “delirógenas”.²⁶⁸ Segundo Lozoya, na concepção indígena sobre os efeitos dos psicoativos:

no se escapa su acción sobre el sistema nervioso central, cuando nos refieren efectos de embriaguez, enloquecimiento, y el muy característico término de ‘hacer girar el corazón de la gente’, ya que hay que recordar que los mexicas creían que el corazón era uno de los órganos donde residía la conciencia.²⁶⁹

“*Mixitl*” e “*tlapatl*”, nomes de solanáceas alucinógenas, formam uma sentença coloquial que alude à “soberbia” e “presunção”, informa Sahagún.²⁷⁰ Termos tais como “*iolpoliuhqui*” e “*iollotlauehiloc*”, que resumiriam as idéias de “*deranged man*” e de “*madman*” para Anderson & Dibble, expressam a combinação de “coração” com o sentido de perda [*poloa*] e raiva [*tlahuelia*] respectivamente²⁷¹ – indicando, portanto, perturbações no “coração” enquanto órgão do corpo e entidade anímica de instâncias emocionais e da consciência.²⁷² Destaque-se que os sentidos dessa “loucura” diferem da estrita concepção de “perda do juízo”, de debilitação das faculdades mentais, e quiçá, aproxime-se de uma visão também erudita (e renascentista) que oferece uma valoração do desatino até maior que a comumente elogiada razão, como acentua Foucault.²⁷³

Estas considerações importam para a análise de um *huehuetlatolli* ou discurso dos anciãos que é taxativo na condenação do vício da embriaguez, do qual já tivemos ocasião de consultar, fazendo menção à pena de morte que Motecuzoma teria sentenciado para o líder de Cuauhtitlan mergulhado no vício da bebida. Ao recompor o informe de um discurso que seria proferido pelos governantes astecas recém-empossados, Sahagún retém vozes negativas dos índios com relação a algumas fórmulas embriagantes. Mas a maneira de conceber o vício da

²⁶⁸ SAMORINI, *Los alucinógenos en el mito*, 2001, p. 51.

²⁶⁹ LOZOYA, “*Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México*”, 1983, p. 204.

²⁷⁰ A expressão é retida por Anderson & Dibble como “*he goes about eating the mixitl [and] tlapatl herbs; he goes about taking mixitl [and] tlapatl to himself*” (*Florentine codex*, XI, p. 130). Sahagún comenta sobre o adágio: “*contra los soberbios y presuntuoso. Dicen que comen esta yerba [tlápatl], y otra yerba que se llama mixitl. Quiere decir que están locos, como si comiesen estas yerbas*” (*Historia*, XI, p. 747).

²⁷¹ WIMMER, *op. cit.*, 2006.

²⁷² O “*yollotli*” é o órgão onde se concentram “*en forma exclusiva*”, segundo López-Austin, “*las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción*”, sendo “*el órgano unitario de la conciencia*” (*op. cit.*, 1996, p. 207).

²⁷³ “A Loucura também tem seus jogos acadêmicos: ela é objeto de discursos, ela mesma sustenta discursos sobre si mesma; ela é denunciada, ela se defende, reivindica para si mesma o estar mais próxima da razão que a própria razão” (Foucault, *História da loucura*, 2005, p. 15).

embriaguez e o olhar sobre algumas plantas e poções, como se oferece pelo *huehuetlatolli* em naua, difere em detalhes significativos da versão lapidada pelo frade franciscano.

O discurso indígena é apresentado como “*una larga plática con que el señor hablaba a todo el pueblo la primera vez que los hablaba*”.²⁷⁴ Do palavrório, boa parte é voltada à condenação da embriaguez. Na versão em espanhol, trata-se logo de estigmatizar o pulque. Mas no texto *náhuatl*, combate-se o uso das solanáceas *míxtil* e *tlápatl*.²⁷⁵ Aqui aparece o indício de uma depreciação, ou cuidado particular dos índios com tais espécies alucinógenas, reportando a mitos indígenas sobre os perigos da toxicidade e feitiçarias malignas no consumo dessas plantas, mitos resgatados desde informes dos nativos huicholes da Serra Ocidental, no século XX, que são populações do tronco uto-asteca como os nauas entrevistados há cinco séculos por Sahagún.²⁷⁶

Na continuação do texto e em ambas as colunas (espanhola e *náhuatl*) do Códice Florentino, o pulque é que se torna o centro da disputa: “*este es el vino que se llama octli, que es raíz y principio de todo mal y de toda perdición*”.²⁷⁷ Na composição, é possível reter alguma influência da prédica cristã. Crisóstomo, por exemplo, apontara a embriaguez e a luxúria como mães de todos os vícios, e nada mais receberia tanto favor do diabo para levar a perdição ao homem.²⁷⁸ Enfim, é factível considerar que os índios, nos seus discursos, pondera Lozoya, “*por precaución ante Sahagún y lo que representaba*”, produziram sentenças onde “*se percibe un dejo de antelación al calificar negativamente los efectos producidos por la ingestión de tales productos*”.²⁷⁹

Na pesquisa sobre os ídolos, onde Sahagún dedica um capítulo ao “deus do vinho” Tezcatzóncatl, assegura-se que “*el vino o pulcre desta tierra siempre los tiempos pasados lo*

²⁷⁴ SAHAGÚN, *Historia*, p. 347.

²⁷⁵ A tradução de Sahagún estabelece o conselho do governante: “*encomiendo es que os apartéis de la borrachería, que no bebáis uctli, porque es como beleños que sacan a los hombres de su juicio*” (*Historia*, VI, p. 349). Mas no texto da coluna em *náhuatl* não há menção à borracheira de pulque, apenas trata de avisar sobre o perigo das daturas: “*Especially, I entreat you, leave the jimson weed alone, the undrinkable, the inedible, that which hath made one besotted, that which hath deranged one*” (*Florentine codex*, VI, p. 68). Enfim, ambos textos comentam que os velhos e velhas tiveram (no caso *náhuatl* a datura, no espanhol, o *octli*) como “*por cosa muy aborrecible y asquerosa*” (p. 349); “*fearing it; rejecting it (...) regarding it as revolting*” (p. 68). Ainda lembra o informe que “*senadores y señores pasados*” puniam os infratores, enforcando, apedrejando, açoitando.

²⁷⁶ SAMORINI, *op. cit.*, 2001, p. 51. Cf. FURST, “*To find our life: peyote among the Huichol Indians of Mexico*”, 1990.

²⁷⁷ SAHAGÚN, *Historia*, VI, p. 349. Na versão traduzida do *náhuatl*: “*what is called octli is the origin, the root of the evil, of the bad, of perdition*” (*Florentine codex*, VI, p. 68).

²⁷⁸ Tal como resgata Tomás de Aquino (*Summa, secunda secundae*, q. 150, art. 3, 2006).

²⁷⁹ LOZOYA, *op. cit.*, 1983, p. 204.

tuvieron por malo, por razón de los malos efectos que dél se causan”.²⁸⁰ Este comentário à parte, da letra de Sahagún, projeta na poção o tom negativo que ele conferia ao estado de embriaguez – ainda que o frade também considerasse o aspecto medicinal do pulque. Sahagún faz a advertência de uma opinião indígena do pulque mau no momento em que trata do uso da substância no seio de um ritual em que a poção é “divinizada” – mas o “vinho”, pela informação dos índios, é um deus “*full of sin*”.²⁸¹ Já notamos a tese da ambigüidade do “divino” para o indígena, como acentua Cervantes.²⁸² Assim, pode-se vislumbrar uma ambigüidade valorativa que os indígenas imputariam à bebida “idolátrica”, mas que foge do sentido unívoco dos missionários cristãos, de vício na bebida.

Voltemos ao *huehuetlatolli* da posse do governante, onde aparecem qualificativos extremamente duros para o pulque. Na tradução do texto em *náhuatl* temos que a bebida “*completely harmeth, completely ruineth humanity, the character of things; [so] the old men went saying. The pulque maketh a glutton of one; it is bad, evil, undrinkable, inedible*”.²⁸³ O ser intragável reporta ao parecer sobre os efeitos de uso da datura *tlapatl*, e também, ao julgamento de Durán em torno ao “pulque negro”, que era usado na era colonial para os abusos, em contrapartida ao ancestral “pulque branco” medicinal – afinal, qual é o contexto e a bebida que estão sendo condenados nesse discurso atribuído aos velhos índios?

De alguma maneira, havia a preocupação dos mexicanos com males relacionados à ebriedade. Entretanto, se nesse discurso de posse do governante a embriaguez aparece como um tufão que carrega consigo todo o mau, Sahagún já evoca uma “tempestade infernal”, adaptando a metáfora (ou simbologia) indígena para o *locus* cristão.²⁸⁴

O discurso nativo, de sobreaviso pela moralidade cristã (ou não), imputa ao *octli*, às solanáceas e à borracheira a causa de muitíssimos males, de estupros a furtos, murmúrios e brigas, soberbia, inimizade e ódio. Sahagún, por sua vez, apresenta o extra de que os bêbados ficam “*fuera de si*”. Como avisado antes, Sahagún impõe notadamente a “perda do juízo” em relevância que não existe nos discursos dos “informantes”. É a preocupação do frade com o ditame da plenitude da consciência, arma do livre-arbítrio para evitar o mau. Nesse ponto,

²⁸⁰ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 63.

²⁸¹ Passagem extraída do Códice Florentino em Wimmer (*op. cit.*, 2006).

²⁸² *Op. cit.*, 1994, p. 40 e ss.

²⁸³ *Florentine Codex*, book VI, p. 69.

²⁸⁴ “*Es como una tempestad infernal que trae consigo todos los males juntos*” (SAHAGÚN, *Historia*, VI, p. 349). No *Florentine codex*: “*It is like a whirlwind, like a severe wind, for it cometh rolling together the bad, the evil*” (VI, p. 68).

vemos uma brecha entre as versões, uma diferença na atenção da problemática do vício da embriaguez. Se no discurso indígena a toma do pulque é comparada à toma de daturas (*míxtil* e *tlápatl*), isto se faz em alusão aos maus comportamentos de quem ingere as fortes solanáceas. Na versão dos “informantes” indígenas, as maldades são feitas sob o efeito de plantas que parecem exigir, entretanto, certo poder de perspicácia do “desatinado” para “enganar” os outros.²⁸⁵ Já pela paráfrase de Sahagún, reforça-se que o pulque “*enajena del seso*”, e assim, “*muy bien dicho el que dixo que el borracho es loco y hombre sin seso, que siempre come el tlápatl y míxtil*” – reflete o frade desde um ditado indígena que não evoca simplesmente a idéia de “desrazão” como simples vulnerabilidade ou desvio, mas também, anuncia incontável poder na “loucura”, ainda que seja uma loucura perene e perturbadora, enfim, autodestruidora, no consumo das intoxicantes solanáceas.²⁸⁶

Sahagún procura manter uma relação de causa e efeito simplória: a embriaguez (qualquer embriaguez em qualquer situação) fere a “razão”, traz a “perda do juízo”, abre caminho para os “vícios”, ponto final. Se, por um lado, é possível considerar que os maus comportamentos, causados ou não por embriaguez, e ainda, se o “mal” da embriaguez – para os índios – parece ter existência simbólica, como representação e prática, mas numa estrutura significativa própria, de outro lado, estas concepções não se resumem à anteposição entre “razão” na sobriedade e “desrazão” na embriaguez. Afinal, havia uma ciência indígena para provar a embriaguez, receber seus efeitos, ter em conta a “possessão” – segundo elabora López-Austin, pelos meandros da influência das substâncias no “*teyolía*”, ou entidade anímica alojada no coração, e no “*tonalli*”, ou entidade anímica alojada no topo da cabeça – havendo sinais de que as alterações não signifiquem uma perda do controle, isto é, informariam muito mais o sentido de que deve haver maestria no lidar com as forças

²⁸⁵ Na tradução de Anderson & Dibble: “Who can it have been who referred to pulque as jimson weed? And who can it have been who referred to the drunkard as the one who giveth himself to jimson weed? He is never anywhere obedient in his being, in his life. He deceiveth constantly, he lieth constantly; he is two-faced, of forked tongue; he goeth constantly spreading calumny” (Florentine codex, VI, p. 69).

²⁸⁶ SAHAGÚN, *Historia*, VI, p. 349. No discurso do governante indígena, apenas uma vez o uso das solanáceas é relacionado à desordem que caracterizaríamos como mental: “that ye leave alone the jimson weed [as daturas], which maketh one drunk, confoundeth one” (Florentine codex, VI, p. 69-70). O “adágio” dos índios sobre a toma das solanáceas é relacionado à “soberbia” segundo o próprio Sahagún: “contra los soberbios y presuntuoso. Dicen que comen esta yerba, y otra yerba que se llama míxtil. Quiere decir que están locos, como si comiesen estas yerbas” (Historia, XI, p. 747). A expressão indígena é traduzida por Anderson & Dibble assim: “he goes about eating the míxtil [and] tlápatl herbs; he goes about taking míxtil [and] tlápatl to himself” (Florentine codex, XI, p. 130). Mas, também, há o sentido de “loucura” como perturbação permanente: “He who eats it [tlápatl] will no longer desire food until he shall die. And if he eats it moderately, he will forever be disturbed, maddened; he will always be possessed, no longer tranquil” (Ibid., p. 129).

excepcionais oriundas das substâncias.²⁸⁷ Por outro lado, como também aponta López-Austin, havia a noção de dano e enfermidade devido a práticas relacionadas à “sujeira”, nos excessos do sexo, pelos atos de ladroagem, jogatina, e também, na desordenada embriaguez – mas a moderação não é a única resposta contra o costume da ebriedade sem controle.²⁸⁸

Na perspectiva do missionário cristão o “vício” é o hábito que manifesta atitudes demarcadas como “pecados” ou pelo menos como “desvios”, os quais ferem o âmago da natureza racional e afastam o ser humano de sua finalidade. Os vícios (maus hábitos) e os pecados (maus atos) devem ser corrigidos ou proibidos, ainda mais quando são conscientemente notados como errôneos ou intencionalmente malignos. Mas basta resgatar o relato de Sahagún sobre um ritual “idolátrico”, do *pillahuano* ou “embriaguez das crianças”, para desvencilhar a perspectiva cristã da indígena. Nesse ritual, presumivelmente, os presentes teriam de lidar com dois passos do processo de embriaguez com pulque, estágios caracterizados por comportamentos que os mesmos índios considerariam inapropriados fora dali, mas aceitáveis, ou melhor, almejados naquele particular contexto. A não aceitação da embriaguez ritual por Sahagún, devido à crença de que independentemente da situação, ela provoca a privação do juízo e joga luz aos absolutos pecados, iguala diferentes contextos de uso da bebida no campo dos abomináveis vícios.

A perspectiva da aceitação ritual da embriaguez, e portanto, dos “pecados” que gera circunstancialmente, não aparece, contudo, no discurso indígena da posse do líder dos mexicanos. Pode-se considerar um *huehuetlatolli* já bastante cristianizado, engolido por novos paradigmas e imbuído de novas intenções, isto é, sem uma pureza pré-hispânica que, aliás, é bastante questionável, pelo fato do discurso ter sido adaptado para o papel e o alfabeto após duas décadas da chegada dos espanhóis, dentro de um universo de novas relações de poder e produção dos saberes. Por outro lado, como diversos autores eruditos no *náhuatl* enfatizam, este discurso padronizado do governante asteca (que estamos analisando), apresenta o frescor de um estilo original, com ricas figuras de linguagem e simbologia características de uma tradição cultural irredutível aos parâmetros ocidentais. Com relação à diatribe da embriaguez, ela também pode representar um discurso tradicional, se tivermos em

²⁸⁷ Cf. LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1996.

²⁸⁸ Sobre a valorização da moderação entre os nauas como uma entre outras alternativas de visão de mundo locais (*Ibid.*, p. 283); sobre o vício carnal pela noção de “sujeira” (*tlazolmiquiztli*) (p. 298-9), mas quanto à questão dos trâmites do prazer em situações onde não se ofendem os deuses (p. 482). As noções de “males” e “vícios” são comumente retidas da expressão “*teuhtli, tlazolli*”, que teria como tradução mais literal os termos respectivos de “*dirt*” e “*filth*”, porém, de acordo com Sullivan, o significado metafórico da expressão tem paralelos com as noções de “*evil*” e “*vice*” (*op. cit.*, 1974, p. 99).

mente que o objetivo do pronunciamento fora justamente desaconselhar e repreender o uso desregrado e descontextualizado do pulque e também das solanáceas que provocariam grandes alterações, entre os poderes e intenções das substâncias, dos deuses e/ou dos bebedores.

Ao que tudo indica, o *huehuetlatolli* procura condenar o uso “dessacralizado” – como é corrente interpretar em certas vertentes da antropologia. Avalia Clendinnen que o moralismo desse discurso nativo “*could be claimed to represent the official rather than the popular view (...) [the] fear of the dangers of sacred forces liberated by irresponsible individuals*”.²⁸⁹

O teor intransigente do discurso do governante indígena para com o *octli*, praticamente reduzido a veneno, mas que em outras partes da obra de Sahagún posa como poção “divina”, apreciada e inclusive “adorada”, ou também como importante “medicina”, torna espinhoso o trabalho de discernir se tal abordagem depreciativa advém de antigos ou novos pareceres e políticas. Mas é possível avaliar que a pecha provenha da verve de uma tradição oral ancestral, porque, como afirma impactante Duverger, “*jamais peut-être une civilisation n’a considéré les dangers de l’alcoolisme avec plus de lucidité et d’inquiétude*”.²⁹⁰

Reforcemos que se trata de execrar os usos contumaces não rituais de fortes poções – observe-se que o pulque condenado é relacionado ou mesmo confundido com infusão de solanáceas consideradas extremamente poderosas que não só trariam conseqüências ruins para o bebedor, mas como gatilho para que também operasse malefícios. Ressaltemos ainda que para os indígenas a “natureza” do pulque não se enquadra no molde que interpreta a “divindade” e a “medicina” com valores exclusivamente positivos.

Independente da carga de originalidade pré-hispânica do discurso, a identificação da bebida e da bebedeira com maus comportamentos e com a ruína das pessoas faz o *huehuetlatolli* do governante asteca entrar como luva na mão do missionário, que reescreve o discurso enquanto prédica moralizante atualizada, no afã por arrumar espaço para os conteúdos da perspectiva cristã, dentro do projeto de uma “república” indígena tutelada pelos mendicantes na Nova Espanha. Esta política fica à vista na adaptação “religiosa” do discurso por Sahagún, que substitui as menções, metáforas e outras alusões a Tezcatlipoca, o “principal ídolo” dos mexicanos, nomeando-o como se ele fosse o mesmo Deus dos cristãos.

²⁸⁹ CLENDINNEN, *op. cit.*, 1991, p. 51.

²⁹⁰ DUVERGER, *op. cit.*, 1978, p. 98.

Sahagún ainda dá maior intensidade às orações da “veneração”. Na parte introdutória do discurso, por exemplo, a frase *náhuatl* (na tradução inglesa) pondera: “*may our lord, the lord of the near, of the nigh, give you peace*”. Este “senhor” de um “aqui e agora” é geralmente identificado como o deus Tezcatlipoca,²⁹¹ o qual, por sua vez, muitas vezes é expressão de um deus invisível, e obliquamente, uma entidade suprema e mais transcendente, chamada Tloque Nahuaque.²⁹² De qualquer maneira, o franciscano converte a oração como: “*deseo a todos la paz de nuestro señor Dios todopoderoso, criador y gobernador de todos*”.²⁹³ Tezcatlipoca ou Tloque Nahuaque torna-se o verdadeiro Deus.

Sahagún, ao elogiar a “antiga lei” dos mexicanos pelas drásticas punições à embriaguez, lamentara a existência de mescla com idolatria – como vimos na análise da “*relación digna de nota del autor*”.²⁹⁴ Mas agora, aproveitando-se do discurso dos antigos, utilizando-se de signos da “idolatria”, acentua a ordenança divina de punição à embriaguez: “*los reyes y señores que reinaron y poseyeron los estrados y tronos reales, que venieron a decir las palabras de Dios a sus vasallos, mataron a muchos quebrándoles las cabezas con piedras y ahogándolos con sogas*”.²⁹⁵ No texto original não há qualquer menção sobre as palavras de Deus.²⁹⁶ Ainda, aproveitando-se do sentido indígena de onipresença de Tezcatlipoca e seu poder de destruição da boa ventura, o frade Sahagún reitera a política de introjeção da culpa e do medo pela punição divina devido à bebedeira: “*Si bebieres, harás lo que tu corazón desea; harás tu voluntad en secreto y en tu casa; pero nuestro señor Dios a quien ofendes, que ve todo lo que pasa (...) Dios que te ve te publicará y echará tu pecado en la plaza*”. E segue a lista dos acidentes que assolam os “*borrachos*”, eventos provocados pela fúria de Deus, bem como sobressai a indiscrição do vício da embriaguez e correspondentes pecados, o que gera a punição pela “antiga lei” dos homens da “república” mexicana – apoiados não mais pelo código da “idolatria”, mas sim, por uma interpretação mais católica do poder corretivo das forças divinas, incorporadas como se fossem o Deus único dos cristãos.²⁹⁷

²⁹¹ CLENDINNEN, *op. cit.*, 1991, p. 344, n. 20.

²⁹² OLIVIER, *op. cit.*, 2004, p. 50-1.

²⁹³ SAHAGÚN, *Historia*, VI, p. 348; e *Florentine codex*, VI, p. 67.

²⁹⁴ Inscrita como complemento ao livro décimo da *Historia*.

²⁹⁵ SAHAGÚN, *Historia*, VI, p. 349.

²⁹⁶ No discurso dos “informantes”, temos que “*the rulers who acted for the realm, who gave forth the word of our lord, go stoning people [etc]*” (*Florentine Codex*, VI, p. 69).

²⁹⁷ SAHAGÚN, *Historia*, VI, p. 350; e *Florentine codex*, VI, p. 70.

Dessa apropriação dos discursos indígenas sobre “vícios” com substâncias, passemos ao olhar sobre o proveito das “virtudes” dessas medicinas, um trabalho que caminha paralelo na *Historia* de Sahagún e sua visão da “matéria médica” indígena.

2.5. *A virtuosa medicina com substâncias*

2.5.1- A sabedoria médica entre vícios e virtudes

A constituição de “vícios e virtudes” na descrição de várias ocupações dos índios – como desponta na *Historia general* de Sahagún – comporta a distinção entre duas categorias de expertos da “medicina” nativa. De um lado, o bom médico, de outro, o mau. É notória a forja de duas práticas diametralmente opostas, uma válida e a outra ineficaz, uma bem intencionada e a outra enganadora, uma medicina traz a cura, a outra, só pode trazer a piora ao paciente:

El buen médico es entendido, buen conocedor de las propiedades de yerbas, piedras, árboles e raíces, experimentado en las curas, el cual también tiene por oficio saber concertar los huesos, purgar, sangrar y sajar, y dar puntos; al fin, librar de las puertas de la muerte. El mal médico es burlador, y por ser inhábil, en lugar de sanar empeora a los enfermos con el brebaje que les da. Y aun a las veces usa hechicerías o supersticiones por dar a entender que hace buenas curas.²⁹⁸

Na caracterização dos tipos, o bom médico se identifica às profissões de *herborista* e *cirurgião-barbeiro*. Já o mal médico é aquele que ministra poções venenosas, o qual pode ainda se apoiar em feitiçarias e superstições. No texto naua acrescenta-se ainda que o bom médico oferece beberagens, entretanto, atua moderadamente – enquanto o doutor maldoso mata com as medicinas, mesmo porque sujeita o paciente a verdadeiras *overdoses*. O código da moderação é inclusive mais reforçado no texto *náhuatl*, e porque não, pode representar preocupação indígena genuína. Por fim, várias especialidades de “magos” são apontadas na relação do médico maldoso, completando o setor dos “vícios”.²⁹⁹

²⁹⁸ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 597.

²⁹⁹ “The good physician <qualli ticitl> [is] a diagnostician, experienced – a knower of herbs, of stones, of trees, of roots. He has [results of] examinations, experience, prudence. [He is] moderate in his acts. He provides health, restores people, provides them splints, sets bones for them, purges them, gives emetics, gives them potions; he lances, he makes incisions in them, stitches them, revives them, envelopes them in ashes. #The bad physician <tlaueliloc ticitl> [is] a fraud, a half-hearted worker, a killer with his medicines

Também os “*tlamatinime*” [sábios ou conhecedores], famosos pela atenção que se lhes dão na historiografia sobre o México antigo, se dividem em duas bem distintas ocupações. No texto naua, os bons sábios são logo assimilados à profissão da medicina, que se mostra com traços de uma terapia hipocrático-galênica. Os maus sábios são identificados a toda série de magos que os cronistas apontariam de contínuo como bruxos, adivinhos, curandeiros, feiticeiros, embaidores etc.³⁰⁰

A disposição do quadro da boa e má médicas informa mais ou menos os mesmos signos de oposição. A boa é conhecedora das propriedades das plantas, “*no ignorando muchos secretos de la medicina*”. Também são relatados diversos procedimentos terapêuticos que caracterizariam as práticas da cirurgia-barbeira.³⁰¹ Do outro lado fica a má médica, que cuida de aplicar “*hechicería supersticiosa*”, tem “*pacto con el Demonio, e sabe dar bebedizos con que mata a los hombres*”, além de apresentar-se como mestra na arte da cópula.³⁰² Também, uma lista de práticas “supersticiosas” é alencada, em franco tom de condenação – mas apenas no texto em espanhol de Sahagún.³⁰³

O antagonismo entre dois modelos ideais de curandeiros indígenas, de tão perfeito – pode-se logo suspeitar – é insustentável. Vejamos duas passagens da obra do franciscano que mostram a precariedade do recorte. Primeiro, no relato sobre os “*hechiceros y trampistas*”, Sahagún parece desconfortável em antepor o bom e o mau profissional, pois para o frade, estas atividades são errôneas e maldosas pela essência. A anteposição de bons e maus, Sahagún havia proposto aos índios como isca para que construíssem os alicerces de uma arquitetura cristã de vícios e virtudes. Mas ela não iria funcionar para tratar dos feiticeiros e embaidores. Cria-se um impasse moral. Como Sahagún poderia conceber a existência de bons “*hechiceros*

[*tepâmíctiani*], a giver of overdoses [*tepaixuitiani*], an increaser [of sickness]; one who endangers others, who worsens sickness; who causes one to worsen. [He pretends to be] a counselor, advised, chaste. He bewitches; he is a sorcerer [*naoalli*], a soothsayer [*tlapouhqui*], a caster of lots, a diagnostician by means of knots. He kills with his medicines; he increases [sickness]; he seduces women; he bewitches them” (Florentine codex, X, p. 30, grifos nossos).

³⁰⁰ Florentine codex, book X, p. 29 e 30.

³⁰¹ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 606.

³⁰² *Ibid.* Na versão em náhuatl, o pacto com o demônio é relacionado à ocupação do *tlacateculotl*. Sobre o sentido de maestria sexual da feiticeira: “*She has a vulva, a crushed vulva, a friction-loving vulva. [She is] a doer of evil. She bewitches*” (Florentine codex, X, p. 53).

³⁰³ “*engaña a las gentes con su hechicería, soplando a los enfermos, atando y desatando sutilmente a los cordeles, mirando en el agua, echando los granos gordos del maíz que suele usar en su superstición, diciendo que por ello entiende y conoce las enfermedades. E para mostrar bien su superstición, da a entender que de los dientes saca gusanos, y de las otras partes del cuerpo, papel, pedernal, navaja de la tierra, sacando todo lo cual dice que sana a los enfermos, siendo ello falsedad y superstición notoria*” (SAHAGÚN, *Historia*, p. 606).

y *trampistas*”? O primeiro citado é o “*naoalli*”. O bom é um “sábio” [*tlamatini*], e ainda, segundo os “informantes”, um conselheiro, uma pessoa confiável.³⁰⁴ Sahagún confere apenas que o *nahualli* é “*curioso deste ofício*”, enfim, “*le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar dellos es agudo y astutu, aprovecha y no daña*”. O frade acaba informando, de certa forma, que este sujeito é bom médico, pois aproveita o “feitiço” (sua eficácia) e ainda não prejudica ninguém. Entretanto, ao apresentar o *nahualli*, deduz consigo mesmo que “*propriamente se llama bruxo que de noche espanta a los hombres, y chupa a los niños*”.³⁰⁵ Parece despontar no texto de Sahagún o imaginário europeu sobre a bruxaria, desqualificando a imagem do personagem que em seguida seria relativamente bem conceituado nos seus exercícios.

No texto dos “informantes” também são caracterizados os bons adivinhos, os “*tlapouhqui tonalpouhqui*”, que outrora haviam sido enquadrados como exclusivamente embusteiros. Agora, os “bons” leitores dos signos dos dias do “calendário divinatório” são colocados também como *tlamatinime* [sábios] pelo discurso indígena.³⁰⁶ Sahagún, como já mostramos, tinha total aversão à adivinhação pelas “pinturas”, caracterizando-a como coisa diabólica. Denomina o profissional como “*astrolo[go] judiciario o nigromántico*”, mas concede que “*da a entender lo venidero*” – lembremos que poderia dar crédito ao fato de que o comércio com o diabo permitisse tal façanha de adivinhar o futuro, como era comumente aceito entre os missionários.

Sahagún se mostraria mais à vontade, por outro lado, ao descrever o “*tlacateculitl*” [homem-coruja], que segundo aparte do frade, teria “*pacto con el Demonio*”. O *tlacatecolotl* é malfeitor que se “*transfigura en diversos animales*”.³⁰⁷ O *tlacatecolotl* também seria, para os índios, tal como para Sahagún, absolutamente maligno. Entre tantas características arroladas desse ofício no texto dos “informantes”, temos que “[he is] *a hater, a destroyer of people; an implanter of sickness (...), who kills them by potions – who makes them drink potions*”.³⁰⁸

³⁰⁴ Florentine codex, X, p. 31.

³⁰⁵ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 597-8.

³⁰⁶ Florentine codex, X, p. 31.

³⁰⁷ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 598.

³⁰⁸ Florentine codex, X, p. 31; SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 598. López-Austin, “*Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*”, *op. cit.* Entre os magos malvados, chamados genericamente de *tlatlacatecolo* (no plural), *tlacatecolotl* [homem coruja]. Além do simbolismo com o animal, o verbo *coloa* significa “*perjudicar, dañar*” (p. 88). Há os que envenenam e os que enloquecem: “*tepahmictiani*, ‘*el que mata a la gente con veneno*’; *tepahitiani*, ‘*el envenenador de la gente*’, y otros varios (...); ‘*atontar a la gente*’ (*tepupuxacahuia*); ‘*hacer girar el corazón de la gente*’ (*teyolmalacachoa*)”. Segundo ainda López-Austin,

No caso do *tlacateculutl* assegura-se a fórmula do mau, mas para as outras ocupações (de *nahualli* e *tonalpouhqui*), a mesma fórmula não funciona. Pode-se perceber, portanto, com base nos relatos indígenas sobre signos positivos dos ofícios de “*hechiceros y trampistas*”, as brechas no murado que Sahagún erguera entre “vícios e virtudes”. Se acaso é possível entrever que existam boas e más práticas, relacionadas a intenções benéficas e maléficas dos especialistas, não se pode sempre visualizar uma cisão certa entre bons e maus saberes. Os indígenas, desde sua tradição pré-hispânica, pouco provável que viam suas “artes” como essencialmente verdadeiras aqui e falsas ali.³⁰⁹ Aguirre Beltrán já notara que a separação proposta por Sahagún não condiz com o sistema de valores indígena: “*los métodos que emplean los buenos y malos médicos no difieren; la meta hacia la que van dirigidos es lo que varía*”.³¹⁰

Reportemos, agora, ao segundo sinal que escolhemos para mostrar a precariedade da divisão entre boas e más artes de cura que Sahagún queria ver digladiar-se nas consciências dos índios. É quando o frade trata dos toltecas, colocados como “*primeros habitantes desta tierra, que fueron como los troyanos*”. O termo “tolteca” se traduz como “*oficiales*

o *tlacatecólutl* também pode ser relacionado ao “‘*conocedor del reino de los muertos, conocedor del cielo*’, *esto es, de todos los secretos*” (p. 88-90).

³⁰⁹ Já na análise que León-Portilla faz dos *tlamatinime* (*La filosofía náhuatl; estudiada en sus fuentes*, 2001), não há menção de que o *nahualli* pudesse também ser um sábio para os índios, como vimos que pode ser, se dermos crédito ao texto dos “informantes” de Sahagún. Pela tese de León-Portilla, “*el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación verdadera – sobre bases firmes – y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa*” (p. 84); ainda reitera o autor que o parecer de Sahagún sobre o *nahualli* como “*conocedor de hierbas maléficas*” e outros sinais negativos, “*muestra claramente*” a divisão entre “*el saber basado en el conocimiento y el método y otro el de la magia y hechicerías*” (p. 84 e 86). López-Austin, por sua vez, ao comentar os saberes do “*ticitl*”, um dos “quarenta magos” que corresponderia à profissão de curandeiro, contemporiza as instâncias “empíricas” e “mágicas”, produzindo uma interpretação que traz a idéia de mescla dos saberes indígenas – apesar de aceitar, de certa forma, a divisão entre as práticas nativas como havia proposto León-Portilla. Este, enfim, é colocado como referência por López-Austin, quando afirma que “*se produjo, sin embargo, una separación entre los diferentes médicos: los dedicados al descubrimiento y curación de los males que tenían por origen una influencia sobrenatural y que usaban, claro está, procedimientos mágicos; los que curaban por medios empíricos, independientemente de la posibilidad de auxiliarse de oraciones; los que ligaban estrechamente ambos medios, y los que pretendían curar sólo por medios mágicos, sin que las enfermedades tuviesen un carácter predominantemente sobrenatural, aunque cabe aquí aclarar que éstas provenían de la voluntad divina*” (“*cuarenta magos...*”, 1967, p. 107-8). Para Ortiz de Montellano, se havia três instâncias da medicina pré-hispânica, elas estariam normalmente mezcladas: “*La medicina entre los aztecas se practicaba en tres niveles etiológicos. Las enfermedades que se juzgaban procedentes de ofensas contra los dioses requerían como remedios la oración y la expiación. Aquellas que se consideraban ser el resultado de brujería y magia exigían medidas en contra de la hechicería, la adivinación, y la magia; y aquellas debidas a causas naturales, ‘racionales’, necesitaban el empleo de medicinas descubiertas empíricamente. Estos niveles no se excluían mutuamente; un remedio dado podía combinar elementos de los tres niveles*” (“*Las hierbas de Tláloc*”, 1980, p. 295).

³¹⁰ AGUIRRE BELTRÁN, *Medicina y magia*, 1992, p. 47.

primos”,³¹¹ ou seja, aqueles que originaram os mais caros conteúdos da cultura mesoamericana nos altiplanos centrais, segundo visões de muitos mitos de origem dos povos nauas dos altiplanos centrais mexicanos.

Entre as artes inventadas pelos toltecas conta-se a “medicina”: eles “*sabían y conocían las calidades y virtudes de las yerbas (...) las que eran de provecho y las que eran dañosas y mortíferas, (...) dexaron señaladas y conocidas las que en ahora se usan para curar*”. Os “médicos” mais ancestrais se chamavam “Oxomoco, Cipactónal, Tlaltetecuin, Xochicahuaca”, os “*inventores de medicina*”. E conclui Sahagún, escapando da tradução, que estes personagens foram “*aun los primeros médicos herbolarios*”.³¹² O frade reinventa os genitores da medicina indígena pela figura ideal do sábio ervanário. Mas Oxomoco e Cipactónal, citados como dois desses “inventores da medicina”, também teriam sido os criadores de técnicas da adivinhação pelos complexos códigos dos livros de “pinturas”.³¹³ Sahagún atestaria o papel fundamental do casal, tido também, em muitos mitos, como o casal primordial da humanidade segundo os nauas, e ainda, inventores da “*astrología o nigromancia*”, que “*fue tomada y hobo origen de una mujer que se llama Oxomoco y de un hombre que se llama Cipactónal*”, como aponta o próprio Sahagún.³¹⁴ Numa passagem da *Historia*, este casal representa o ideal *herborista*, mas noutra parte, o sentido pejorativo de nigromantes.

Maior evidência da imiscuidade das diversas profissões de cura entre os antigos mexicanos se daria pela caracterização de Toci, “*la madre de los dioses, corazón de la Tierra y nuestra abuela*”. Ela seria a “*diosa de las medicinas y de las yerbas medicinales*”. Mas, compromete o cronista, esta personagem seria adorada por todos os tipos de profissionais da “medicina”, representados uns como corretos e outros como maldosos na grade de Sahagún.³¹⁵ Desta deusa “*eran muy devotos (...) los médicos y médicas, los hechiceros y*

³¹¹ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 650 e ss.

³¹² *Florentine codex*, X, p. 167; e SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 652.

³¹³ Como aponta Quiñones Keber: “*The first image in Book 4 (...) shows*” Cipactonal usando “*the technique of tossing and reading the patterns of fallen maize kernels, as Oxomoco (...) reads an arrangement of knots. The passage states that paintings of the couple were placed ‘in the middle’ of the book of days (tonalamatl), which was used by the readers of day signs*” (“*Painting divination in the Florentine Codex*”, 2002, p. 254).

³¹⁴ SAHAGÚN, *Historia*, IV, p. 235.

³¹⁵ “*Esta diosa [Toci ou “nossa avó”] era la diosa de las medicinas y de las yerbas medicinales. Adorábanla los médicos y los cirujanos y los sangradores, y también las parteras, y las que dan yerbas para abortar. Y también los adivinos que dicen la buenaventura, o mala, que han de tener los niños según su nacimiento. Adorábanla también los que echan suertes con granos de maíz y los que agurean mirando el agua en una escudilla, y los que echan suertes con unas cordezuelas que atan unas con otras, que llaman mecatlapouhque. Y los que sacan gusanillos de la boca y de los ojos, y pedrezuelas de las otras partes del*

hechiceras”.³¹⁶

Tudo leva a crer que o personagem do “*sabio herbolario*” é produto de um reacômodo social de certos especialistas da antiga medicina nativa. Sob as influências e expectativas da nova ordem espanhola, e particularmente na tutela dos franciscanos, a sabedoria destes médicos consistira, a nosso ver, como política de depurar-se o mais possível daqueles códigos e práticas que os missionários consideravam superstições e feitiçarias. De um lado, realimentando e adaptando o aspecto medicamentoso de seus saberes com parâmetros estrangeiros da “matéria médica”. Por outra senda, evitando a complexidade simbólica, mítica e ritual de seus procedimentos de cura ancestrais.³¹⁷

2.5.2- A matéria médica de ervas que embriagam

Vejamos sinais desse processo, digamos, de racionalização da medicina indígena, tendo em vista o trabalho exposto no Códice Florentino, mas também, de outro tratado de medicina escrito por indígenas também tutelados pelos franciscanos. Pensamos num pequeno livro ilustrado que foi ditado por um curandeiro indígena dentro do Colégio de Tlatelolco, o mesmo espaço que ofereceu guarida para a produção capitaneada por Sahagún. O tratado de receitas medicinais intitulado *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, foi feito em paralelo ao trabalho de medicina indígena organizado por Sahagún, realcemos, neste mesmo colégio para os filhos da elite indígena da região dos lagos do altiplano central. É de autoria do experto chamado Martín de la Cruz. Outro nativo, Juan Badiano, que se formara no colégio, educado nas letras, transcreve o ditado de La Cruz em *náhuatl*, e também reconfeciona o tratado para uma versão em latim, que é o exemplar que sobreviveu para nossos dias – assim que é apropriado chamar a obra de Códice De la Cruz-Badianus. Não se sabe quem fez as belas gravuras que percorrem os fólhos, mas o trabalho como um todo foi um projeto capitaneado por franciscanos no colégio de Tlatelolco, e tinha como destino o rei da Espanha, na época, Carlos V – provavelmente como regalo para a coleção da corte imperial de coisas das Índias. Deve ter sido feito à revelia do projeto da “matéria médica” de Sahagún, e

cuerpo, que se llaman tetlacuicuilque. También la adoraban los que tienen en sus casas baños o temazcales” (SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 40).

³¹⁶ *Ibid.*, p. 72.

³¹⁷ Para poder trabalhar nos hospitais organizados pelos religiosos e confrarias dos índios, os curandeiros deviam ser “sábios”, estritamente “*los que conocen por experiencia las yerbas, así se hará curación*”. Somente estes poderiam viver nos hospitais, é o que deixa expresso uma “*ordenanza*” do franciscano Alonso de Molina (LEÓN-PORTILLA, “*Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*”, 1984, p. 309).

também parece que foi produzido quando Sahagún estava ausente do colégio. Ou ainda, enquanto Sahagún estava fazendo sua pesquisa com médicos locais, Martín de la Cruz já teria falecido. Mas também é possível que Sahagún não se interessasse por um trabalho que não lhe agradara pela exposição e tratamento dos conteúdos, e mais ainda, foi-lhe um projeto concorrente.³¹⁸

Martín de la Cruz compõe um discurso que parece combinar a tradição medieval dos “*Hortulis*” com receitas de tradição indígena. Concede maior amplitude a combinações misteriosas de substâncias e terapias sem a sistemática dos tratados que surgem a partir de meados do século XVI na Europa, ou seja, é um informe um tanto livre das tendências mais racionalistas de extração de qualidades medicamentosas das plantas, dentro do enfoque da medicina humoral. Assim como La Cruz deixa mais à vista certos nuances que é comum chamar de “mágico-religiosos” da medicina asteca.³¹⁹ Em todo caso, nas análises sobre as

³¹⁸ Aponta Del Pozo que “*es posible que no quisiera incluir a de la Cruz por considerarlo ya influido por la medicina europea o por estimar que a sus datos médicos se mezclaban recursos mágicos*” (DEL POZO, “*Valor médico y documental del manuscrito*”, 1991, p. 196-7). Para as considerações acima e seguintes relacionadas ao manuscrito ilustrado de La Cruz, além do artigo acima, cito como referência os seguintes estudos do volume da versão espanhola do tratado: GARIBAY, “*Introducción*”, pp. 1-8; STOLS, “*Descripción del Códice*”, pp. 93-100; FERNÁNDEZ, “*Las miniaturas que ilustran el Códice*”, pp. 101-106; MIRANDA & VALDÉS, “*Comentarios botánicos*”, pp. 107-148; MARTÍN del CAMPO, “*La zoología del Códice*”, pp. 149-154; MALDONADO-KOERDELL, “*Los minerales, rocas, suelos y fósiles del Manuscrito*”, pp. 155-164; SOMOLINOS D’ARDOIS, “*Estudio histórico*”, pp. 165-192. Utilizamos a tradução em espanhol nas citações ao tratado em latim de La Cruz: *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*, 1991.

³¹⁹ Adverte Somolinos D’Ardois que o códice Badianus “*trata de recetas empíricas que utilizan en su composición los elementos más variados, pertenecientes a los tres reinos de la naturaleza, y en los cuales, junto a vegetales que han demostrado valor efectivo en estudios farmacológicos modernos, encontramos un enorme contenido de sustancias inútiles, productos escatológicos y sobre todo un extraordinario volumen de elementos mágicos en su mayor parte de sustitución y semejanza, que es lo que verdaderamente caracteriza al tipo de terapéutica utilizada y permite incluirla dentro de las grandes clasificaciones médicas de la humanidad*” (“*Estudio histórico*”, in: LA CRUZ, *op. cit.*, 1991, p. 180). O mesmo autor sugere que “*el Libellus [o códice De la Cruz-Badianus] es probablemente el último gran herbario medieval que se escribe y con el cual se cierra una larga tradición secular de este tipo de obras, pues, al mediar el siglo XVI, cuando se empiezan a producir los grandes libros de medicina con estructura moderna, los Hortulis desaparecen para convertirse (...) en verdaderos tratados de botánica*” (p. 185). Entrementes, para Del Pozo, no Códice, “*es demasiado frecuente la polifarmacia y aquí, como en medicina moderna, puede observarse que cuando una planta tiene actividad evidente se usa sola o en combinaciones sencillas. Las mezclas complejas se encuentran más en los casos de gravedad o de curación difícil. Lo mismo parece ocurrir con el uso de productos extravagantes y recursos mágicos*” (“*Valor médico y documental del manuscrito*” in: LA CRUZ, *op. cit.*, 1991, p. 203). Ao lado dos diversos conteúdos minerais como as pedras “bezoares”, que podem mostrar uma grande influência das práticas européias, alguns poucos elementos escatológicos também figuram no herbario, mas “*los procedimientos mágicos (...) son muy escasos, si (...) excluimos de este campo el uso racional aunque hoy juzgado ineficaz de productos minerales o animales*” (p. 204). Destacamos, por outro lado, dois artigos com estudos detalhados sobre possíveis relações com simbologias nativas nas prescrições do Códice de La Cruz: VIESCA TREVIÑO & PEÑA PÁEZ, “*La magia en el códice badiano*”, 1974; e “*Las enfermedades mentales en el códice badiano*”, 1976. Aguirre Beltrán, por sua vez, pela comparação entre o tratado de La Cruz e o volume de Sahagún sobre a “matéria médica”, atesta o seguinte: em Sahagún “*nada hay que no tenga una explicación completamente racional. Algunos de los procedimientos descritos pueden parecer repugnantes; otros, producto de una credulidad sin fundamento; pero ninguno de carácter eminentemente mágico*”, e por outro lado, “*en el Libellus de Martín de la Cruz la*

“medicinas que embriagam”, desde Sahagún e do Códice De la Cruz-Badianus, os sinais de conteúdos “idolátricos” ou “supersticiosos”, eles são pouco pronunciados, e parece que as substâncias psicoativas, tão freqüentes em ambos tratados,³²⁰ mais reforçam que arrefecem o sentido “racional” (e moral) da medicina indígena. Por fim, ambos trabalhos são fruto de heranças e intenções dos personagens da nova sociedade cristã e indígena que os franciscanos buscavam erguer após a invasão espanhola.

Os médicos que oferecem os dados para Sahagún compor sua “história natural” e “matéria médica” indígenas aparecem como verdadeiros pupilos do frade, pois são os únicos “informantes” citados em toda a *Historia general*, quando Sahagún destaca que “*esta relación (...) de las yerbas medicinales y de las otras cosas medicinales (...), dieron los médicos del Tlatelulco Santiago, viejos y muy esperimentados en las cosas de la medicina*”. Enfatiza o frade que todos eles “*curan públicamente*”,³²¹ o que traz a mensagem de que sua prática médica tem os sinais da licitude e da eficácia, oferecendo toda a autoridade dos dados recolhidos na pesquisa em Tlatelolco. Contudo, desde os materiais coletados nas primeiras entrevistas nessa cidade, no contínuo processo de ajustar as práticas indígenas aos parâmetros racionalistas da medicina hipocrático-galênica, foram cortadas diversas idéias “mágicas” e “religiosas” que deixariam de compor os dados da derradeira versão da obra sahauniana – que são as colunas de texto em *náhuatl* e em espanhol do Códice Florentino escritos na cidade do México. É o que ressalta López-Austin, pelo cotejo entre os textos mais antigos e este último manuscrito ilustrado. Tal processo seletivo teria ocorrido na colaboração entre os “sábios” curandeiros e o frade Sahagún.³²² Destaque-se, ainda, que a matéria médica da *Historia general* vem mais mutilada ainda que a versão naua, não só pelos conteúdos omitidos, mas também, pelas peripécias da tradução do franciscano.

Ainda tendo em vista todas essas questões, a matéria médica nos livros de Sahagún abarcaria muitas práticas locais sem grandes influências da ortodoxia médica espanhola, pelo

influencia occidental racionalista, aunque patente, no es total”, porque “*la libertad de que gozan los autores les permite dejar entrever lo que realmente es la vieja tradición indígena*” (op. cit., 1992, p. 115-6).

³²⁰ Se há bastante diferença na relação das espécies vegetais entre um trabalho e outro, com poucas coincidências, como aponta Del Pozo (“*Valor médico y documental del manuscrito*”, 1991, p. 199), por sua vez, as alusões às substâncias psicoativas, como ao pulque, tabaco, cacau, a algumas flores e daturas, estão presentes em ambos escritos.

³²¹ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 781.

³²² López-Austin, “*Sahagun’s work and the medicine of the ancient Nahuas: possibilities for study*”, 1974 b, p. 210. O autor completa que os textos sobre a matéria médica “*were unquestionably influenced by the firm decision and censorship of Sahagún and by the caution of the native doctors, whose contact with the missionaries enabled them to see what matters were best omitted*” (p. 217).

que conclui López-Austin.³²³ Mesmo que Sahagún compartilhasse das perspectivas da medicina oficial, particularmente quanto à visão galênica do equilíbrio humoral pelas chaves de quente e frio, de seco e úmido, cujos critérios eram usados também para ponderar o poder de contra-reação das medicinas junto às discrasias enfermigas, estes meandros, enfim, parecem não ter preocupado os escritos do frade franciscano. Em verdade, louvava o saber indígena, que lhe parecia suficientemente “racional” em sua manifestação peculiar, retiradas sorrateiramente as “superstições” e “feitiços”. É quando então os possíveis atritos entre as classificações, terapias e posologias da ortodoxia galênica e os critérios indígenas não fariam caso para Sahagún – afinal, seu objetivo foi de resgatar a “medicina natural” indígena, os fragmentos “racionais” que considerava como unicamente benignos para o corpo dos enfermos, não o ferindo com *hechizos* e beberagens impróprias, mas tampouco a alma seria atingida por sinais de idolatria.

Se Sahagún soubesse (ou quisesse) bem manejar os critérios europeus com o gabarito da formação médica especializada, teria algum motivo para questionar a “sabedoria” médica indígena, tão solapada por Francisco Hernández, protomédico da corte real espanhola que fizera suas investigações na década de 70 do século XVI na Nova Espanha, e julgara os procedimentos terapêuticos dos nativos como rústicos e impensados, advindos de uma tradição “empírica” que se contrapunha aos parâmetros de sua concepção de ciência médica, de postulados filosóficos e métodos estabelecidos em tratados como de Dioscórides e Galeno. Ainda assim, Hernández concede certa efetividade nas experiências dos médicos índios.

Num capítulo do “segundo livro” das *Antigüidades de la Nueva España*, Hernández salientaria a precariedade do saber “*De los médicos que llaman Titici*”.³²⁴ Entre outras faltas, eles “*ni estudian la naturaleza de las enfermedades y sus diferencias, ni conocida la razón de la enfermedad, de la causa o del accidente, acostumbran recetar medicamentos, ni siguen ningún método en las enfermedades que han de curar*”. Completa o protomédico que esses especialistas “*son meros empíricos y sólo usan para cualquiera enfermedad aquellas yerbas, minerales o partes de animales, que como pasados de mano en mano han recibido por algún derecho hereditario de sus mayores, y eso enseñan a los que les siguen*”. Isto reforça a visão de uma “barbárie” da ciência médica indígena, notada como algo sem postulado teórico e apenas como prática do teste de erro e acerto, assim como está mergulhada numa confusão sobre as causas dos fenômenos.

³²³ LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1997, p. 319.

³²⁴ HERNÁNDEZ, *Antigüedades de la Nueva España*, 1986, p. 110-1.

Comenta Hernández que “*usan rara vez medicamentos compuestos o mezclados*”, mas a riqueza do material terapêutico de Sahagún ou do anterior trabalho de medicina indígena do colégio de Tlatelolco, sistematizado no chamado Códice De la Cruz-Badianus, não expressaria o contrário? Hernández oferece o parecer de que “*no se encuentran entre ellos cirujanos ni boticarios, sino sólo médicos que desempeñan por completo toda la medicina*” – o que poderia representar, por outro lado, uma sabedoria mais integral ou holística. Hernández se espanta de que “*usan remedios farmacéuticos vehementísimos y sumamente venenosos, sin que el veneno esté cohibido o refrenado por ningún género de preparación (...). Ni entienden el adaptar los varios géneros de remedios a los varios humores que haya que evacuar*”, e também, ainda em flagrante contracenso com a tradição hipocrática, “*usan medicamentos frígidos, glutinosos o astringentes sin tomar en cuenta los períodos de la enfermedad o el lugar afectado*”. Finaliza o protomédico lamentando que “*aun cuando abundan en maravillosas diferencias de yerbas salubérrimas, no saben usarlas propiamente ni aprovecharse de su verdadera utilidad*”.

Da lamentável perda dos imensos volumes originais da *Historia de las plantas de la Nueva España* do mesmo Hernández, uma versão desde rascunhos em latim, que sobreviveram ao incêndio do arquivo do Escorial em Madri, mantém a crítica aos conhecimentos dos médicos indígenas. Hernández afirma que os médicos indígenas “*conocen sólo una que otra propiedad de cada medicamento*”, mas enfim, admite que é “*generalmente la principal*” propriedade.³²⁵ Hernández diagnostica, junto à terapia com ervas, práticas supersticiosas: “*La raíz [del zozoyatic] triturada y aplicada a la nariz provoca al punto estornudos y evacua las mucosidades, de suerte que los médicos indios llamados ticiti auguran mediante ella cuáles de los enfermos que atienden van a morir, y cuáles sanarán*”.³²⁶ Entrementes, Hernández não se fecha totalmente à ortodoxia do galenismo, cedendo para outras razões da medicina indígena. Ao descrever o “*zacayyauhtli o yyauhtli herboso*”, Hernández comenta que:

Es caliente en tercer grado (...) Dicen que es eficaz contra las diarreas y fiebres de los niños, quizás evacuando de alguna manera la causa o quitando los fríos, aunque bien sé que es opinión muy arraigada en los médicos indios que el calor se combate con el calor, lo cual tal vez no es del todo errado ni carece por completo de verdad.³²⁷

³²⁵ HERNÁNDEZ, *Historia de las plantas de Nueva España*, 1942-1946, p. 562. Esta edição produz uma versão em espanhol dos manuscritos em latim.

³²⁶ *Ibid.*, p. 854.

³²⁷ *Ibid.*, p. 967-8. De toda maneira, como aponta Boruchoff, “*although dismissive of the Nahuatl’s grasp of medical knowledge, Hernández approaches their actions from a clinician’s perspective, grounding his*

Critérios genéricos da medicina oficial espanhola, como os cuidados da moderação, bem como a atenção por descartar os “falsos” ou “enganosos” poderes de cerimônias idolátricas, agouros e outras superstições em geral, particularmente no signo dos *hechizos*, tais questões parecem ter preocupado os escritos de Sahagún e de seus informantes na descrição da sabedoria médica indígena, que o frade nunca questionaria como falta de razão, porque o olhar do franciscano via virtude nas experimentações ancestrais de cura – mas diga-se de passagem, a proteção para os médicos indígenas seria oferecida àqueles que soubessem descartar o que Sahagún considerava contrário à fé e aos bons costumes.

Temos observado como aflora em toda a *Historia general* o assunto da embriaguez, particularmente nos rituais da “idolatria”, bem como desponta, em muitos momentos, a aversão de Sahagún ao vício da borracheira, ao uso dos cogumelos que fazem “ver visões” etc. Nesse caminho, não há de se estranhar que um subcapítulo da “história natural” inscrita no livro XI de Sahagún seja dedicado a dissertar sobre “*ciertas yerbas que enborrachan*”³²⁸ e que mantém a idéia de separar os bons dos maus usos das substâncias. Mas os usos (ou efeitos) embriagantes entram num complexo jogo dessa polarização, apesar da clara tendência de imantar a embriaguez ao lado do mal.

Na relação das “ervas que embriagam” enumeram-se onze plantas, as últimas cinco são descritas como venenos extremamente fortes ou mortais. Nas explicações sistemáticas sobre as “ervas”, alguns tratamentos medicamentosos são destacados. Esses procedimentos podem estar relacionados à embriaguez, um estado que, em grande parte, assume a condição de “veneno”, “vício” e “perda do juízo”.

O primeiro exemplo de “erva que embriaga”, a semente da “*cóatl xoxouhqui*”,³²⁹ já demonstra a precariedade da anteposição entre usos medicinais moderados e usos viciosos embriagantes. Entretanto, quanto ao uso dessa planta em particular, não é nesta passagem que se evidenciam os limites da contraposição entre medicina e embriaguez. Aí o discurso é perfeito. Existe um uso errôneo e maldoso: a semente, comenta o frade, “*enborracha y aloquece*”; àqueles que a consomem “*parécenles que ven visiones y cosas espantables*”.³³⁰

judgment in rational, rather than moral or racial, arguments” (“*Anthropology, reason, and the dictates of faith in the antiquities of Francisco Hernández*”, 2000, p. 96).

³²⁸ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 747.

³²⁹ “‘*Serpiente verde*’. *Planta medicinal y psicotrópica, Rivea corymbosa o especie de Datura*”(Glosario).

³³⁰ O texto em náhuatl propõe o conteúdo da “visão”: “*He is really frightened [by the] poisonous serpent which he sees [por ingerir a semente]*” (*Florentine Codex*, XI, p. 129).

São “*hechiceros y los que aborrecen a algunos*”, aqueles que oferecem a semente, e em “*bebedizos para hacer daño a los que quiere mal*”. O discurso indígena tampouco escapa da história do malefício, de acordo com a chave proposta por Sahagún de “bons” e “maus” agentes da medicina.³³¹ Enfim, a arte do malefício não é mecanismo estranho à cultura nua, sendo que a crença e a prática podem estar projetadas particularmente na figura do “homem-coruja”.³³²

O bom uso dessa mesma substância *cóatl xoxouhqui*: ela serve para curar a gota.³³³ Sahagún ainda indica algo da receita: “*muliéndola* [a semente] *y poniéndola*” onde está a enfermidade. Noutra passagem deste mesmo livro de Sahagún, a semente, também descrita como “medicina verde-azul”, continua recomendada para a gota, bem como para curar chagas e dores no corpo. Mas o franciscano expõe ainda um uso menos trivial da planta, porque ao ser ingerida e trazer a embriaguez, a substância poderia oferecer o diagnóstico do mal: “*Dicen que cuando uno tiene la enfermedad, que los médicos no entienden ni saben dar remedio para ella, si bebe esta semilla, molida y mezclada con agua, enborráchase con ella el enfermo, y luego da señal dónde está la enfermedad*”.³³⁴ A adivinhação se move para além da ação do curandeiro, se apresenta como virtude do medicamento, o qual faz o paciente descobrir onde está a enfermidade. Além disso, pelo discurso dos “informantes”, é o próprio doente quem opera a cura.³³⁵ O relato em *náhuatl* dessa forma de cura excepcional não é percebido pela pena de Sahagún, que desconsidera o procedimento, talvez desatento, ou bem atento por omitir a terapia, inusual para as convenções da medicina como ele a vê. O aspecto medicinal da semente extrapola um uso, digamos, superficial, unguento anódino, versão que aparece naquela relação das ervas que embriagam. Nesta passagem sobre a “medicina verde-azul” revelar-se-ia a ciência da enfermidade e (auto) cura pela forte embriaguez.

Sigamos na análise do quadro das “*yerbas que enborrachan*”. A segunda da lista é o peiote.³³⁶ Os informantes de Sahagún advertem que só cresce em Mictlan, ou seja, bem longe

³³¹ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 747; e *Florentine Codex*, XI, p. 129.

³³² López-Austin, *op. cit.*, 1967, p. 88.

³³³ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 747.

³³⁴ SAHAGÚN, *Historia*, p. 769.

³³⁵ “*And in olden times, [as well as] today, one used it when he had been sick for a long time; when, as is said, ‘the doctor had finished’, when he could not recover; [then] he drank its seed [in water]. It is said that it cured the patient. He acted of his own volition; he massaged himself when it had taken effect, when already he was drunk from the coaxoxouhqui*” (*Florentine codex*, XI, p. 172).

³³⁶ “*Peyote, cactus psicotrópico, Lophophora williamsii. También reciben este nombre otras plantas, entre ellas Cacalia cardifolia, C. descomposita, Senecio cervariaefolius y Anahorium lewini” (*Glosario*).*

ao norte, região identificada como lugar dos mortos, do frio, de deuses noturnos, espaço que os cristãos logo associariam ao inferno diabólico. Se Sahagún traduz que “*los que la comen o beben* [o peiote] *ven visiones espantosas o de risas*”, e que dura de dois a três dias o “*emborrachamiento*”, já os “informantes”, de sua parte, parecem muito mais afeitos a descrever o poder perturbador da planta associando-a ao efeito dos cogumelos, sem atenção para o efeito de “ver visões”.³³⁷ Sahagún ainda estaria atento a outras extensões ou significados do uso, que “*es común manjar de los chichimecas, que los mantienen y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre. Y dicen que guarda de todo peligro*”, reforçando um relato sobre os costumes desses povos do deserto.³³⁸ Se aqui não aparece qualquer prescrição médica, existe, contudo, uma amplitude dos sentidos da “medicina” do peiote, sentidos recuperados pelo próprio Sahagún para além da tradução da coluna em *náhuatl* do Códice Florentino.

A terceira planta da lista é o *tlápatl*, uma solanácea.³³⁹ Sahagún assevera que os espécimes “*enborrachan y enloquecen perpetuamente*”. Também tiram a fome. O frade, pela usual preocupação de reter as expressões da língua nativa, lista os provérbios que reportariam ao signo de poder daninho da planta, e que vimos, está relacionado ao “desatino” e à “fúria”. Mas, apesar de tudo isso, o texto também destaca o poder medicinal dessa solanácea no tratamento da gota. A seguinte planta da lista é aparentada ao *tlápatl*, e se chama *tzitzintlápatl*, sem que se façam mais comentários. A próxima é o *míxtil*, também, provavelmente, outra espécie de solanácea, ou quiçá, se trata de uma variedade ou item da classificação local da mesma planta. Realça-se primeiro a eficácia (tal como demais daturas) enquanto unguento contra a gota,³⁴⁰ para depois serem mencionados diversos efeitos venenosos quando ingerido.³⁴¹

Em seguida temos o *teonanácatl*, o “cogumelo divino”.³⁴² São amargos, ferem a garganta e embriagam. São medicinais contra as febres e a gota, quando se comem dois ou

³³⁷ Segundo os “informantes”: “*it takes effect like mushrooms*”, “*it harms one, troubles one, makes one besotted, takes effect on one*”. Também há uma expressão coloquial: “*I take peyote; I am troubled [njinopeiovia, njciovia]*” (Florentine Codex, XI, p. 129).

³³⁸ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 747.

³³⁹ “planta psicotrópica, *Datura stramonium*” (Glosario).

³⁴⁰ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 747.

³⁴¹ Tal como secar os testículos, apertar a garganta, fender a língua, dar sede e tirar a voz, além de trazer paralisia, que aliás, pode ser combatida ao tomar vinho (SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 748).

³⁴² “‘*Hongo divino*’. *Varias especies de hongos psicotrópicos reciben este nombre, géneros Conocybe, Panaeolus, Psathyrella, Psilocybe y Stropharia*” (Glosario).

três, não mais. Ou seja, a virtude medicinal é naturalmente aceita, dentro da perspectiva de um uso moderado. Contudo, Sahagún vacila em aceitar plenamente a medicina, mesmo na visão de mitigada fruição. Devido, diríamos, ao efeito colateral que tanto lhe chamara a atenção: “*a los que comen muchos dellos provocan a luxuria, y aunque sean pocos*”. Para Sahagún, o uso moderado não se lhe apresenta simplesmente como medicinal. Como já havíamos apontado, o cogumelo é caminho dos vícios carnavais não importando a dose que seja ingerida.

Sahagún acentua também o poder visionário dos cogumelos: “*ven visiones a las veces espantables y a las veces de risa*”, quase repetindo a frase sobre o peiote.³⁴³ Mas o frade aí não resume o discurso mais severo dos “informantes”, que destacam as implicações negativas, digamos, emocionais, bem como as tragédias do descontrole. Se existe a crença de que a substância porta numens, como é no caso do pulque, o relato das tragédias evocaria a questão da punição “divina”.³⁴⁴ Sahagún acentua ainda um efeito que pode ter sido absorvido desde a simbologia naua: aqueles que usam o fungo “*sienten bascas del corazón*”. Lembremos que o coração seria o centro da consciência e das emoções na compreensão dos nauas, um espaço para a “possessão”, a alteração pelo uso das “drogas”, como enfatiza López-Austin.³⁴⁵

O demais da lista de “ervas que embriagam” ficará demarcado no campo dos “venenos”, embora a partir de algumas dessas plantas também se extraia (e se destaque) serventia medicinal – o que reforça a dubiedade do “fármaco” na tradição terapêutica dos antigos gregos. Ou também, segundo López-Austin, como já foi mencionado, pelo sentido de remédio na palavra *pahtli* dos índios nauas.³⁴⁶

Uma dessas ervas, o *tochtetepón*,³⁴⁷ explica Sahagún, se é mergulhada no pulque ou na água, “*aunque la saquen luego, dexa allá la ponzoña, y muere el que la bebe*”, apesar de que o texto dos “informantes” coloque que paralisa os movimentos de pés e mãos, sem mencionar que poderia levar à morte.³⁴⁸ Quiçá esta e as seguintes plantas da lista compusessem as beberagens que os sempre mal-intencionados ou circunstanciais maus

³⁴³ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 748.

³⁴⁴ “*It saddens, depresses, troubles one; it makes one flee, frightens one, makes one hide. (...) He flees, hangs himself, hurls himself from a cliff, cries out, takes fright*” (Florentine Codex, XI, p. 130).

³⁴⁵ LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1997, p. 406 e ss.

³⁴⁶ “*Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*”, 1967, p. 109.

³⁴⁷ “*‘Rodilla de conejo’. Planta psicotrópica y venenosa*” (Glosario).

³⁴⁸ Florentine Codex, XI, p. 131.

médicos aplicassem em suas vítimas, como as daturas citadas acima (*tlápatl* e *míxtil*). Entretanto, como temos observado com relação a essas solanáceas, também outra planta citada na listagem das “ervas que embriagam” como planta venenosa, o *quimichpatli*, parece concentrar um ambíguo efeito, por um lado, de pura peçonha para a vítima inocente, e de outro, como bebida no propósito de adquirir um efeito, um poder embriagante.³⁴⁹ Independente desses meandros, consumir ou oferecer a bebida para buscar efeitos de loucura ou para trabalhar feitiços nos outros, isto tudo, para Sahagún, faz o coro do “vício”, no uso das ervas que embriagam.

Outras plantas reconhecidas pela força embriagante na obra de Sahagún, ficaram de fora do quadro deste primeiro subcapítulo da “história natural” dedicado às “ervas que embriagam”. Surpreende-nos que entre as ervas que não foram incluídas no rol, esteja o tabaco ou “*piciete*”, que outrora teria sido comparado pelo próprio Sahagún aos “*beleños de Castilla*”,³⁵⁰ plantas que se enquadram no rol de substâncias das “bruxas” européias. Se o tabaco em pó (preparado com cal), colocado na boca, é caracterizado como digestivo e estimulante – “*hace (...) digerir lo comido, y hace provecho para quitar el cansancio*” –, também “*hace desvanecer la cabeza o emborracha*”.³⁵¹ Ainda, nos “canudos para fumar”, várias substâncias seriam usadas para levar à embriaguez, como aditivos do fumo, como os “*hongos*”, o “*poyomatli*” e o misterioso “*ítzyetl*”.³⁵² Complemente-se que pelo Códice Badianus, justamente só o “*piciete*” [tabaco] é citado como “*hierba que tiene fuerza embriagante*”.³⁵³

Mais notório a falta do pulque na lista de substâncias embriagantes, porém, como é

³⁴⁹ “*Veneno contra ratones*”. *Buddleia sessiflora*, *Sebadilla officinarum*” (Glosario). O texto em náhuatl informa que é veneno contra ratos, e que come a podridão onde se aplica, deixando em carne viva. Mas também há a expressão “*I take quimichpatli*”, denúncia de toma embriagante (*Florentine Codex*, XI, p. 131).

³⁵⁰ SAHAGÚN, *Historia*, II, p. 124.

³⁵¹ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 626; e *Florentine codex*, X, p. 94. Sahagún constrói a oração indicando que outra erva, o estafiate, ao substituir o tabaco, é que provoca a embriaguez: “*Algunos hácenlo de el axenxo de la tierra [estafiate], y puesto en la boca hace desvanecer la cabeza o emborracha. Hace también digerir lo comido, y hace provecho para quitar el cansancio*” (p. 626). Contudo, pela versão dos “informantes”, fica claro que é o tabaco em si que provoca tal efeito: “*And some prefer wormwood [estafiate] to tobacco. Fine tobacco affects one; it makes one drunk, it aids one’s digestion, it dispels one’s fatigue [in picietl tetech quíz, teiuinti, tetlatemouili, teciauizpôpolo]*”.

³⁵² SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 622-3: “*Hay muchas maneras destos cañutos, y se hacen de muchas y diversas yerbas olorosas, molidas y mezcladas unas con otras, con que los tupen muy bien de rosas, de especies aromáticas, del betún llamado chapuputli [asfalto], y de hongos, de rosa llamada poyomatli, que es una yerba, y de ítzyetl*”. *Poyomatli*: “*Nombre dado a diversas especies de plantas no identificadas. Se atribuye a sus flores un intenso aroma y propiedades psicotrópicas*”; e *ítzyetl*: “*obsidian tobacco, yerba no identificada*” (Glosario).

³⁵³ LA CRUZ, *op. cit.*, 1991, p. 67.

uma poção preparada, e não a seiva em si do agave, pode-se imaginar o porquê da ausência num quadro de “simples” (as plantas medicamentos). O cacau, na *Historia* de Sahagún, também é considerado como substância que embriaga, mas tampouco se enquadra na lista das “ervas que embriagam”. A poção, preparada com o grão “*cuando es nuevo*”, “*si se bebe templadamente refrigera y refresca*”, mas “*si se bebe mucho emborracha*”.³⁵⁴ Na bebida de cacau também se oferece embriaguez quando na infusão é colocada a pétala *teonacaztli* destemperadamente. Inclusive, daria o mesmo efeito que ingerir cogumelos – de acordo com os “informantes”.³⁵⁵ Já as flores *eloxochitl*,³⁵⁶ “*cuando están en la caña [de fumar] son muy olorosas, y también se beben con el cacao. Y si echan muchas, enborrachan*”.³⁵⁷

A mais complexa receita que se apresenta no Códice De la Cruz-Badianus combina a semente de cacau com essas flores e outras, além de folhas como da “*ehcapahtli*” [medicina contra a bruxaria],³⁵⁸ deixando descansar na água a mistura para banhos. Ao lado disso, o sangue de diversas feras é preparado como unguento para todo o corpo. Temos as pedras preciosas e “bezoares” para descansar na água também para banhos, além de elementos escatológicos e cérebro dos felinos noutro unguento. Tudo para dar ao corpo “*una robustez como de gladiador; echan muy lejos el cansancio, sacuden el temor y dan bríos al corazón*”. A medicina é para combater a “*fatiga del que administra la república y desempeña un cargo público*”.³⁵⁹ Apesar da grande promiscuidade de substâncias, a fórmula se apresenta “racional”. Por outro lado, aquilo que chamaríamos de “magia” está latente se há consumo (ou contágio) dos governantes com substâncias de bravos animais, por exemplo.³⁶⁰

³⁵⁴ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 744. “*This cacao, when much is drunk, when much is consumed, especially that which is green, which is tender, makes one drunk, takes effect on one, makes one dizzy, confuses one, makes one sick, deranges one [in amaneoa teivinti, tetech quijz, tequaivinti, teixmalacacho, teiollolpolo, teiollotlavelilotili]*” (Florentine codex, XI, p. 119).

³⁵⁵ “*Las flores deste árbol son muy aromáticas y preciosas, y tienen fuerte olor, y son muy amarillas. Usanse mucho para oler y para beber, molidas con cacao. Y si se bebe destenpladamente, enborrachan*” (SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 744). No discurso dos “informantes”, além do destaque à propriedade medicinal, compara a bebida com o efeito do cogumelo: “*A medicine, it lessens the fever. It is drunk not many times and not much; for it takes effect on one; it makes one drunk as if it were mushrooms [ca tetech quijz, teivinti, iuhqujn nanacatl]*” (Florentine codex, XI, p. 120).

³⁵⁶ “*Magnolia dealbata*” (Glosario).

³⁵⁷ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 786.

³⁵⁸ “*remède contre la sorcellerie*” (WIMMER, *op. cit.*, 2006).

³⁵⁹ LA CRUZ, *op. cit.*, 1991, p. 57.

³⁶⁰ Segundo Viesca Treviño & Peña Páez, é parte de um preceito mágico operar tal receita. Afirmam os autores que “*la magia, como sucede en nuestra civilización actual, se encontraba mezclada, y a veces encubierta, por criterios religiosos o por conceptos de un empirismo científico más o menos desarrollado. Muchas premisas de origen indudablemente mágico son expuestas en un lenguaje y dentro de un contexto aparentemente científico*” (“*La magia en el código badiano*”, 1974, p. 287-8, cit. p. 297-8).

Sahagún, por sua vez, primou por identificar alguns efeitos embriagantes de vegetais e preparados dos índios, e mais ainda, por formalizar um quadro que destaca a qualidade “natural” de embriaguez que teriam certas “ervas” na sua substância ou sutileza. Como vimos, tal ciência tendeu a balança dos usos embriagantes para um lado corrupto, por vincular as inebriações uma vez ao vício da luxúria, noutras partes, ao do *hechizo*, acolá, denotado veneno mortal.

Enquanto que num quadro maior da matéria médica da *Historia* de Sahagún, algumas dessas plantas e preparados, especialmente as solanáceas (*tlápatl* e *míxítl*), o pulque, a bebida do cacau e o tabaco, todos são “medicinas” expostas com diligência, mas dentro de receitas que combinam a terapia de cura à moderação e eficácia medicamentosa dentro de certos padrões hipocrático-galênicos, e bem à revelia dos entornos rituais ou efeitos suspeitosamente “falsos” ou na “loucura”, portanto, que logo poderiam ser relacionados à influência demoníaca, ou, ao menos, à desrazão e às crendices.

Surge, portanto, por um extenso capítulo que se compõe no livro décimo – “*de las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas*” –,³⁶¹ uma prática medicamentosa bastante desopilada do que poderíamos denominar como poderes, rituais e crenças indígenas. Igualmente, na descrição mais solta das medicinas e das terapias na composição da “história natural” (inscrita no décimo-primeiro livro), reafirma-se o discurso da “razão” nos usos das medicinas pelos mexicanos – sem que entretanto tenham sido expulsos por completo os sinais do que se tratava como “feitiçaria”, “idolatria”, e os usos embriagantes.

O tabaco em cal poderia ter um efeito inebriante ao ser ingerido, pelo que informa uma passagem na obra de Sahagún. Também, o tabaco apresenta-se como um dos medicamentos “naturais” contra cistos na garganta e para reter a “*enfermedad del romadizo o cadarro*”.³⁶² Um uso externo seria bom “*contra las postemas y nacidos de la cabeza*”. Cheirar a erva, além de apertar a cabeça com pano e sofrendo defumaduras, seria remédio contra contínuas dores de cabeça.³⁶³ O tabaco moído terá condições de contrapor-se a venenos de víboras e escorpiões se esfregado no local do ferimento.³⁶⁴ Aliás, o efeito embriagante do tabaco em pó serviria como arma para caçar algumas espécies de cascavéis,

³⁶¹ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 636 e ss.

³⁶² *Ibid.*, p. 642 e 640.

³⁶³ *Ibid.*, p. 636-7.

³⁶⁴ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 724 e 729.

ou mesmo qualquer serpente.³⁶⁵ Elas ficam estupefatas, paralisadas no contato com o pó atirado nelas com destreza. Os relatos mantêm a visão de efeito racional, o motivo é de embriaguez natural provocada nos bichos,³⁶⁶ enquanto nada é informado sobre os prováveis rituais, como constam em histórias de décadas depois coletadas por Ruiz de Alarcón em regiões camponesas, quando o tabaco é chamado para proteger plantações de animais ou para facilitar a caça.³⁶⁷

Numerosas enfermidades e ferimentos teriam cura, se entre outros procedimentos fossem ingeridas as bebidas do cacau e do *maguey*, geralmente, com mistura de várias ervas.³⁶⁸ Em todo caso, como na terapia contra as “*niguas que nacen en la espaldas*”, a dieta do enfermo teria como premissa “*guardarse de comer chile y carne, y de beber el atole caliente, y cacao, y vino*”. Ademais, um cuidado pela moderação na bebida é destacado no tratamento de fortes crises de tosse. O enfermo até pode “*beber algún trago de pulque*”, mas não muito.³⁶⁹ Enquanto que, por outro lado, uma terapia mais drástica, que envolve a embriaguez pelo pulque, é receitada contra a picada de uma aranha que não mata, mas traz muita cansaço por alguns dias. Curiosamente, se Sahagún destaca que o “*pulcre fuerte, que llaman huiztli*”, serve como anestésico, para aplacar a dor, os “informantes”, por sua vez, relatam que a bebida serve para desobstruir a dificuldade na respiração, talvez, por obter um efeito estimulante.³⁷⁰

Os trechos acima parecem comportar uma visão “racional” da terapia médica com o pulque, inclusive se ele é usado para que se aproveite o poder embriagante; enquanto existe também uma preocupação dietária de interdição ou moderação na bebida, o que pode manifestar alguma influência da terapia do equilíbrio humoral hipocrático-galênico, mas, porque não, uma ciência indígena. Segundo o que um dos mais antigos frades cronistas considerava saber, e é claro, na sua forma de interpretar, “*los médicos daban muchas melecinas en una taza de vino, y a las paridas (...), por salud y no por vicio*”. Por outro lado,

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 723 e 727.

³⁶⁶ *Florentine codex*, book XI, p. 76.

³⁶⁷ RUIZ de ALARCÓN, “*Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España (1629)*”, 1987, p. 162 e ss.

³⁶⁸ Cf. SAHAGÚN, *Historia*, X, cap. XXVIII.

³⁶⁹ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 644-5. No Códice De la Cruz-Badianus um preparado com pulque contra o “sangue negro”, um humor ruim, deve ser misturado ao fígado de lobo, pérola e algumas ervas, além de um suco de “*flores que huelen bien*”. Interditado ficar em lugar ensolarado e fazer sexo. O enfermo, ainda, deveria beber “*muy moderadamente el pulque y mejor no lo beba, si no es como medicina*” (*op. cit.*, 1991, p. 59).

³⁷⁰ SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 729; e *Florentine codex*, XI, p. 88.

ainda de acordo com Motolinia, o pulque “*daban sino a los viejos e viejas de cincuenta años arriba o poco menos, que decían que la sangre se iba resfriando, y que era remedio para calentar y dormir*”.³⁷¹ E segundo Durán, os idosos justificavam a embriaguez com pulque “*para ayuda de su vejez y poco calor*”.³⁷² Inclusive, convenciam progenitores de que era necessário que os bebês se acostumassem com a bebida.³⁷³ Mas enfim, segundo Durán, a abstenção criaria “*en la garganta carraspera y llagas y mil invenciones satánicas*”, sendo a intenção real “provocar” a toma, isto é, incentivar o vício na bebida.³⁷⁴

Durán não teria qualquer respeito pelas práticas da “medicina” indígena, acentuando que os enfermos, no seu tempo, buscam tanto a Deus como a “*hechiceros*”, acreditando em “*idolatrías*”, “*supersticiones*” e “*agüeros*”.³⁷⁵ Sem conceder qualquer (boa) qualidade aos profissionais de cura, todos seriam identificados com práticas, a seu ver, supersticiosas de sopradores, esfregadores e sortilégos.³⁷⁶ Havia nos tempos antigos “*sopladores*” tão honrados e reverenciados “*que los tenían por santos*”, quando se lhes ofereciam muita comida e também de seu “vinho”.³⁷⁷

Se desconsiderarmos adjetivos e conclusões reprovadores deste cronista em torno aos curandeiros, a visão que relaciona as práticas de cura às crenças e rituais se mostra mais verossímil que a construção da virtuosa *herbolaria* indígena tal como assumida por Sahagún na parte final de sua *Historia general*. Aí, encontram-se sinais de “naturalização” da eficácia medicinal. Talvez por desconfiar de alguma superstição, o frade omita que o leite da mulher possa ser substituto do “*pulcre serenado*” no colírio que combate a catarata,³⁷⁸ se lembramos que a seiva do agave, matéria-prima do pulque, em muitos códices é apresentado como o leite de Mayahuel, a deusa que personifica o agave, a deusa de “quatrocentas tetas”.³⁷⁹ Se Sahagún por ventura naturaliza o recurso medicinal, também propõe causas naturais para as enfermidades. Quando os “informantes” lhe colocam que o causador de todas as

³⁷¹ MOTOLINIA, *op. cit.*, 1971, p. 361.

³⁷² DURÁN, *Historia*, I, p. 188.

³⁷³ Motolinia, ao tratar do uso medicinal moderado do pulque, acrescenta que “*había muchas personas que así tenían abhorrido el vino, que ni enfermos ni sanos lo querían gustar, y en la verdad ello huele mal y no sabe muy bien*” (*op. cit.*, 1971, p. 361).

³⁷⁴ DURÁN, *Historia*, I, p. 273.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 5.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 10, 53, 77.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 175-6.

³⁷⁸ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 639; e *Florentine codex*, X, p. 144.

³⁷⁹ Cf. LIMA, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, 1978.

enfermidades nos olhos era o deus Xipe Totec, Sahagún acrescenta de sua razão médica que o específico “*mal de los ojos (...) procede de mucho beber*”.³⁸⁰

As solanáceas em infusão, como temos observado, seriam notadas como fortes soluções que levariam à “loucura” e ao “desatino” pelas palavras de Sahagún, mas a partir de termos indígenas que talvez sugerissem, basicamente, as idéias de perturbações emocionais e poderes extraordinários. Por outro lado, seriam apreciados alguns atributos medicinais dessas plantas, particularmente, na fórmula de ungüentos ou pós contra feridas, inchaços, verrugas,³⁸¹ além do combate à gota, assunto destacado para essas e outras plantas da pequena lista das “ervas que embriagam”.

Por provável resultado da tendência de sistematização da *herbolaria* desde meados do século XVI na Espanha, num despreço aos elementos não vegetais e mais misteriosos da medicina popular (entre códigos nativos e forâneos), Sahagún não apresenta fórmulas em que sobressaíam minerais e animais. Já no Códice De la Cruz-Badianus o sangue do galo junto com o *tolohuaxihuitl* [datura], que serviria para sarar de feridas na planta do pé, é uma das fórmulas de ungüento inscritas nesse mais antigo e tradicional tratado de medicina, que ainda acrescenta a resina “*oxitl*” na receita.³⁸² Mas Sahagún, além de evitar fórmulas mais tradicionais ou populares da cultura europeia ou local, nas mostragens da medicina dita indígena, omitiria o assunto da idolatria – que aparece como um dos principais temas de sua investigação nos primeiros livros da *Historia*. Então, nos últimos livros, omite-se o que se informara antes, como a “reverência” à deusa chamada Tzaputlatena, que teria inventado ungüentos curativos à base da resina *oxitl* indicada acima numa fórmula com a poderosa datura alucinógena.³⁸³ Este medicamento, aliás, estará penetrado de crenças “idolátricas” para além da eficácia medicamentosa.³⁸⁴

Sahagún não iria enumerar, entre as poções medicinais, a bebida “*tlílatl*”, “*que quiere*

³⁸⁰ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 55.

³⁸¹ SAHAGÚN, *Historia*, X, p. 637, 644, 647.

³⁸² LA CRUZ, *op. cit.*, 1991, p. 53.

³⁸³ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 72.

³⁸⁴ Para Ortiz de Montellano, a gota, que os índios chamam de “*envaramiento de la serpiente*”, e que vem como punição por entidades aquáticas, pode ser curada através de remédios psicotrópicos mencionados no livro XI do Códice Florentino: a *toloa*, *tlapatl*, *mixitl* [daturas], *ololiuhqui* [semente alucinógena], *picietl* [tabaco], *teonanacatl* [cogumelo alucinógeno]. O autor comenta que “*es concebible que su valor terapéutico fuese percibido como un modo de poner a los humanos en contacto con el dios, la causa de la enfermedad ‘divina’*”. *Una razón más prosaica puede ser que la atropina* [nas solanáceas] (...) *puede penetrar la piel, proveer una anodina, y aliviar el dolor*.(...) *los dos conceptos no se excluyen el uno al otro*” (“*Las hierbas de Tláloc*”, p. 296-7).

decir agua negra”, poção que repousava em grandes vasilhas na frente do deus Ixtlilton: “y cuando algún niño enfermaba, llevábanle al templo o tabernáculo deste dios Ixtlilton, y abrían una de aquellas tinajas, y daban a beber al niño de aquel agua, y con ella sanaba”.³⁸⁵ Aquela água “*decían que sanaba, según su loca imaginación*”. Pelo pensamento de Sahagún, que espécie de eficácia teria guarida desde uma medicina tão fora da “razão”? Acrescente-se que este mesmo deus Ixtlilton visitava “*las tinajas del pulcre*”, quando “*hacían grandes ceremonias y muy vanas*”.³⁸⁶

Sahagún (e o texto indígena) também omitiria, no discurso sobre as dietas dentro da relação de “medicinas e enfermidades”, um certo “*agüero*” inscrito na parte da *Historia* sobre as idolatrias. Havia, na preparação do pulque pelos taberneiros, um interdito e uma ameaça: estes fabricantes deveriam se abster de relações sexuais por quatro dias antes do “*abrimiento*” das vasilhas, além de evitar bebê-lo nesse período, pois senão, a boca iria torcer para o lado “*en pena de su pecado*”.³⁸⁷ As causas não “naturais” das enfermidades não entram na história da medicina indígena por Sahagún.

Se o franciscano parece aceitar – ao menos aceitar que o texto informe – a virtude medicinal do pó extraído de ossos de “gigantes”, pó consumido na bebida do cacau,³⁸⁸ certamente não teria qualquer condescendência (tal como Durán não teve) com o costume dos índios em ingerir pó e lascas de “*idolillos*”, que este cronista dominicano assevera, “*viejos supersticiosos*” davam a entender aos pais das crianças “*que con aquello sanarían de las enfermedades y fiebres, de las cámaras y ciciones, engañando a esta gente, tan simple y miserable*”.³⁸⁹ Temos a visão de enganadores da medicina, num ofício que se alimenta da crença na cura através de uma substância do ídolo.

Conclui-se que a boa medicina, aquela oficial na enciclopédia de Sahagún, uma medicina “natural” indígena, não contempla a complexa receita de medicamentos, crenças externas ou internas às medicinas, e rituais para proceder à cura. Como aponta Dagognet, todas são instâncias tradicionalmente reunidas para (de fato) operar a eficácia da medicina em qualquer contexto.³⁹⁰ O antropólogo La Barre acentua que o “*medicine man*”, em toda a

³⁸⁵ SAHAGÚN, *Historia*, I, p. 52-3.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 73.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 62.

³⁸⁸ Os “ossos de gigantes” são provavelmente animais fósseis (SAHAGÚN, *Historia*, XI, p. 780).

³⁸⁹ DURÁN, *Historia*, I, p. 248-9.

³⁹⁰ DAGOGNET, *op. cit.*, 1964.

América, “*presides over both curing and ritual, which are the same in Indian thought*”.³⁹¹ Mas na medicina indígena elaborada com tanto afinho na *Historia general* de Sahagún, a receita sugere atenção praticamente exclusiva aos “simples” medicinais, sem qualquer alusão às crenças ou rituais, e ainda, busca efeitos moderados na aplicação das substâncias, que podem tornar-se embriagantes venenos.

Segunda síntese

Depois de avaliarmos histórias que nos forneceram certos paradigmas para este estudo (referimo-nos aos tratados do primeiro capítulo), partimos para a *Historia* de Sahagún e recuperamos novamente Durán (mas dessa vez, sistematicamente). Este segundo capítulo tratou do “México Antigo”, relatos sobre um passado pré-hispânico, mas representado pela sociedade colonial em formação, de meados do século XVI. A base é Sahagún, inclusive, trabalhamos por cotejar seus pareceres com os escritos nativos que deram a base textual para a versão espanhola da *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Sahagún foi constantemente confrontado com Durán. Os tratados desses dois frades, um franciscano e outro dominicano, representam pesquisas mais diretas dos costumes “civis” e das “cerimônias”, histórias mais detalhadas que os trabalhos de síntese e de maior erudição, mais preocupados com a filosofia e com a política maior (as obras de Las Casas e Acosta). Por essas diferenças, os tratados de Sahagún e Durán trouxeram a oportunidade para aprimorar o questionamento dos parâmetros, das escolhas e dos pareceres produzidos nos tratados. São fontes que mostram alguns impasses e contradições do discurso clerical em interação com discursos dos indígenas. Os discursos indígenas, por sua vez, representam tanto novas visões e políticas, como velhas tradições e crenças.

Textos complementares foram usados esporadicamente, como a crônica de Motolinia, um dos pioneiros evangelizadores, que diferentemente de Sahagún e Durán, considerava que as crenças antigas haviam praticamente desaparecido ou tornaram-se desimportantes diante da fé consagrada dos gentios – mas Motolinia também apresenta muita pesquisa de costumes e avaliações sobre a idolatria.

Alguns pontos de análise comparativa foram trabalhados entre Sahagún e o receituário de medicina de um autor indígena que foi tutelado por franciscanos, que é

³⁹¹ LA BARRE, “*Anthropological perspectives on hallucination and hallucinogens*”, 1975, p. 34.

chamado Códice De La Cruz/Badianus; bem como comparamos a “matéria médica” de Sahagún com alguns escritos do protomédico da câmara real, Francisco Hernández, que fez suas pesquisas de *herbolaria* na Nova Espanha. Enquanto o primeiro tratado representa um complexo amálgama de tradições indígenas com perspectivas (e inclusive medicinas) européias, o segundo escritor investiga bem a fundo muitas plantas mexicanas, as receitas indígenas, e induz os testes para uma classificação das virtudes medicinais dos “simples” nos moldes galênicos. Além disso, escreve sobre a história e costumes dos antigos mexicanos.

Tendo por norte um caminho que se insinua na *Historia general* de Sahagún, estruturamos este capítulo procurando reter, em primeiro lugar, os relatos sobre os usos “idolátricos” das substâncias, o que aliás, fazia ponte com o capítulo anterior. Avaliamos alguns possíveis conteúdos, mas também as brechas e problemas na caracterização das “cerimônias” dos índios com as medicinas inebriantes. Aos poucos, partimos para algumas questões sobre as leituras de costume e governo “civis”, observando que a “idolatria” – pelo sentido de códigos da cultura nua dos altiplanos mexicanos, e mesmo pelos parâmetros europeus sobre a “falsa religião” –, não poderia estar ausente dessa história dos costumes da “república” indígena. Terminamos o capítulo questionando a visão da medicina “natural” indígena como veiculada por Sahagún, completamente destituída das crenças, rituais e certas maneiras de usar os medicamentos.

Vejamos este percurso. No balanço a respeito das cerimônias em que teria havido usos de psicoativos, começamos pelo signo da “oferenda” de substâncias aos deuses, avaliando que o sentido de “sacrifício” como devoção ou reverência religiosa deve ser relativizada para o caso indígena, numa verdadeira fruição de substâncias entre “ídolos” e “devotos”. Também foi visto que o “culto idolátrico” não estaria voltado apenas para “ídolos” no sentido estrito de estátuas ou outras imagens antropomórficas. Enfim, os rituais de oferenda teriam de ser compreendidos em ampla análise cosmológica, o que não é proporcionado pela pesquisa viciada de Sahagún e de Durán num olhar sobre a idolatria como culto de artefatos e coisas naturais.

Partimos daí para a análise dos sacrifícios humanos. Novamente, percebe-se que vários sentidos de ocisão ritual estariam nublados pela visão homogeneizante dos cronistas no significado de “oferenda” ou “sacrifício”. Observou-se, nesse ínterim, que os psicoativos, particularmente fumo e pulque, não são entregues apenas aos “ídolos”, mas também às vítimas dos assassínios rituais. Indagamos quais os sentidos que os cronistas davam para essas práticas, como fazer ficar sem sentido, ou alegre, confortar a pessoa na premência da morte. Vimos que há controvérsia em considerar que esses usos tivessem efeito “natural”

para embriagar as vítimas, em contextos rituais que dificultam tal avaliação, se não observarmos os contextos pelos quais tais poções poderiam ter efeitos a partir muito mais de sugestão, que de efetividade dos químicos ingeridos. Por outro lado, especula-se sobre a função “natural” de fortes alucinógenos nessas infusões para fazer esquecer ou desatinar as pessoas antes do sacrifício.

Neste rastelo sobre os usos das substâncias nos costumes idolátricos, foram confrontados os relatos de Durán e Sahagún em torno de cerimônias com consumo de cogumelos para “ver visões”. Se o primeiro cronista traz o assunto como prática adivinhatória dos líderes governantes e grandes sacerdotes, para estipular e decidir sobre a guerra e a paz, o segundo recupera informes sobre a busca de visões num evento de mercadores e guerreiros, onde os sacerdotes não aparecem no papel de adivinhos, mas apenas como regentes de um ritual no qual as pessoas conversam sobre suas impressões na embriaguez, e a respeito dos destinos mais pedestres da vida e da morte.

Discutimos a maneira distinta de interpretar o uso desses alucinógenos entre os dois cronistas: Durán faz a leitura de um efeito relacionado à influência diabólica na embriaguez para a divinação; Sahagún interpreta o efeito dos cogumelos como estritamente “natural”, nem pensa no papel do demônio na embriaguez, a qual, além de propiciar visões, incorreria em “luxúria”. Mas o vício carnal só acontece na avaliação de Sahagún, pois no relato indígena, nada sugere tal desenfreio das paixões. Aparece uma leitura moral dos efeitos “naturais” da substância.

Notou-se, finalmente, que apesar de tão rico relato sobre a adivinhação por meio de uma “medicina verde-azul”, Sahagún nunca associaria diretamente as substâncias como recurso para essas práticas, tão abominadas pelo frade, que identifica, por exemplo, os signos divinatórios do calendário da “conta curta” indígena como obra demoníaca. Ao tratar da medicina indígena, Sahagún envolve as substâncias, como o cogumelo, na perspectiva “natural”, sem tratar do recurso da adivinhação.

Após avaliarmos alguns detalhes sobre as cerimônias com cogumelos, recuperamos o fluxo de fruição das substâncias entre “ídolos” e “devotos”: acentuamos que as cerimônias de oferenda aos deuses implicam também o consumo dos psicoativos pelos participantes das celebrações. O pulque seria muito festejado, principalmente no culto aos “deuses” dessa bebida. Notamos que muitos relatos trazidos por Sahagún informam motivos locais para lidar com a embriaguez. Havia espaço ritual onde se devia aproveitar dois passos do estado de ebriedade. No período de comoção da ordem do calendário anual, até mesmo as crianças teriam oportunidade de se embriagar. De toda maneira, nenhum relato justificaria a pecha de

uma borracheira para promover os vícios carnais, como apontam os cronistas em termos genéricos e especialmente quando se referem ao mundo colonial.

O consumo do pulque nas festas “idolátricas” não iria denotar sempre arrasadora embriaguez. Começamos a apontar para as formas de controle da embriaguez pelos chamados “sátrapas” (líderes e sacerdotes da “idolatria”). Em suma, havia restrições do consumo e dentro de certos espaços rituais, bem como punições para o desregramento, num governo da embriaguez perpetrado também pelos próprios sacerdotes da bebida. A “antiga lei” dos rigores contra a embriaguez teria sido orquestrada pelos mesmos homens que organizavam as borracheiras idolátricas, dificultando a separação entre a “idolatria” e a “república” neste governo da inebriação.

Destacamos o evento de “confissão” indígena da embriaguez, maneira peculiar dos códigos locais de constrição à bebida, mas que pouco paralelo teria com o sacramento católico de confissão dos pecados. O mal da embriaguez, visto pelos religiosos como vício, como hábito de pecados, será finalmente o foco das avaliações de Sahagún e Durán no que tange ao tema da “idolatria” do pulque pelos índios. A idolatria do pulque seria assunto que muito provoca o discurso dos religiosos, pois é amálgama perfeito do mau costume (a embriaguez) com um desvio de crença (adorar a bebida), contrariando a moral e a fé católicas.

Realçamos algumas interpretações sobre o culto aos deuses do pulque e/ou ao pulque. Notamos que Sahagún não se importa com a efetividade dos deuses ou “demônios” do pulque. Mas estará preocupado sim com a desoneração de culpa dos índios pelos atos sob efeito de uma bebida que é a posse dos deuses, os quais controlariam a vontade do bêbado. Já Durán fará da bebida nos tempos do vice-reino, a própria substância do demônio, enquanto que o pulque branco dos antigos é destilado dos demônios e indicado como substância medicinal.

Durán assevera que apesar de medicinal, o pulque, quando em demasia, torna-se nocivo. Mas esta escalada, que parte da moderação e transborda no exagero da bebida, definidor da passagem do bom para o mau uso, configura-se como forma particular dos missionários de pensar a bebida. Pudemos refletir sobre falhas ou sobre falsas coincidências desse pensamento com possíveis códigos indígenas, por meio da análise de histórias míticas da embriaguez apresentadas na obra de Sahagún.

Recuperamos também o ponto onde os “sacerdotes” mexicanos, na imagem de grandes ascetas pelos discursos genéricos dos cronistas, teriam ocasionalmente abertura para sua própria embriaguez alcoólica, além de consumir tabaco junto a outras práticas que

estudiosos atuais examinam como religiosidade extática. A partir daí, avaliamos os meandros de significação estrangeira (o discurso de Sahagún) nas traduções dos códigos indígenas de moderação ou intolerância com a bebida alcoólica e outras substâncias. Decididamente, o quadro de “vícios e virtudes” proposto pelo franciscano para enquadrar bons e maus costumes dos indígenas, traria descompassos importantes com os códigos locais. Basicamente, porque a embriaguez, em determinadas situações, seria algo salutar para os índios. A linguagem de Sahagún, que qualifica negativamente o cogumelo ou o pulque, já é denúncia de um olhar diferenciado para a embriaguez. A visão dos efeitos das substâncias mais preocupantes para os nauas (as daturas), seria bem distinta da noção de rebaixamento das faculdades mentais (a “perda do juízo”). Por outro lado, existiria por parte dos índios o cuidado com as formas de embriaguez, pensavam nos perigos da “possessão”, tinham visão de comportamentos puníveis pelos deuses etc. Contudo, num famoso discurso contra o mal da embriaguez (da tradição oral indígena) inscrito na obra de Sahagún, observam-se adaptações do discurso pelo frade, para chegar a uma perfeita prédica cristã contra o “vício” da bebida.

A tarefa de controlar ou de induzir, de interpretar ou refazer os discursos indígenas, surge com mais força nos textos em torno da *herbolaria* dos médicos indígenas, “doutores” por experiência. Estes são os “sábios” nativos para Sahagún, enquanto outros, como os “feiticeiros”, apenas no discurso indígena seriam considerados sábios. Porque o franciscano nega este predicado para a feitiçaria, que considera estar categoricamente no lado do “vício”.

Para Sahagún, os sábios ideais, de uma medicina virtuosa, são aqueles que dominam a *herbolaria*. Mas mesmo esta ciência indígena sobre as ervas é remoldada por Sahagún. Porque ela é despovoada dos rituais indígenas, apagada das crenças sobre as origens das enfermidades, destituída de fórmulas (para o frade) inusuais, inclusive embriagantes, para promover a cura – coisas que seriam colocadas num balaio de idolatrias e feitiçarias pelo clérigo. Isto pode ser notado pelo confronto entre os livros da *Historia*, e a comparação deles com o *Florentine Codex* – e poderiam ter sido mais evidentes para mensurar estas políticas, se observássemos fases anteriores da obra de Sahagún, as primeiras pesquisas sobre profissões e sobre a medicina indígena.

Sahagún não pareceu envolvido, como Hernández, em notar as falhas da medicina indígena pelo uso das plantas, quando comparada com as interpretações hipocrático-galênicas. Hernández considera “bárbara” a medicina local, enquanto Sahagún louvará sua “sabedoria”, pela eficácia, conquanto livre de “superstições” e de usos embriagantes também “supersticiosos”. No receituário de La Cruz, médico indígena, observam-se também algumas

brechas de “superstição” numa “matéria médica” que deve ter sido configurada pelas influências européias no seio do programa civilizatório dos franciscanos, que buscavam reerguer a “república” indígena, sob seus auspícios, dentro da ordem de suas crenças e políticas de virtude cristã para os índios. Enfim, notamos que há coisas da “idolatria” naqueles aspectos considerados “virtuosos”, entre leis, costumes e realizações dos índios.

Figuras 9 e 10.
Códice De La Cruz/Badianus. Entre as medicinas na receita para combate da fadiga do governante, o cacau (*tlapalcacahuatl*). Talvez a mais antiga gravura da planta no meio ibero-americano. (*Libellus de medicinalibus*, 1991, fl. 38r e 39f).

Figuras 11 e 12.
Abaixo, ilustração de antigos manuscritos de Sahagún que demonstra o uso da datura alucinógena em poção para tratar de reumatismo. Ao lado, imagem do Códice De La Cruz/Badianus, datura para aliviar a dor nas costas. (imagens em SCHULTES & HOFFMANN, *Plantas de los dioses*, 1982).

Figuras 13 e 14. Códice Florentino. Imagem de cima mostra cogumelos que fazem “ver visões”.
Embaixo, poção para descobrir a causa da enfermidade (imagens *Arqueología mexicana*, 2003, p. 18 e 26).

Figuras 15, 16, 17, 18 e 19. Códice Florentino. Quadro de vícios e virtudes.

Em cima à esquerda: “44. *The wise man*”; “46. *The bad physician*”; “47. *The sorcerer*”; “48. *The bad sorcerer*”.

Abaixo: “26. *The drinker*”.

Em cima à direita: “45. *The physician*”; “49. *The possessed one*”; “50. *One who turns himself into a dog..*”.

Centro: “59. *The lewd youth*”.

Embaixo: “192. *The bewitching of people*”.

(Florentine Codex, X)

Mapa 3. Localidades citadas por Ruiz de Alarcón no *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*. (COE, "introduction" In: RUIZ de ALARCÓN, *Aztec sorcerers in 17th century Mexico*, 1982)

Mapa 4. Vice-reino do Peru segundo o padre Arriaga
(*La extirpación de la idolatria en el Pirú, 1999*)

Mapa 5. Arcebispo de Lima segundo o padre Arriaga
(La extirpación de la idolatría en el Perú, 1999)

III - Extirpação de medicinas da idolatria

Tratados da Nova Espanha e Peru – séc. XVII

A natureza dos tratados dos “extirpadores da idolatria” de cerca de um século da Conquista é bem distinta das histórias de religiosos analisadas nos capítulos anteriores, que escreveram na segunda metade do século XVI. Os novos “extirpadores” não estarão preocupados com outro assunto qualquer da cultura indígena que escape da identificação estrita dos maus costumes e da idolatria. Aliás, as representações dos costumes se fazem idolátricos enquanto netamente diabólicos, irracionais e maudosos – além do mais, os índios idólatras, mas agora também hereges depois de tanto tempo de evangelização, são agentes demoníacos que conspiram sistematicamente contra a verdadeira fé. São próceres das mais sórdidas intenções do demônio. Diferente dos tratados que vimos antes, de Las Casas à Sahagún, de Durán à Acosta, agora, com os curas Ruiz de Alarcón e La Serna no México – ou mesmo com o jesuíta Arriaga no Peru –, não há elogios, não há concessão para a vista de um lado mais positivo da vida indígena, e isto se reflete no teor do discurso em torno das medicinas que embriagam, as quais também tornam-se objeto da “extirpação da idolatria” de maneira mais plena que noutros pronunciamentos aqui examinados.

Os curas Ruiz de Alarcón e La Serna extrapolam a perspectiva demonológica já poderosa nos tratados em geral do século XVI. Como aponta Cervantes, se o padre Acosta, através de sua visão “nominalista” sobre o poder do diabo na “religião” dos índios, pode ser considerado o paradigma da diabolização dos costumes nativos pelos “extirpadores”, por outro lado, ficaria “*impatient*” com tais curas do século XVII, “*as he had been with those ignorant friars’ who saw the devil at work in any indigenous practice that did not conform with European custom*”.¹ O clérigo La Serna parece até mesmo colocar em dúvida a capacidade racional dos índios, ao compará-los para menos com relação aos espanhóis.² Mas a diabolização e radical intolerância para com os costumes indígenas, que aparece em relevo, portanto, na tinta dos “extirpadores”, não deve ser, por sua vez, transportada para uma história da cultura onde o único vetor seja a exclusão e a repressão, pois, como ainda adverte Cervantes, há “*room for cultural interaction and assimilation*” na vida cotidiana do vice-

¹ CERVANTES, *The devil in the New World*, 1994, p. 34.

² LA SERNA, “*Manual de ministros de indios*”, 1987, p. 266. Para as próximas citações do tratado de Jacinto de la Serna, neste capítulo: LA SERNA, *Manual*.

reino da Nova Espanha.³

Guardadas as devidas proporções, os “extirpadores da idolatria” que produzem seus tratados no México do século XVII, parecem imbuídos de semelhante obsessão por encontrar o mal (e o anjo caído) nas práticas populares, como tiveram os clérigos e outras autoridades no outro lado do Atlântico, demonógrafos que impulsionavam a histeria da caça às bruxas na Europa central também no século XVII, fenômeno que alimentaria o projeto de centralização política dos estados monárquicos, segundo Muchembled.⁴

O cura Jacinto de la Serna, na Nova Espanha, exorta pela “*destruición de la idolatria, y muerte de sus falsos Dogmatistas*”,⁵ um arroubo do discurso no *Manual de ministros de indios* do “extirpador”, assentado na perspectiva de “*dramatizar la situación*” da conspiração demoníaca, como apontam Bernand & Gruzinski, pelo objetivo de alterar a legislação em torno às punições aos indígenas idólatras, buscando aproximá-la do maior rigor da Inquisição, que trata somente dos erros e heresias dos brancos, negros e mestiços desde decreto de Felipe II em 1575. A retórica e a luta cotidiana contra a idolatria dos índios, e o pavor das mesclas de cristianismo, tem o propósito de reforçar o controle, a vigilância em torno da população indígena num concerto entre o poder civil e a estrutura eclesiástica. O clero secular abre sua rede institucional ocupando o espaço dos antigos missionários mendicantes.⁶

La Serna, na escrita de seu tratado, expõe claramente que o clero secular é o herdeiro natural dos religiosos mendicantes na tarefa de encaminhar a população indígena para o caminho da fé e da razão, ou mesmo, são os que devem aprimorar o trabalho pioneiro dos regulares, que agora devem ficar no seu lugar, presume-se, nos conventos, enquanto a Igreja das paróquias deve dominar a ação no cenário da “extirpação” dos maus costumes e cuidar de corrigir a vida dos nativos.⁷ Os tratados dos “extirpadores”, portanto, têm função de reforço na afirmação do poder do clero secular para a tutela da população indígena.⁸

O objetivo dos tratados é bem mais estrito que pensar uma civilização ou se voltar ao

³ CERVANTES, *op. cit.*, 1994, p. 36.

⁴ Cf. MUCHEMBLEMED, *Une histoire du diable*, 2000.

⁵ LA SERNA, *Manual*, p. 475.

⁶ BERNAND & GRUZINSKI, *De la idolatría*, 1992, p. 138 e ss., cit. p. 139.

⁷ *Ibid.*, p. 272 e 462.

⁸ Cf. ANDREWS & HASSIG, “*Editors introduction: the historical context*”, in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain*, 1984, que apresentam compreensivo resumo sobre a história do conflito entre as esferas secular e monástica na evolução do primeiro século da conquista da Nova Espanha (p. 3-7). Para as próximas citações da edição de Andrews & Hassig em inglês, do tratado de Ruiz de Alarcón, neste capítulo: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*.

passado da “antiga lei” gentílica. Se os tratadistas recuperam histórias do tempo pré-hispânico, será apenas para ilustrar correspondências com os erros da história mais recente e do seu presente. Não fazem pesquisa com os quadros da elite indígena dos vales centrais do México, que foi a tarefa dos cronistas mendicantes analisados anteriormente, entre os quais se destaca o frade Sahagún. O que fazem os párocos de geração posterior é obter confissões nos ares do inquisidor de heresias, eles procuram suspeitos de feitiçarias nos recônditos de modestos povoados de camponeses empobrecidos, de parteiras e curandeiros, pescadores e lenhadores, reunidos em *congregaciones*, ou seja, novos núcleos populacionais dos sobreviventes da catastrófica mortandade que chegou ao ápice nas primeiras décadas do século XVII na Nova Espanha.⁹

Pelo argumento de Bernand & Gruzinski, o assunto da “idolatria” nestes “extirpadores” mexicanos (e também nos peruanos) perde na ambição de constituir um quadro sintético ou enciclopédico, mas ganha na perspectiva de descobrir o detalhe mais escondido dos costumes, um olhar minucioso que desvela conteúdos bastante ricos para a investigação histórica.¹⁰ Por outro lado, como acentuam os autores de uma rica edição em inglês do *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas* (de 1629), escrito pelo principal “extirpador” mexicano, Hernando Ruiz de Alarcón, deve-se ponderar que este inquiridor não apresenta uma “etnografia” abrangente ou um tratamento exaustivo de muitos aspectos da vida nativa, como o fizeram os tratados de Sahagún e Durán, tendo Ruiz de Alarcón visões e atenções bem limitadas que comprometem a análise sobre as crenças e costumes dos indígenas.¹¹ Ambas considerações, a princípio divergentes, parecem complementar-se para

⁹ A primeira formação de *congregaciones* na Nova Espanha data de meados do século XVI, e a segunda, entre 1605-10, portanto, na época dos “extirpadores”, ou melhor, no momento também da ampliação do campo de ação da Igreja secular nas comunidades indígenas. As *congregaciones*, segundo o “extirpador” La Serna, propiciavam as condições para combater melhor as “superstições”, e contraditoriamente, também dariam oportunidade para mais fácil pregação dos “dogmatistas” da idolatria (*Manual*, p. 288 e 452).

¹⁰ “Ni huella de la pesada retórica lascasiana o acostiana, de los enfoques globales y sintéticos a menudo descontextualizados que por lo general no permiten situar social y culturalmente el origen de los hechos que describen. Nada tampoco de los cuadros más circunstanciados al estilo de Durán pero siempre con vocación enciclopédica. Se trata más bien de testimonios en cascada cuyos meandros y cuya riqueza lujuriosa explican, sobre todo, la complejidad de la materia a la que se enfrenta el extirpador” (Bernand & Gruzinski, *De la idolatría*, 1992, p. 133).

¹¹ O tratado do cura “cannot be approached as an exhaustive treatment of native religion and medicine or as a comprehensive study of even those aspects upon which it concentrates most heavily. Much of Ruiz de Alarcón’s commentary is the result of misconception. He frequently gives rationalizations for native practices that he does not understand. Because he adopts the view that native practices are diabolical (and hence necessarily and explicitly in opposition to Christianity), rather than being indigenous practices with their own cultural histories and social functions, Ruiz de Alarcón’s understanding of them is superficial. Thus the *Treatise* shows evidence of distortion, both as a deliberate act by Ruiz de Alarcón and as a result of misunderstanding the data.” Estes autores ainda complementam a “inadequacy as an ethnographer” do papel de Ruiz de Alarcón, ou “to the way he collected and presented data – consistently and completely if

uma análise do potencial dos textos dos “extirpadores”.

O campo de atuação das investidas inquiridoras e punitivas dos curas mexicanos é a região dos atuais estados de Morelos e norte de Guerrero, ao sul do altiplano central mexicano onde se encontra a cidade do México. A região dos “extirpadores” corresponde a partes do que chamavam na época de Marquesado, terras férteis que haviam sido *encomiendas* do conquistador Hernán Cortés, intitulado Marquez do Vale de Oaxaca em 1529, ainda no calor das campanhas da conquista militar espanhola na Mesoamérica.

Ruiz de Alarcón formara-se em teologia na Universidade do México, quando então toma a carreira clerical, chegando a um modesto cargo de juiz eclesiástico em 1617, na jurisdição do povoado de Atenango (atual Atenango del Río), parte norte da província de Chilapa, justo na fronteira entre a arquidiocese do México e o bispado de Tlaxcala. Consultara importantes obras da tradição escolástica, e além de dominar o latim tinha amplo conhecimento da língua nua falada na região do Marquesado.¹² Produziu seu tratado sob encomenda do então arcebispo Juan Pérez de la Serna, enérgico e atuante líder do clero secular que liderou uma rebelião de cunho moralizante contra o governo civil.¹³ Ruiz de Alarcón completa o manuscrito quando este arcebispo já havia sido expelido do cargo principal da Igreja, dedicando o trabalho ao atual Francisco Manso y Çúñiga em 1629.

O material produzido por Ruiz de Alarcón é extremamente rico em anotações de “conjuros” escritos em *náhuatl* a partir de uma coleção alcançada por seus assistentes, mas também, pelos próprios curandeiros e camponeses investigados pelo pároco. Os conjuradores, ao que tudo indica, transitavam entre a tradição oral e o recurso da escrita para memorizar muitas de suas “encantações”. Inclusive, um dos conjuros foi encontrado num pedaço de

one is trying to construct a case against paganism and syncretism, but inconsistently and only partially if one is trying to record a religious system” (ANDREWS & HASSIG, “Editors introduction: the historical context”, in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 8 e 24).

¹² COE, “Introduction”, in: RUIZ de ALARCÓN, *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico; The treatise on superstitions*, 1982, pp. 01-56 (p. 09 e ss.). Ruiz de Alarcón é filho de imigrantes espanhóis de estirpe nobre que se voltaram para a exploração de minas na região de Tasco. Mas a família empobrece na forte depressão que grassa a Nova Espanha no final do século XVI. A carreira universitária e eclesiástica torna-se boa saída para a manutenção do status para Ruiz de Alarcón, que teve um de seus irmãos, de nome Juan, como expoente dramaturgo na Espanha.

¹³ O arcebispo La Serna (de sobrenome igual ao “extirpador”) “*was by temperament a highly moral and forceful man, jealous of his own authority and quick to exert it. He soon made a visita* (‘inspection’) *of the archbishopric, not only to restore the good order of the churches and the morality of the secular priests, but also to reform social customs*”. Em 1621, na chegada do novo vice-rei da Nova Espanha, Marquês de Gelves, ocorrem grandes celeumas entre o poder civil e eclesiástico devido ao zelo moral do arcebispo La Serna contestando a toda hora o relaxado governo civil nas políticas de morigeração dos costumes, ocasionando grandes convulsões, e sublevação contra o governante em 1624, que liquida o poder tanto do arcebispo como do vice-rei – ambos foram enviados à Espanha para explicações sobre o grande tumulto ocorrido na cidade do México (COE, *op. cit.*, 1982, p. 18-9).

papel achado em beira de rio, e foi deixado inadvertidamente pelos índios “idólatras” que passavam por ali.¹⁴

Além do tratado de Ruiz de Alarcón, temos em conta a obra de Jacinto de la Serna, cura que recupera e avalia o escrito de Ruiz de Alarcón, condensando também informações de outros “extirpadores”, além de realçar sua própria experiência na lida da investigação e repressão das práticas dos curandeiros indígenas. Ele completa seu *Manual de ministros de indios* em 1656. La Serna, nascido no México, teve presença muito mais destacada que o outro cura na vida universitária e eclesiástica.¹⁵ La Serna usa livremente trechos dos papéis de Ruiz de Alarcón, que conhecera pessoalmente.¹⁶ Mas é importante frisar que os “tratados” originais de Ruiz de Alarcón perderam-se, embora a edição do manuscrito que utilizamos seja fruto de cópia contemporânea ao autor.¹⁷

La Serna compara as “visitações” que lidera na Nova Espanha com o que ocorria no Peru,¹⁸ mas o paralelo – como apontam diversos estudiosos da “extirpação” que ocorria nos dois vice-reinos –, não pode ser feita ligeiramente, se o critério é observar a dimensão das campanhas de inspeção das idolatrias e punição dos infratores, e além disso, quanto aos

¹⁴ *Ibid.*, p. 39-40.

¹⁵ La Serna nasceu em 1595, “*doctor en teología, cura de Tenancingo y luego de la parroquia de la catedral de México en 1632, tres veces rector de la Universidad, visitador general de la diócesis con dos arzobispos*” (GRUZINSKI, *La colonización del imaginario*, 1991, p. 151). Tenancingo está no atual estado do México. La Serna também foi cura em Xatlalaco, no sudeste do estado de Toluca. Em ambas localizações havia falantes indígenas de matlazinca, assim como de otomi e naua (COE, *op. cit.*, 1982, p. 53).

¹⁶ Apontam Andrews & Hassig: “*the impression one gains from Serna is that both the commentary and the translated Nahuatl texts are his own, whereas, in fact, the commentary dealing with the incantatory material loosely follows Ruiz de Alarcón’s text*” (“*Editorial procedures*” in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. xviii).

¹⁷ São chamados “tratados” os sete capítulos que fazem o manuscrito também conhecido como o “tratado” de Ruiz de Alarcón. Utilizo uma edição do manuscrito catalogado como “Museo Nacional de Antropología MS”, uma cópia contemporânea aos originais de Ruiz de Alarcón resultante do trabalho de quatro diferentes copistas, o exemplar mais antigo que sobreviveu até nossos dias (COE, *op. cit.*, 1982, p. 51 e ss.). A edição que utilizo está na coleção de tratados de “extirpadores” organizada por Benítez: RUIZ de ALARCÓN, “*Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España (1629)*”, 1987. Também confrontamos essa edição mexicana com a versão em inglês de Andrews & Hassig (RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*), que será aproveitada na análise, pela vantagem de compor-se dos seguintes esforços editoriais e de conteúdo: “*We have translated [expõem os editores] into English Ruiz de Alarcón’s Spanish exposition, reproduced the Nahuatl as found in the manuscript in the Museo Nacional de Antropología, translated into English Ruiz de Alarcón’s Spanish translation of the incantations, rewritten the Nahuatl in a standard form, and made a new translation from this rewritten version*” (“*Editorial procedures*” in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. xviii). O esforço de revisão da tradução do náhuatl pelo cura faz-se importante, pois enquanto Ruiz de Alarcón “*undoubtedly knew Nahuatl well, he seems to have relied on his native informants or the natives in his household for translation of the material collected, as indicated both by his own statements and by the otherwise strange inconsistency with which certain phrases are translated, as though some informants were more knowledgeable or more forthcoming than others. Ruiz de Alarcón’s rationalizations of some of the mistranslated incantations further cloud the picture*” (“*Editors introduction: the historical context*”, in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 8).

¹⁸ LA SERNA, *Manual*, p. 288.

métodos da interdição dos costumes e dos procedimentos para aprofundar a evangelização.

No Peru existiu uma política mais duradoura e abrangente de verdadeiras campanhas. O caso mexicano, se frutifica em enormes tratados de “extirpação”, é iniciativa de alguns párocos isolados. O caso peruano revela um procedimento bastante institucionalizado e concatenado com o governo civil. Muitos “extirpadores” são funcionários reais, mas além disso, as campanhas, entre momentos de fluxo e refluxo, também são resultado da militância de vanguarda da contra-reforma católica – é uma política com muita presença da Companhia de Jesus. O principal dos “extirpadores” jesuítas foi Pablo Joseph de Arriaga.¹⁹ O padre escreveu um tratado com o título *Extirpación de la idolatría del Piru*.²⁰

Aqui, longe de recuperar a complexa história da “extirpação da idolatria” nos Andes Centrais, basta ter em conta algumas breves considerações.²¹ Como Duviols acentua, antes da campanha de alarde e repressão do doutor Francisco de Avila na região de Huarochiri no arcebispado de Lima a partir de 1609, a “extirpação” era uma política menor – à exceção da luta contra os insurretos incas de Vilcabamba e as campanhas contra os infiéis nas periferias do domínio espanhol desde meados do século XVI. Nessa época, não havia critério para distinguir entre o índio ser ainda idólatra ou já verdadeiro cristão, e “*l’habitude fut prise de considérer le problème de l’idolâtrie comme résolu*”, pois encontrariam apenas “*de résidus d’un passé récent, donc excusables*”. Com Avila, soa nova nota que percorre o tratado de Arriaga: “*l’idolâtrie, assurait-il [Avila], se perpétuait comme avant la Conquête*”, embora agora “*elle était secrète et que les Indiens avaient su s’adapter à la clandestinité*”.²² Arriaga, por sua vez, assume a frente da batalha após Avila ter partido para a região do Prata. É a partir de 1619 que o jesuíta Arriaga traz para si a responsabilidade pela “extirpação”. Duviols resume o papel de vanguarda do padre: “*Il dirige la maison de réclusion [de dogmatistas da idolatria] de Santa Cruz, participe aux Visites et surtout inspire directement les ordonnances du vice-roi dans ce domaine*”. Em 1621 publica o tratado da “extirpação da idolatria no Peru”, documento que analisaremos no último item deste capítulo. O bem ordenado texto de

¹⁹ Apontam Bernand & Gruzinski que no Peru “*las campañas de extirpación de las idolatrías no son, como en México, empresas individuales atribuibles al celo excepcional o a manía represiva de un cura. Sistematizadas por el jesuita Pablo José de Arriaga, constituyen también verdaderos interrogatorios policíacos, aunque su jugada esencial sigue siendo la intimidación más que el castigo, el establecimiento racional de los indicios y la fragmentación de las solidaridades comunitarias*” (op. cit., 1992, p. 153).

²⁰ ARRIAGA, *La extirpación de la idolatria en el Pirú*, 1999. Para as próximas citações do tratado de Arriaga, neste capítulo: ARRIAGA, *Extirpación*.

²¹ Para uma avaliação das distintas contribuições historiográficas sobre o tema da “extirpação da idolatria” no Peru, cf. GAREIS, “*Repression and cultural change: the ‘Extirpation of Idolatry’ in colonial Peru*”, 1999.

²² DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*, 1971, p. 147-8.

Arriaga serviu de manual para os visitantes de povoados indígenas nas campanhas subseqüentes. No documento produzido pelo jesuíta também se encontram as instruções aos visitantes e os regulamentos que eram expostos nos povoados – nas “reduções” –, e que “*feront loi désormais*”, como enfatiza Duviols. Em 1621 termina o governo do vice-rei que apoiava a campanha que Arriaga protagonizava, e em 1622, com a morte do jesuíta e com Lobo Guerrero como arcebispo de Lima, esfria a política da “extirpação”, que logo toma novo gás com o arcebispo Gonzalo de Campo (1625-26). Porém, somente a partir de 1641, com o arcebispo Pedro de Villagómez é que se recupera o frenesí da campanha.²³

Se as realidades das campanhas mexicanas e peruanas são bem distintas, o tema da hibridação idolatria/embriaguez, um dos focos desta análise, oferece à vista importantes similitudes no estudo dessas duas regiões, afora as particularidades que se encerram nos dois universos de representação e prática de uma “extirpação de medicinas da idolatria”. Mas muito aquém de estabelecer uma franca comparação pontual, temos o intuito de combinar a análise inicial de cotejo dos tratados da Nova Espanha para posteriormente visitar o manual de Arriaga, e apontar alguns paralelos com os mexicanos bem como atentar para as especificidades do caso andino.

3.1. *A idolatria da embriaguez*

Na dedicatória de seu tratado sobre “*supersticiones y costumbres gentlicas*” ao arcebispo do México Manso de Çuñiga, o cura Ruiz de Alarcón provoca os sinais da dimensão do vício da embriaguez, mal que se revela maior que o pecado da idolatria. Mas o tema do *Tratado* é a permanência dos ritos e costumes do tempo da gentilidade, uma tradição preservada, pois se manifesta nos índios desde o “batismo”, ou seja, passa de geração em geração sem esmorecer. Enquanto que a embriaguez, “*esta en su gentilidad*” era punida com pena de morte. Se existia, não era lícita, ou subentende-se, não fazia o bojo do cotidiano dos índios. Porém, depois de um século da Conquista, ela aparece como o principal vício entre as populações nativas. De outro lado, a “*religion y devocion*” dos deuses, ou seja, a idolatria, esta já não passa de um “*flaco fundamento*”, devido ao fato, explica o pároco, de que “*no sabian escribir*”, e portanto, não puderam preservar tão bem os antigos rituais de sua falsa religião. Se a idolatria minguava, em contrapartida, a embriaguez seria a principal inimiga

²³ *Ibid.*, p. 160-5. Cf. DUVIOLS, *Procesos y visitas de idolatrías; Cajatambo, siglo XVII*, 2003.

“*de las costumbres Christianas*”, e no aspecto mundano, trazia a destruição da saúde dos corpos, o veneno que fazia a dose constante da intermitente diminuição da população indígena, e assim, “estorvo” para sua conservação e aumento.²⁴ A alquebrada e diminuta população nativa era um dos principais fatores da crise sócio-econômica na Nova Espanha de Felipe III na virada para o século XVII.²⁵ Também, a embriaguez representava uma das preocupações centrais de certas autoridades, tanto civis quanto eclesiásticas.²⁶

Ruiz de Alarcón, neste contexto, não conceberá como grande mal simplesmente a embriaguez em si. O grave mesmo é a “*ydolatria respecto de la embriaguez*”.²⁷ O pároco está se referindo a uma adoração ou devoção à bebida e efeito da embriaguez, e que faz recordar de uma palavra bem atual: alcoolatria. No pensar de Ruiz de Alarcón, a idolatria a respeito da embriaguez é devotar-se à bebida pelo gosto? Muito mais, talvez, seja a idéia de adorar a supremacia das emoções animais, a auto-indulgência ou intemperança... O “extirpador” La Serna comenta que os índios deixam vencer a “*naturaleza con el apetito*”. Mas o apetite “*sabe corregirse con la raçon*”. No entanto, como têm os gentis “*deprabada costumbre de la borrachera*”, não conseguem superar seus instintos mais torpes.²⁸

Além de tudo, a embriaguez é compreendida como “enfermidade” no corpo, causa de deterioração e destruição da saúde, o que faz lembrar de outra palavra: alcoolismo – se pensarmos na visão de uma enfermidade “natural” quando há demasiada e constante bebida. Mas o paralelo com a idéia atual de alcoolismo termina na noção de causa “natural” do mal da embriaguez no corpo. Pois as evoluções, debates e mudanças de paradigma da ciência ocidental refazem as identificações entre embriaguez, hábito e enfermidade.

Finalmente, se ainda levarmos em conta que o *Tratado* de Ruiz de Alarcón explora a adivinhação na embriaguez, ou mais que isso, uma idolatria de plantas que conduzem a tal forma de inebriação, então, o sentido da “idolatria da embriaguez” se amplifica bastante. Finalmente, no decorrer do discurso sobre os casos de “superstição e costumes gentílicos”, a embriaguez e a idolatria serão vistas como duas esferas interligadas, praticamente superpostas, realimentando-se numa onda crescente.

²⁴ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 127.

²⁵ ALBA PASTOR, *Crisis y recomposición social; Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, 1999, p. 30 e ss.

²⁶ CORCUERA de MANCERA, Sonia. *Del amor al temor; borrachez, catequesis y control en la Nueva España*, 1994.

²⁷ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 127.

²⁸ LA SERNA, *Manual*, p. 407.

Abordemos, por ora, a relação da idolatria com a embriaguez do pulque. Ruiz de Alarcón considera que o vício da bebida, como apontado, vem impregnar os costumes dos índios. Chama-lhe a atenção que a embriaguez não era permitida nos tempos antigos, como deduz simplesmente – mas diga-se de passagem, é de quando provém, em última instância, os costumes tidos como idolátricos e agora vistos intimamente relacionados a diversas maneiras de embriaguez.

Como “*peccado manifesto*”, a bebedeira deve ser eliminada, para que, finalmente, se pusesse também remédio contra o “*vicio oculto*”,²⁹ contra a idolatria mais escondida, algo camuflada, ou pouco notada no dia-a-dia das práticas indígenas. Até mesmo nas eleições do cargo indígena de “*gobernador*”,³⁰ o atento cura encontra sinal de idolatria. Está no costume do novo líder ter de se banhar no rio antes de assumir o cargo. Segundo Gruzinski, os “extirpadores” souberam identificar na gama de costumes locais a dimensão envolvente da “idolatria”, um fenômeno que ultrapassa os modelos desenvolvidos pelo olhar europeu no século XVI.³¹ Mas enfim, as interpretações dos tratadistas continuam operando os mesmos critérios de interpretação das primeiras crônicas, tal como pelo signo da “oferenda”.³²

Depois de dedicarem o novo líder ao rio, vem a boda, e “*lo que peor es*”, a borracheira, pois é onde vai parar “*todas sus juntas*”.³³ Portanto, além da idolatria, o evento também traz a bebedeira. E regendo todo o evento, o demônio com seus ardis. Ele é o responsável pela introdução, em todas as “*acciones y ocupaciones destos miserables*”, de ambos vícios, idolatria e embriaguez.³⁴

Ao deparar-se com o costume da plantação dos agaves que fornecem sem número de produtos (como a bebida embriagante do pulque), Ruiz de Alarcón perscruta sentidos profundos dos rituais, irá examinar “*la superstición del conjuro*”, que Ruiz de Alarcón entende ser “*la idolatria*” de pedirem e valer-se do “*fauor*” do conjuro, para chegar ao “*buen acierto*” na plantação e na colheita.³⁵ Ao imputar idolatria na relação dos índios com o

²⁹ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 127.

³⁰ Ofício de liderança local indígena e incorporado na estrutura do governo civil novo-hispânico.

³¹ GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 153.

³² “*quando elijen a algun moço por gobernador (...) lleuanlo de madrugada al rio los ansianos y principales del pueblo y bañando como ofresiendoselo al rio, para que le sea fauorable para que en adelante asiente en el cargo que empieça a exercer*” (RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 135).

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 174.

³⁵ *Ibid.*

conjuro, Ruiz de Alarcón sugere que há uma reverência às palavras, o que implica o reconhecimento do poder e da vontade das palavras. A representação da idolatria, em Ruiz de Alarcón, parece de fato extrapolar os critérios mais tradicionais do olhar sobre a “falsa religião” e começa a adentrar em outras esferas de sentido (digamos, mágicos), numa instância denominada por Gruzinski de “idolatria colonial”.³⁶

Ainda, nessas situações do plantio do “*maguey*” que faz o suco do pulque, como não poderia deixar de ser, “*el astuto enemigo*”, o demônio, que personifica a causa dos costumes idolátricos, introduziu também o “*viño de la borrachera*”.³⁷ A ênfase demonológica caminha ao lado das instigantes intervenções dos “extirpadores” sobre alguns detalhes dos costumes dos índios.

Ao tratar da “superstição” com os *tecomates*, “*vasos en que ellos beuen de ordinario*”, o cura adverte que os índios idolatravam-no devido ao “*respecto y temor*” diante de uma coisa “consagrada”. Os *tecomates* aparecem como núcleo de uma rede idolátrica de “*ofrendas y sacrificios*”.³⁸ La Serna, inspirado nesses relatos de Ruiz de Alarcón, aponta que a “*veneración, y respecto*” aos *tecomates* é algo de “*mas substancia de lo que parece es de ponderar*”. São usados como instrumentos de sacrifícios “*á el fuego, ó en la estrena del fuego, ó de la casa nueva, ó del Pulque, ó de las Paridas*” e todas “*aquellas supersticiones*”. Quando também, é claro, se “*emborrachan*”.³⁹

O fator do costume atávico explica o cuidado especial com tais utensílios da bebida. Guardando os “*tecomatillos*” como “*cosas dedicadas á el culto de sus idolatrias*”, herdando de pais a filhos, enfim, “*de aqui les viene toda esta veneracion*”.⁴⁰ Devido a essa conclusão, o “extirpador” La Serna teria se aproximado de uma visão mais trivial, um sentido de afetividade com as coisas ancestrais, por isso tão estimadas, uma razão mais pedestre da “consagração” dos objetos?⁴¹ Talvez sim, mas não escapa o sentido teologicamente errôneo

³⁶ GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 153.

³⁷ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 174.

³⁸ *Ibid.*, p. 135-7.

³⁹ LA SERNA, *Manual*, p. 300.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Segundo Gruzinski, “*hablar de idolatría también es tratar – mediante su referencia a la materialidad del objeto/ídolo y a la intensidad del afecto (latría) – de no atenerse a una problemática de las ‘visiones del mundo’, de las mentalidades, de los sistemas intelectuales, de las estructuras simbólicas, sino considerar también las prácticas, las expresiones materiales y afectivas de las que es del todo inseparable*” (*op. cit.*, 1991, p. 153).

de que os índios fazem dessas coisas as peças consagradas dentro de uma falsa religião,⁴² e além disso, dedicadas a consumir o vício da embriaguez. A práxis da “idolatria” assusta, notam que os *tecomates* são importantes objetos rituais, recipientes do sacrifício do pulque, e ante-sala da borracheira.

O primeiro pulque produzido é dedicado ao “*Dios que se les antoja*”, como ao fogo ou ídolo: entre velas e incenso, colocam o tecomate cheio de pulque num altar, com muita “*veneracion*”. Depois vem a bebedeira, “*quedando todos fuera de juicio*”. No evento “*concurren hombres y mugeres*”, o que oferece o sinal, portanto, de que haverá “*tantas ofensas a ntro. Señor y tantas grangerias al demonio, autor de todo mal*”.⁴³ A borracheira como gatilho dos pecados na promiscuidade dos sexos.

Ruiz de Alarcón pensa no casamento da idolatria com a borracheira através de um beneplácito do espírito do mal, pois junto à bebida “*de ordinario acompañan*” os “*sacrifícios con sus circunstancias, donde en lo vno y en lo otro es tan interesado el demonio*”.⁴⁴

Apontemos mais dessas construções e conexões dos vícios, quando também aparecem certos protagonistas humanos da estrutura do mal. Explica o cura La Serna que foi a partir de informações de certos “*delinquentes*” que pôde descrever cerimônias idolátricas que teriam sobrevida em certos povoados do “*Marquesado*” no início do século XVII. Um denso relato que acentua o “culto ao fogo”, e entre outros enfoques, o papel central dos “índios velhos”, um que é descrito como “*Ministro del Demonio*”, outro como “*Viejo Maestro de Ceremonia idolátrica*”, sugerindo a idéia de que seriam estes indivíduos os “*idólatras ativos*”, ou seja, peças-chave para a ignição da idolatria que parece persistir e ainda se intensificar, aliás, porque incorpora os “*idólatras passivos*”, ou seja, a clientela que sustenta aqueles mal-intencionados que são a grande causa da idolatria.⁴⁵

La Serna, portanto, compõe a narrativa dos rituais de oferecimento do pulque tendo como principais atores os velhos índios “dogmatistas”: “*echando la bendicion á el tecomate*

⁴² Ainda de acordo com Gruzinski: “*sous l’interprétation chrétienne (ou christianisée) de l’objet-mémoire faut-il plutôt déceler la croyance en des objets investis d’une force divine que l’on cherche à se rendre propice? Toujours est-il que ces pratiques attestent le maintien d’un mode de représentation (...) qu’assurément l’Église avait plus de mal à bannir quand elle en percevait la menace*” (La guerre des images, 1990, p. 94).

⁴³ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 137.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁵ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 148. É La Serna quem expressa a visão dessas duas classes de idólatras: “*Y tengo por cierto para mayor lastima, y confusion nuestra, que todos dentro, y fuera de la Ciudad [do México], y en todo el Reyno están apestados passiva, y activamente: vnos porque vsan todos los conjuros, embustes, y supersticiones, que è referido; y otros passivamente, consintiendo, que hagan, y vsen de ellos, principalmente en sus curas*” (LA SERNA, *Manual*, p. 447).

de pulque se lo bebió”; “*echan vnas gotas del pulque, y en las quatro partes del fuego*”; “*se bebe el pulque, primero se offresce, y dice ciertas palabras entredientes*” etc. No final do relato, o objetivo último dessas cerimônias do descaminho: “*todo para emborracharse, y añadir peccados á peccados*”.⁴⁶

Na “*adoracion y culto*” ao *huauhtli* [amaranto], Ruiz de Alarcón vê a idolatria se refletir no espelho da cerimônia cristã de “*accion de gracias*”: o evento agradece o amadurecer das minúsculas sementes que servem para fazer massas alimentícias. Os índios fazem “*idolillos*” da massa do amaranto, oferecendo “*de su uino*” às imagens que serão comidas no dia seguinte da festa. Os “*tecomatillos supersticiosos*”, as velas e incenso, toda a parafernália do sacrifício que acompanha a festa com tambores, as cantorias, quando bebem de “*ollas (...) hasta acabarse, y sus juicios con ellas*”. Estão todos ali numa “*cofradia de Bercebu*”, quando enfim se reúnem “*idolatrias y borracheras*”.⁴⁷

O assunto do “*hechizo*”, ou seja, das enfermidades imputadas a práticas de malefício por algum inimigo da pessoa que fica adoentada, também será acoplado à bebedeira de maneira insidiosa. É que o “*enojo o pendencia*”, “*las enemistades y odios continuados*”, tudo surge nas “*continuas borracheras*”, porque nelas essas emoções são “*forzosissimas*”. A partir da avassaladora borracheira, por fim, aparecem as motivações, o ambiente que gera os “*hechizos*”.⁴⁸

O malefício também irá compenetrar o embriagante culto dos santos católicos, capturados pela idolatria indígena como entidades que podem também ser responsabilizadas por trazer as mazelas. O problema é maior ainda: entre os males que padecem o corpo e que Ruiz de Alarcón descreve como “*enfermedad (...) causada naturalmente*”, a mente do índio “*llega a tanto (...) desatino*”, que dizem “*Dios onechmomaquili*”, ou seja, “*Dios me la dio*”.⁴⁹

O culto aos santos, além de outras práticas do catolicismo novo-hispânico, será compreendido como fenômeno mesclado de idolatria. Tais mesclas irão compor boa parcela das reflexões e preocupações de Jacinto de la Serna, atento ao tema que trata como “*paliacion, y dissimulacion*”, quando os santos são venerados junto aos ídolos, ou, simplesmente, alguns santos e mesmo Deus são simulacros dos antigos “*ídolos*”,

⁴⁶ LA SERNA, *Manual*, p. 289.

⁴⁷ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 137-8.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 188.

particularmente, do “fogo”.⁵⁰ Fazem sacrifícios aos veneráveis católicos como faziam ao velho fogo, “*haziendole la salva á el Sancto á su modo idolatrico, derramando delante del fuego ó de la imagen del Sancto vn poco del pulque, ó del vino*”.⁵¹ Os entes católicos foram tomados pelos aldeãos como simples envoltórios para a mais íntima veneração dos “ídolos” e dos “elementos naturais”.⁵²

La Serna também aponta para uma perturbadora relação que os índios guardariam com os santos, “*atribuyendoles qualquiera enfermedad, que les viene, y pidiendoles su favor, y ayuda, para que no les vengan, y dandoles gracias*”.⁵³ Tais apropriações das entidades católicas pela “idolatria”, Ruiz de Alarcón ou La Serna deixaram de contemplar, podem ser lidas como transferências da razão indígena sobre o arbítrio dos deuses, que seriam tanto bons como maus, tanto causadores como curadores dos males.⁵⁴ Mas de qualquer jeito, o relato dos extirpadores naturalmente identifica este culto dos santos com “*idolatria formal*”, a crença indígena de que o mal lhes fora trazido por algum dos deuses como “*la tierra, el agua, los montes, el fuego*”, e que para aplacar sua ira, a oferta de pulque, copal e outras coisas. Atitudes que mostrariam ser “*tan fútiles*” e também “*de tan poca substancia*”... queixa-se La Serna.⁵⁵

Vale ressaltar que para este cura teólogo, os índios procuram “*desenotar á el fuego*”, aplacar sua fúria, para que “*no los atormente demasiado en la otra vida*”, ou seja, no princípio de que os idólatras irão para o inferno e deveriam ficar de sobreaviso quanto às chamas da danação. O culto ao fogo é notória maquinação diabólica, pois “*de todo saca el*

⁵⁰ “*atribuyen el nombre de Dios Spiritu Sancto á el fuego, entendiendo por el á su Dios, que es el fuego. Lllamanle otros San Simeon, y otros San Ioseph, porque ordinariamente los pintan viejos; y con estos nombres dissimulan, y conservan el antiguo nombre, conque llaman á el fuego Huehuentzin, que quiere decir viejo*” (LA SERNA, *Manual*, p. 281).

⁵¹ *Ibid.*, p. 284.

⁵² Advirta-se que a “mescla”, nessas visões, não pode ser confundida com “sincretismo” ou outros critérios de análise de transformação cultural, pois o enfoque do tratadista diz respeito às práticas no sentido de “crença”. A mescla podia ser retida enquanto dissimulação (como apontado acima) para o íntimo culto dos ídolos e elementos naturais. Os “índios idólatras”, nos tempos de La Serna, seriam também apóstatas, pois receberam pela misericórdia de Deus a admissão na Igreja pelo batismo, contudo, “*no buscan á Dios*”. Por outro lado, no discurso contra os “apóstatas”, La Serna também pensava na “mescla” enquanto um compromisso entre duas atitudes divergentes de veneração. Os índios manteriam lado a lado a fé em Deus e a crença nos ídolos, ainda que pendendo para a idolatria, pois “*tienen mas seguro el favor con el falso Dios, que ven, y tocan con las manos, que con el Dios verdadero, que adoran con la fe*” (*Manual*, p. 277).

⁵³ *Ibid.*, p. 281.

⁵⁴ Cf. CERVANTES, *op. cit.*, 1994.

⁵⁵ LA SERNA, *Manual*, p. 402.

Demonio fructo”.⁵⁶

Existe o outro pólo de intervenção extraordinária, propriamente sobrenatural para os cristãos. A crença na punição divina não é estranha aos católicos. Inclusive, o “pecado da idolatria” teria sido incutido pelos missionários na mente dos índios como arma da evangelização, tal pecado como causa da fúria de Deus por provocar diversos males e tantas calamidades. La Serna realimentaria esta visão do Deus punitivo, tão presente no Antigo Testamento: “*enojado Dios Nuestro Señor con su pueblo [de Israel] por el peccado de la idolatria (...) permitió, que Salmanazar Rey de Babilonia lo destruyó, y lleuó todos los habitantes de la tierra captiuos á Babilonia*”, mas também, os babilônios “*acostumbrados á idolatrar*”, fez com que Deus lhes castigasse “*embiando sobre ellos leones, que los despedaçassen*”. A partir desses exemplos bíblicos, La Serna confirma a crença de que os trabalhos e sofrimentos trazidos aos índios pelas hordas espanholas tenham sido obra da punição divina, “*como consta de las historias antiguas, y refiere el (...) Fray Iuan de Torquemada en su Monarchia Indiana*”.⁵⁷ E este religioso, afinal, recuperou a crônica de um dos primeiros franciscanos na Nova Espanha, o frade Motolinia, que comparara as calamidades na terra dos índios às pragas imputadas por Deus no antigo Egito dos idólatras.⁵⁸

Pouco abaixo do patamar onipotente de Deus, a fúria dos santos. Para os índios poderem aplacar o “*enojo de algun santo*”, que é o único meio de cura para certas enfermidades, eles cuidam de melhorar os trajes da “*imagen*” – destaque-se que já não se pode usar no discurso a palavra “ídolo”, por tratar-se da representação do santo.

Os índios fazem festa para agradar o santo. La Serna acentua que nas práticas divinatórias, “*echan la suerte de su enfermedad*” imputando-a à injúria da Virgem Maria ou algum venerável, e assim, devem fazer uma “*imagen, ó una fiesta*”, com a ajuda do “*Demonio, porque alli en la borrachera tiene su cosecha, con la mezcla de idolatria con que se celebra*”.⁵⁹ Nessas visões de um culto idolátrico dos santos, Ruiz de Alarcón acentua também que não “*ha de pasar sin combites y borracheras*”, quando aparecem atreladas “*muchas ofensas de Dios Ntro. Señor*”.⁶⁰

Mas acima das ofensas a Deus e da ira dos santos, a mortal enfermidade, que é o

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ LA SERNA, *Manual*, p. 285-6.

⁵⁸ MOTOLINIA, *Memoriales*, 1971, p. 21 e ss.

⁵⁹ LA SERNA, *Manual*, p. 401.

⁶⁰ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 188.

centro da disputa contra a embriaguez – ao menos para Ruiz de Alarcón. A ponto de considerar que o “*excessiuo trabajo*” nas minas e outras obrigações possam ser nublados das razões que consomem “*esta miserable generacion*”. Se a sobrecarga de serviços faz sentir “*tanta quiebra en la salud corporal*”, entretanto, devia ser aproveitada espiritualmente “*por amor de Dios*”. Por outro lado, Ruiz de Alarcón imputará ao demônio o poder de persuasão que convencerá os pobres labutadores de que a borracheira é o recurso para dar “*fuercas y aliento*” para poder ir ao trabalho e descansar dele. O costume é chamado *necēhualiztli*,⁶¹ que vem como causa exclusiva do “*graue daño*” aos corpos e almas dos índios.⁶²

Não poderia haver maior tergiversação no julgar das intenções de “Deus” e do “demônio” na vida cotidiana dos nativos da Nova Espanha. Mas ao menos no texto de La Serna, que recupera esta história de Ruiz de Alarcón, aparece uma responsabilidade compartilhada entre o trabalho (trazido por Deus) e a bebida (trazida pelo demônio) como causas da enfermidade de morte: “*conque lo mas ordinario es echar sangre por la voca procedido de las borracheras, y molimiento de su intolerable trabajo*”.⁶³

A obsessão pelo mal absoluto da embriaguez leva Ruiz de Alarcón a produzir uma criativa especulação a respeito do significado de certas palavras obscuras, de uma linguagem particular dos conjuradores ou encantadores, conhecida como “*nahualllatolli*”.⁶⁴ O pároco trata de analisar um “conjuro” em torno ao tratamento de fratura de ossos. Ruiz de Alarcón recolheu-o de um “*embustero*” com “*fama de medico milagroso*”, alguém de nome “*martin de luna*”, do povoado de Temimiltzinco. Do trecho inicial do texto em *náhuatl*, o perspicaz cura retira a seguinte tradução, que faz a queixa do curandeiro contra aquele que causa a fratura: “*que es esto que ha hecho mi hermana, los ocho en orden, la muger como huacamaya: cogido han y detenido al hijo de los dioses*”.⁶⁵

Conclui o pároco que “*mi hermana, las ocho en orden, la mujer como guacamaya*”, é uma “*metaphora*” que alude aos agaves e ao pulque, ou precisamente, as palavras do

⁶¹ “*Necēhualiztli*. ‘act of cooling oneself off’, i.e., ‘act of becoming refreshed’” (Glossário in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 378).

⁶² RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 220.

⁶³ LA SERNA, *Manual*, p. 417. Faça-se justiça: por La Serna tomar notas de papéis do outro cura, pode ter recuperado esta afirmação desde a escrita de Ruiz de Alarcón.

⁶⁴ Recuperando parecer de López-Austin, Coe adverte que a “*disguised language [nahuatlaltolli] (...) to the uninitiated, these metaphors might have seemed mysterious, but (...) the terminology may not have been as occult to the layman as it seems, given the context of the spell, the sorcerer’s miming, the petition delivered to the instruments and medicines used in the cure, and the cultural environment; probably the involved layman knew what most of it was about*” (“*Introduction*”, *op. cit.*, 1982, p. 42).

⁶⁵ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 213.

encantador trazem para o evento da cura as entidades da planta e da bebida, intimados como se tivessem sido os responsáveis pelo desastre. O que indica para o clérigo que os índios sabem que a borracheira (ou o efeito da bebida) provoca situações que geram, entre outros desastres, as fraturas.

Se, de fato, a frase do conjuro é uma alusão aos agaves e ao pulque, e além disso, se a interpretação de Ruiz de Alarcón a respeito da relação de causa e efeito entre embriaguez e acidente com fratura apresenta coerência de sentido, entretanto, um termo da tradução está completamente equivocado, ao descrever “*muger como huacamaya*” uma expressão naua de difícil avaliação. Andrews & Hassig descartam totalmente a interpretação do cura, e apostam que seja “*land-wine-woman*”, termo que reportaria, de toda forma, ao pulque.⁶⁶ Mas enfim, o retoque da tradução errônea de Ruiz de Alarcón está na interpretação que oferece para tal “metáfora do pulque”: “*muger como guacamaya, entiendo por los diversos colores y efetos que causa en los que le beben*”. Uma referência às alterações mentais no âmbito da “fantasia”, construção mental, e que aproxima a embriaguez da bebida a efeitos imagéticos que geralmente se atribuem aos alucinógenos. Continua Ruiz de Alarcón por outro caminho: “*o bien porque como la guacamaya es aue tan vosiglera y gritona que no ay quien la sufra, de la misma manera el dicho pulque y borrachera causa gritos, voces y alborotos*”.⁶⁷ Subjaz nessa impressão que a embriaguez representa o código de um estado de animalidade irracional que nubla a razão, tema bastante trabalhado na prédica católica.

Por fim, o cura se questiona se a bebida não é mais grave erro que este “*ynfernal conjuro*” – o qual, se recuperarmos o parecer do mesmo “extirpador”, traria a compreensão de que a embriaguez pode conduzir ao acidente, e, portanto, é uma boa advertência sobre o mal da embriaguez.⁶⁸ A noção indígena dos males da embriaguez havia aparecido nalguns

⁶⁶ A mesma passagem é traduzida por Andrews & Hassig como “*What did my older sister, Eight-flint-woman, Land-wine-woman [i.e., maguey; and, by extension, pulque], do? She and the child of the gods have embraced one another [i.e., my client became drunk], they have hugged one another*” (RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 190). Os editores, em nota, advertem para o erro crasso na tradução de Ruiz de Alarcón, que confunde a partícula “*tlalo*”[de complexa interpretação] por “*alo*”[arara] (p. 371-2).

⁶⁷ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 213.

⁶⁸ Ruiz de Alarcón também apresenta uma situação peculiar de iniciação de cura através de um sonho, no momento de grave enfermidade. Ao iniciado se revelaram duas pessoas de túnicas brancas que entre outras coisas lhe advertem a parar de beber pulque, porque, outra vez, como naquele momento de penura quase mortal, iria sofrer graves consequências – outro exemplo de ciência contra a embriaguez nos meandros das práticas alencadas pelo cura de Atenango (*Tratado*, p. 209-10). Gruzinski interpreta como “iniciação xamânica”, por conveniência analítica, um fenômeno que tem substrato nativo. Porém, particularmente com relação ao assunto da condenação da embriaguez, o que se sugere é um aporte indígena que advém de políticas sociais pré-hispânicas – o consumo do pulque “*tendía ya a sustraerse a las normas de la tradición y de la colectividad*”; ainda mais no contexto pós-conquista de relaxamento dos controles para a embriaguez. Finalmente, teríamos nesse caso também uma introjeção de culpa e punição à embriaguez desde a prédica

relatos que analisamos sobre os antigos mexicanos, desde a pesquisa de Sahagún em particular. Aí, os efeitos funestos que dela advém, surgem como ação “divina” do pulque, o que pode ser sinal de alguma identificação, em termos gerais, de um mesmo substrato de crenças, entre a idolatria dos antigos mexicanos, analisada por Sahagún, e a idolatria da virada do século XVI para o XVII, pesquisado por Ruiz de Alarcón.⁶⁹

A seguir, estabeleçamos a ponte entre as visões das práticas “médicas” indígenas a partir destes dois autores, Sahagún e Ruiz de Alarcón, paradigmáticos da cisão entre duas formas de interferir na história da “medicina” dos índios com plantas embriagantes.

3.2. *Os conjuros para a medicina do tabaco*

A arte da medicina indígena passara por um processo de racionalização que carregava o sinal da virtuosidade de fórmulas e procedimentos dos sábios *herboristas* que curam publicamente, como fizera questão de sublinhar Sahagún. Estava no projeto franciscano, evidenciado no pequeno tratado de La Cruz e particularmente no trabalho inscrito em dois livros da grandiosa *Historia general* do franciscano educado em Salamanca, ilustrar e salvar certos saberes ancestrais, quando os sinais de superstição ou idolatria, de adivinhação ou feitiçaria, praticamente somem ou se escondem nas entrelinhas das receitas concebidas como “naturais”. Agora o contrário acontece, na exploração da recôndita prática médica indígena, desde povoados vigiados ou visitados por Ruiz de Alarcón. Porque a (rara) menção às “virtudes naturais” das medicinas é apagada pela onipresença de *invocaciones* para promover a cura, os falsos prognósticos para saber de feitiços e injúrias, enfim, uma medicina da sem-razão e que terá, de extraordinário, a obscura marca do demônio. Os índios, “*de todo punto ygnorantes de la sçiençia de la mediçina, toda ella la reduçen a supersticion, y ora pertenesca a çirurgia ora a mediçina, toda la incluyen en casi vn modo de supersticion*”. Ruiz

cristã. Seriam todos fatores do código assumido pelo visionário. A embriaguez, “grave obstáculo para su curación, para su salvación y para la adquisición de los poderes de curandero” (*op. cit.*, 1991, p. 203-5).

⁶⁹ Aqui, por “antiga idolatria” se quer identificar práticas e saberes reavaliados, distorcidos por sobreviventes da velha elite mexica após a Conquista, sob a influência dos moldes de evangelizadores, particularmente, como se apresenta na obra de Sahagún. Já a “idolatria colonial” advém de visões dos “extirpadores” que pesquisam indícios de práticas e saberes de populações esparsas que se refugiam na vida camponesa após o cataclisma da Conquista. Muitos desses sobreviventes poderiam ser descendentes dos quadros das antigas elites “sacerdotais”, reunidos nas *congregaciones*. Cf. GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, cap. XX, sobre o debate a respeito da tradição dos curandeiros do centro-sul do México, quando o autor levanta a hipótese de um sincretismo entre uma tradição originariamente camponesa mas com possíveis influxos das antigas elites sacerdotais de antes da invasão espanhola.

de Alarcón acrescenta ainda que “*muchas veces passa a echiceria y pacto con el demonio*”.⁷⁰

Para o cura de Atenango, pouco importa o informe de que se aplica diretamente na cabeça do paciente o “*piciete*” [tabaco miúdo] e a “*rayz del chalalatli*”, recursos medicamentosos para aplacar os inchaços. Pois o que lhe aflige é a invocação das medicinas. O inquiridor traduz assim: “*uen tu nueue vezes golpeado, nueue vezes estrujado* [o tabaco com cal] *que hemos de aplacar mi cabeza conjurada que la ha de sanar la colorada medicina* [a raiz do chalalatli]”.⁷¹

O fator (digamos) empírico da medicina indígena, isto é, o tratamento medicamentoso, não tem muito lugar no tratado sobre “superstições”. O *piciete* [tabaco], será universal substância dos conjuros, quer seja por palavras que chamam pela cura de feridas ou pela boa caçada, quer para aliviar enfermidades “naturais” ou para aplacar diversas formas de “injúria”, a ponto de Ruiz de Alarcón chamar o tabaco de “*perrito de todas bodas*”.⁷² Talvez por isso, na pesquisa sobre os conjuros em torno a usos medicamentosos do tabaco, Ruiz de Alarcón relute em admitir alguma “virtude natural” dessa peculiar planta, que era conhecida pelos populares (e espanhóis) como “erva santa”, devido a incontáveis propriedades e aplicações medicinais.

Para a cura de um mal nos olhos, o sumo do tabaco é esfregado na vista, e logo surge o conjuro para a erva atuar por animado poder. Depois, o *piciete* é untado no entorno e sobrancelhas dos olhos. Outra substância aplicada é o sangue extraído de penas arrancadas da galinha. Se Ruiz de Alarcón, como é usual, não concede nenhuma linha de seu manuscrito para acentuar a “virtude natural” do tabaco, o qual nunca leva o qualificativo de “medicina”,⁷³ elogia, por outro lado, a eficácia do sangue da ave, “*alias experimentada medicina para los ojos doloridos y ensangrentados*”.⁷⁴ Enfim, enquanto que para a dor de ouvido sempre usam do sumo de tabaco, aplicando-o em gotas no orifício da orelha, o fato é

⁷⁰ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 200.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 202.

⁷³ Identificamos apenas uma vez o uso da palavra “simples” para caracterizar o tabaco. O termo “simples” expressa a idéia de “medicina” como substância de uma só espécie vegetal. Ainda assim, o tom do tratadista não é elogioso do proceder: “*aplican con el mismo desvario* [do conjuro] *algunos simples* (...) [como o] *piciete*” (RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 206). Ao menos, o compilador e comentador de Ruiz de Alarcón, o cura La Serna, confere, nessas descrições do uso medicamentoso do tabaco, o fato de ser o “*principal ingrediente en todas enfermedades*” (LA SERNA, *Manual*, p. 415), contemplando também a razão de que é um dos “*medicamentos simples*” usados nos conjuros com tratamentos médicos (p. 422). La Serna, por outro lado, também estabelece que o *piciete* é “*comun supersticion de los indios, y vnica esperanza de sus enfermedades*” (p. 296).

⁷⁴ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 201-2.

que logo aparece o conjuro que pede o auxílio ao “*tenexiete*” [tabaco com cal], que é chamado “*el nueve vezes aporreado, el nueve vezes golpeado*” – frase que resume o comum epíteto deste preparado de tabaco.⁷⁵ Também lhe era imputado o termo “*tlamacazqui*”, que Ruiz de Alarcón traduz geralmente como “*espiritado*”, enquanto que os modernos preferem o termo “sacerdote”, provavelmente porque o “*espiritado*” do tratadista induz, de certa forma, à idéia de “endemoniado”.⁷⁶

Segundo Ruiz de Alarcón, nesses relatos que combinam o uso do tabaco em tratamento medicamentoso e como ente comunicado, a “virtude” da cura, na mente dos índios, a atribuem tão somente “*al conjuro y a su aliento*”.⁷⁷ O inverso de Sahagún, o qual, por interesse em encontrar ou fundar uma virtuosa medicina indígena, recuperara os sinais exclusivamente “racional” dos saberes médicos locais numa boa coleção de ervas e aplicações medicinais. Ruiz de Alarcón, por sua vez, tratará de promover a visão do aspecto “supersticioso” da cura. Mas apesar dessa interpretação limitante, o debruçar-se do “extirpador” nos conjuros, realça Gruzinski, “*lo que nos enseñan sobre las técnicas indígenas resulta precioso, (...) sobre todo confirma la dificultad de pretender hacer una distinción entre rito, magia y procedimiento material*”.⁷⁸

La Serna também oferece exemplos da combinação entre uso “racional” e “supersticioso” do tabaco, como no tratamento para facilitar o parto das grávidas. O *piciete* deve ser esmerilhado “*nueve vezes por lo menos en la mano*”, deve ser untado no ventre da paciente, particularmente na parte onde fica o feto, seguindo-se as palavras para alguns

⁷⁵ La Serna explica que o tabaco é chamado de “*nueve vezes golpeado, porque tantas le estrujan en las manos para auer de vssar del*”, sem refletir sobre o significado numerológico (LA SERNA, *Manual*, p. 394). O historiador Coe pondera que “*under such epithets as ‘Nine Pounded’ and ‘Nine Crackled’; the coefficient nine is taken by other translators to mean either ‘nine times’ or ‘in nine places’, but we think that this is dubious*” (“*Introduction*”, *op. cit.*, 1982, p. 34). Um conjuro ao tabaco, para o bom sucesso no trabalho de cortar lenha, possibilita entrever o sentido cosmológico deste epíteto: o tabaco é chamado de “*el nueue [vezes] golpeado, hijo de la de la saya estrellada, y engendrado della, que sabes al infierno y al cielo*” (RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 156). Andrews & Hassig traduzem diretamente do náhuatl a mesma passagem traduzida por Ruiz de Alarcón, e comentam: “*Nine-[times]-rock-pounded-one, Citlalcueyeh’s creation [a deusa que se manifesta como a Via-Láctea], the one who is acquainted with Mictlan, the one who is acquainted with Topan [i.e., tobacco, here said to have transcendental knowledge]*” (RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 83). Esta última explicação reporta ao fluxo da entidade do tabaco entre nove pisos de “céus” e “infernos” – numa peculiar expressão da cosmologia naua que se apresenta nos relatos inscritos no Tratado de Ruiz de Alarcón (*Treatise*, p. 21).

⁷⁶ O cura La Serna identifica a tensão entre os dois termos: *tlamacazque* como “sacerdote”, porém, “*se les hechaua de ver, que eran estos hombres penitentes, y espirituales (y por esso á las yerbas, ó instrumentos, que ellos [os curandeiros] tienen para sus embustes los llaman espiritados, como al piciete, ó tabaco, ó á otra qualquiera cosa, á que atribuian deidad llamandoles Tlamacazqui, esto es, el espiritado, el diuino)*” (*Manual*, p. 389).

⁷⁷ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 202.

⁷⁸ GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991., p. 173.

deuses e para o *piciete*.⁷⁹ La Serna, ao identificar uma expressão para o tabaco, e atento ao poder medicamentoso da erva, conduz o seguinte raciocínio contemporizador: “*al piciete (...) [a fala do conjuro] hazelo hijo de la Diosa Citlatlicueitl por las virtudes, que tiene, y diuinidad que le da*”.⁸⁰ A mensagem, portanto, é mostrar que a crença na divindade da erva estaria vinculada ao entendimento (também indígena) de sua virtude medicamentosa.

Ruiz de Alarcón não manifestará esta explicação. Para cura de febres, os índios “*vsan de muchos remedios embueltos todos en superstición y embustes*”. Alguns usam da bebida de sementes do *ololiuhqui* e fazem conjuros para que resolva o problema. Não só para combater as febres, pois serve para sanar “*todo genero de enfermedad*”. Porque “*esta gente barbara*” adora a semente e lhe atribui divindade. Assim que, ao invés de associar a crença na divindade à virtude da medicina, Ruiz de Alarcón responde que devido à crença na divindade, “*consiguientemente le atribuien virtud contra todas las enfermedades*”.⁸¹ A razão da idolatria para com a planta não se dá por causa da efetividade da medicina, pelo contrário. É a crença na divindade da planta que faz acreditar no poder da medicina.

O *ololiuhqui*, o peiote e outras plantas são usados “por simples”, isto é, como plantas em receitas medicinais, moídas na água fria “*por ayuda*”, mas acompanhada “*del encanto y conjuro*”. Além do mais, na ingestão, estas plantas mostram outra ordem de procedimento de cura, quando as visões que geram pela embriaguez são tidas por “*reuelacion divina*”.⁸²

Em comentário desses conjuros que foram coletados por Ruiz de Alarcón relacionados ao *ololiuhqui* e outras plantas no tratamento de febres, La Serna outra vez faz abordagem ligeiramente diferente para o assunto da relação entre divindade e virtude medicinal das substâncias. Concorde com o outro pároco parafraseando-o – que o *ololiuhqui* é “*el principal remedio*” e serve para “*todo género de enfermedades*”. Acentua também que veneram a planta como deidade, e que o tratamento é acompanhado de conjuros e embriaguez divinatória. Por outro lado, concede um pouco mais de espaço para o sentido medicamentoso, pois que usam a bebida do *ololiuhqui* “*por la naturaleza de su qualidad, que dicen ser fresca*”.⁸³

Mas essas insinuações sobre a eficácia medicamentosa das práticas de cura indígenas

⁷⁹ LA SERNA, *Manual*, p. 394.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 445.

⁸¹ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 218.

⁸² *Ibid.* O uso divinatório do *ololiuhqui* e do peiote será assunto do próximo item deste capítulo.

⁸³ LA SERNA, *Manual*, p. 419.

são exceções à regra, que crê La Serna, reje em todos esses costumes: “*estos miserables por enseñanza del Demonio vician las virtudes, que Dios puso en las yerbas, con sus invocaciones, dando credito á las palabras, y no á la virtud de la medicina*”. Os índios não usam as medicinas “*por sus calidades (...) porque no las ajustan á la calidad de la enfermedad (...) [que] procedan de calor, ó frio, fiados solamente en sus encantos*”.⁸⁴

Mas um dia, pela propaganda da palavra divina, é que saberão os índios “*á quien àn de invocar en sus necesidades*”, quando a predicação da doutrina incutir o “*concepto del Dios verdadero*” a estes idólatras.⁸⁵ O único válido conjuro é pedir a misericórdia do onipotente. Enfim, a técnica do conjuro, muito mal-vista por estar desviada para o demônio, pode, portanto, ser apropriada em bom uso, quando o recurso se dirige como pedido a Deus.

Voltemos ao divinizado tabaco, que será também medicamento aplicado para resolver enfermidades que teriam dificuldade de ser concebidas em sentido “racional”, isto é, pelos parâmetros da crença na causalidade “humoral” das doenças e correspondente contrareação medicamentosa, como estipula a ortodoxia médica galenista.⁸⁶

Assim, das originais concepções de enfermidade entre os nauas, está a perda do “*tonalli*”, comum entre os bebês que estão fatalmente combalidos devido ao escape da entidade anímica que deve repousar na moleira.⁸⁷ Ruiz de Alarcón interpreta “*tonalli*” como “*hado o fortuna o estrella*”, comparável ao que os “*antigos gentiles llamaban genio*”. Para o tratamento de recuperação do “*tonalli*”, entre outros, invoca-se o tabaco e a água que se aplica aos bebês. Também, há defumações com o tabaco e copal, e mais conjuros ao fogo e ao tabaco, pois “*cassi todo (...) se reduce a fuerza de palabras y conjuros*”.⁸⁸

Ainda, nas inquirições do cura de Atenango, uma técnica inusitada (para os europeus) de prática médica é pincelada daqueles recônditos povoados. Ruiz de Alarcón tivera notícia de uma velha que vivia na redondeza da localidade de Temimiltzinco, Isabel Maria, também mestra de “*encantos y conjuros*”. Na tentativa de encontrá-la, levou-se mais de ano, até que lhe acharam e a trouxeram para que confessasse suas artimanhas ao pároco caçador de “superstições”. Esta Isabel Maria curava com conjuros ao *piciete*, contudo, sua técnica implicava “*las picadas de aguja conque acostumbraba curar todo genero de enfermedades*”.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 416 e 425.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 457.

⁸⁶ Certa hora, La Serna afirmaria que à exceção das causas acidentais, tais como picadas de animais, as demais enfermidades “*prouienen naturalmente de la descomposicion de los humores*” (*Manual*, p. 423).

⁸⁷ Cf. LÓPEZ-AUSTIN, *Cuerpo humano y ideología*, 1996.

⁸⁸ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 197-9.

Uma maneira de acupuntura. Improvável que tenha sido trazida da medicina chinesa no intercâmbio de ultramar, mais plausível que tenha sido uma técnica aborígene mexicana.⁸⁹ O *piciete* também seria esfregado nas partes punçadas pelas agulhas que, para Ruiz de Alarcón, nada mais representavam que “*muy buena aunque dissimulada sangria*”,⁹⁰ incorporando a técnica local aos critérios da medicina hipocrática.

Como apontado acima, o tabaco é o “*perrito de todas bodas*”. La Serna anuncia que “*no ay accion de ninguna calidad, que sea, donde no entre el piciete*”.⁹¹ De fato, na pesquisa de Ruiz de Alarcón, diligente inquiridor das “*supersticiones y costumbres gentilicas*”, sempre o *piciete* é trazido à baila nos conjuros, muitos dos quais se referem a diversas atividades cotidianas para além do âmbito da medicina nativa, que, por sua vez, é indeferida como irracional e demoníaca.

Para Ruiz de Alarcón, o tabaco é verdadeiro “*Angel de Guarda*”, pois é conjurado, por exemplo, para proteger os índios nas caminhadas com cargas nas costas, “*a que no les susceda desgracias en el camino*”, espaços povoados de entidades perigosas – nunes que também participam dos mecanismos do encantado fraseado.⁹² O tabaco com cal era colocado na boca durante essas viagens. Ainda, o “*tan venerado piciete*” é usado como veneno (um uso “racional”) contra as formigas que assolam as plantações, mas com o conjuro. Antes disso, os insetos são avisados (também em conjuro) do perigo de verem sua casa derrubada, se acaso não interrompessem a ação daninha.⁹³

Os pescadores também, digamos, intimam o favor⁹⁴ do *piciete* (e dos anzóis).⁹⁵ La

⁸⁹ COE, “*Introduction*”, *op. cit.*, 1982, p. 39.

⁹⁰ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 215.

⁹¹ LA SERNA, *Manual*, p. 444.

⁹² RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 156.

⁹³ *Ibid.*, p. 168-9.

⁹⁴ Utilizamos esta expressão como maneira de evitar o compromisso com uma narrativa que presume o sentido de prece de um submisso aos poderes dos deuses. Para Coe, seguindo López-Austin, “*the world of his [Ruiz de Alarcón’s] informants was filled with supernaturals which had to be propitiated, coerced, or even resisted*”. Geralmente, o conjurador se investe de poder “divino”. Como acentua ainda Coe, “*the opening lines of most spells show that the sorcerer put himself (or herself) in the role of Tezcatlipoca [patron of all sorcery and witchcraft] to express mastery over the supernatural world*”. Aliás, Tezcatlipoca, nunca chamado por este nome, mas por vários apelidos nos conjuros do *Tratado*, jamais seria identificado pelo “extirpador” (“*Introduction*”, *op. cit.*, 1982, p. 30). Ruiz de Alarcón considera que a invocação por apelidos mostraria que os conjuradores teriam esquecido da verdadeira identidade de um antigo deus (RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 134). Enfim, reforçam Andrews & Hassig, se Ruiz de Alarcón “*was correct in seeing the incantations as prayers, because prayer is their governing mode, the communication of the speaker with a deity or power entity, but only for the purpose of presenting a petition or issuing a command, never for that of making a confession or expressing praise or thanksgiving*” (“*Editors introduction: the historical context*”, in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 26).

Serna comenta, aliás, que é “*comun compañero*” na pescaria.⁹⁶ Nos conjuros, adverte Ruiz de Alarcón, “*se halla idolatria formal*”, porque o maior sinal de adoração está no característico ato descrito aqui em frase pleonástica: “*se ofrece offrenda y sacrificio*”. Quer “*al fuego o al piciete, o a alguno de los idolos de su gentilidad como al quetzalcoatl, o a la xochiquetzal*”.⁹⁷ Ponto importante para conceber a “idolatria” do tabaco, portanto, é investigar se ele é propiciado com “sacrifícios”.

Ao proceder à feitura de currais-de-peixe, os índios, na “*razon*” do conjuro ao *piciete*, proclama Ruiz de Alarcón, “*se prueua (...) como lo adoran, pues confian en el, le piden su ayuda y le encomiendan la obra*”. Desconsolado, o pároco roga a Deus que “*librenos (...) por su misericordia del que para nuestra perdiçion [o Demônio] disfraga y reuoça sus enbustes y soberuia con la cobertera y disfres del piciete. Amen*”.⁹⁸ Ou seja, o tabaco não é muito mais que receptáculo do espírito maligno, como seria qualquer “ídolo” de toda a gentilidade. Que se note a provação do cura por sobrecarregar de “divindade” ao *piciete*, a arma perfeita para denotar erro e maldade diabólicos.

De uma história que contara don Baltasar de Aquino, um velho “cacique”, o mais velho de toda a região sob controle do pároco, o tratadista das superstições compõe a fundação do culto ao tabaco e da adivinhação com esta erva. Conta-se que o antigo *tlamacazque* ou sacerdote encomendava penitentes chamados de “*tlamâceuhqui*” para fazer peregrinações às montanhas – “*asta en esto ymito el demonio lo espiritual*”, comenta o cura, em visão analógica dos ritos cristãos com os ritos idólatras, mas estes últimos, como instância diabólica.

Nas peregrinações levavam um tecomate com o “*tenex yhetl*”, “*tabaco con cal*”, ao lugar indicado para adoração dos ídolos. Enquanto isso, o velho sacerdote que dispensara o jovem penitente, declamando certas palavras, dizia tomar o tabaco e com isso ia “*mirando lo que haces [o penitente] en mi ausencia*”, e completa o pároco, “*como si dixera profetizando*”. Por seu turno, o penitente também levava tabaco para consumi-lo no caminho – mas a razão de combate à fadiga está apagada.⁹⁹ Ruiz de Alarcón enfatiza que o tabaco era “*Angel de guarda*”, como proteção contra entidades que povoam os caminhos, porque “*tambien tienen*

⁹⁵ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 171.

⁹⁶ LA SERNA, *Manual*, p. 443.

⁹⁷ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 172.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁹⁹ Cf. Andrews & Hassig (“*Editors introduction: the historical context*”, in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*) sobre a versão de La Serna, que seria mais completa, porque resgata um original de Ruiz de Alarcón.

abusión en esta yerua, atribuyendole diuinidad”.¹⁰⁰

Ao lado e ao cabo dessa idolatria, a prática divinatória com o tabaco. Pelo “*sortilegio de las manos*”, costume peculiar dos índios, se anuncia o recurso. Mas antes, Ruiz de Alarcón reforça o aspecto ilusório e fatal dessa prática mágica que investiga estar presente entre os curandeiros dos altiplanos mexicanos. Os gentis perguntam, procuram a cura... mas induzidos pelos demônios no culto de ídolos, o que se lhes declara é o signo da morte e não da vida. Ruiz de Alarcón traz citação que atribui a Santo Agostinho, da obra “*de civitate Dei*”: “*pro inde omnis inquisitio, et omnis curatio, quae adiuinis, et magicis artibus. I. ab ipsis Daemonibus in idolorum cultura expetitur mors potius est dicendae, quam vita*”.¹⁰¹ O cura comenta que “*tudo es muerte y perdiçion sin Dios*”, e lamenta que os “*desdichados*”, os índios, “*buscan el remedio donde es imposible hallarle*”,¹⁰² isto é, na arte da adivinhação. La Serna complementa a crítica ao que procura ser sábio e “*sanar consultando á los adivinos, á los Mágicos, á los Demonios y á los idolos*”, porque “*nunca sanará, siempre estará enfermo*”.¹⁰³

Na razão de Ruiz de Alarcón, a divinação é equiparada, combinada e confundida com a idolatria. E em alusão ao discurso de São Gregório, o tratadista adverte que:

el santo igualó y puso en el mismo grado la idolatria y el sortilegio, y verdaderamente es lo mismo, pues en el sortilegio se valen del favor del demonio, y muchas veces le invocan, o por lo menos los dioses de su gentilidad, con que se debiera poner mucho mayor cuidado del que oy ay, en extirpar tan mala costumbre.¹⁰⁴

Nesse olhar que entrelaça a prática divinatória à idolatria, o tabaco encontra um lugar de honra, representando tanto uma deidade quanto um instrumento da arte do prognóstico. O “*medico (...) tiçitl*” é o depositário da arte mágica – e o pároco tem “*aduertido que este nombre se tenga por sospechoso*”. Para conduzir seu trabalho, o sortílego se vale do tabaco com cal, o “*tenexiete*”, e Ruiz de Alarcón, obcecado pelo detalhe desse peculiar uso da

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰¹ De acordo com Andrews & Hassig, “*although attributed to Augustine, this passage is actually from Rabanus Maurus, De magicis artibus*” (in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 354).

¹⁰² RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 187.

¹⁰³ LA SERNA, *Manual*, p. 399.

¹⁰⁴ Na introdução à quinta parte do tratado de Ruiz de Alarcón, ou melhor, no quinto “tratado” do bloco de manuscritos, são diversas referências da tradição patrística citadas (S. Jerônimo, S. Isidoro, S. Agostinho e S. Gregório), mas, inclusive, Cícero. Trechos que remetem ao profundo erro da adivinhação, tanto em aspectos de sua irracionalidade como da maldade diabólica (*Tratado*, p. 186).

planta, explica que o tomam pela mão direita para colocá-lo na palma da outra mão, desmanchando o produto com o polegar. Finalmente, depois de se arrumar, se posicionar para o evento, o adivinho, “*refregando entre las dos palmas el piçiete o tenexiete que antes puso en la una dellas, empieça su inuocación y conjuro para echar la suerte*”. Enquanto é pronunciado o conjuro, o médico “*empieça a medir a palmos el medio brazo*” do paciente, e as medidas obtidas, sobras ou emparelhamentos, informariam ao adivinho se a enfermidade é instantaneamente fatal, se vai durar muito etc.¹⁰⁵ Enquanto o tabaco é usado nesse jogo, parece não ser consumido para embriaguez divinatória – se nos detivermos ao universo de relatos da pesquisa do tratadista.¹⁰⁶

No uso do tabaco pelo “*sortilegio de la mano*”, também procuram saber se o mal foi causado por santo ofendido. Ruiz de Alarcón traduz assim um conjuro: “*Aqui tengo de ver en el espejo de mi encanto quien es el que le daña, quien es el que está enojado, si acaso es algun santo. Y para esto, ven el nueue vezes golpeado, el nueue veces estrujado*”, ou seja, o tabaco, o qual, portanto, é conjurado para resolver a pendenga.¹⁰⁷

Noutro pequeno trecho de conjuro extraído dos papéis coletados por Ruiz de Alarcón,

¹⁰⁵ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 187-8.

¹⁰⁶ Coe especula que o “*tenexiete*” ou tabaco com cal teria sido, porventura, mastigado pelos conjuradores: “*the tobacco used by sorcerers in the Treatise [de Ruiz de Alarcón] was probably always powdered (...) taken as a chew*” (“*Introduction*”, *op. cit.*, 1982, p. 34). Coe é inspirado por Aguirre Beltrán, que assevera o costume da mastigação do tabaco com cal em semelhança do uso andino da coca, reportando ao tratado de Ruiz de Alarcón, que trata do uso do tabaco com cal para as caminhadas (AGUIRRE BELTRÁN, *Medicina y magia*, 1992, p. 125). Entrementes, não há indício desse consumo bucal como técnica embriagante de adivinhação no universo dos relatos de casos compilados no tratado de Ruiz de Alarcón. O “extirpador” La Serna, que muito se apóia nos escritos do cura de Atenango, e que conta com outras fontes além de sua própria investigação pessoal, resume, numa passagem do *Manual de ministros de indios*, os usos do tabaco. Aí fica ausente o recurso divinatório embriagante dessa erva “*á quien atribuyen deidad*”. Por meio do tabaco misturado com cal “*curan (...) refregandole en las manos (...) ó para vntarlo á los dolientes, ó para refregarlos con él*”. Também, “*para dar fortaleza á la voca, teniendole como si fuera Angel de guarda de los Caminantes: no tienen estas yerbas el efecto que el ololiuhqui y peiote de adiunar bebiendoles*” (*Manual*, p. 388). Contudo, noutra passagem, o tabaco é citado como recurso de adivinhação pela embriaguez, praticamente como cópia de uma passagem também vaga de Ruiz de Alarcón: “*Y si acaso se les à perdido alguna cosa, ó la muger, ó la hazienda, ó otra qualquiera cosa, que sea de qualquier manera les consultan para el remedio destas cosas, tomando el Peyote, el Ololiuhqui, ó el Tabaco los mismos Medicos, ó mandando los tomen otros para descubrir lo que se dessea saber*.” (*Manual*, p. 304, desde RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 195). López-Austin, na identificação do “mago” que usa o tabaco esfregado na mão medindo o antebraço do paciente, assevera que se a erva era parte do processo de adivinhação, não havia ingestão. Mas este autor, envolvido na análise dos conjuros do tratado de Ruiz de Alarcón, sugere que o especialista simbolicamente ingere a substância. O adivinho “*invoca al cielo y a la tierra; se frota las manos con alguna droga; llama al antebrazo escalera preciosa cuando pasa la palma de su mano de abajo hacia arriba, y escalera de la Región de los Muertos cuando mide en sentido inverso; él mismo se da los nombres de Nahuatltecuhli cuando asciende y de Mictlantecuhli cuando desciende. Esto hace pensar que su mano es él mismo, bajo el efecto de una droga, que se dirige a las regiones de misterio subiendo o bajando por un camino que no es otro que el antebrazo del paciente, y tal vez no en una forma simbólica, sino por medio de una verdadera autosugestión*” (“*Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*”, 1967, p. 103-4).

¹⁰⁷ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 190.

a dúvida do médico: “*acaso eres Ntra. Sra. o acaso eres san gaspar o acaso s. Juan [?]*”. Mas numa confusa interação de entidades católicas e indígenas, onde se pode vislumbrar um complexo de referências e significados de poderes e arbítrios, temos a questão aberta pelo adivinho: “*quien es el enojado si son los dueños de la tierra, los angeles de Dios (que asi llaman las nubes [é o que contempla Ruiz de Alarcón])*”. O cura traduz rapidamente tais discursos como expressão de clássico paganismo: “*pronostican ser el enojado el fuego, el agua (...) las nuues o los dioses monteses, que son como los faunos y satiros de la antigua gentilidad*”.¹⁰⁸

Quando descobrem quem foi ofendido, “*dan por remedio vna idolatria formal*”, ou seja, “*por medio offreçerles sacrificio*”. Esta será a trivial medicina para aplacar o “*enojo*”, e conseqüentemente, remediar o mal.¹⁰⁹ Da adivinhação ao sacrifício, a pintura da idolatria fecha o quadro do engano diabólico em que estão compenetrados os índios. E assim como a embriaguez (mais pelo acento de Ruiz de Alarcón), o ofício dos curandeiros (mais pela retórica de La Serna), é que serão vistos como as grandes enfermidades dos índios – sendo que ambos “extirpadores”, no final das contas, concordam que essas instâncias coadunam-se na história de um desastre só.

Jacinto de la Serna, autor do *Manual de ministros de indios*, empresta muito do que é relatado no *Tratado de supersticiones* de Ruiz de Alarcón para reforço e revisão de notícias e idéias que contribuam para o combate das idolatrias/heresias na região do Marquesado e arredores, enfatizando a importância dessa investida, porque os índios representariam “*la sangre del cuerpo mistico de la Monarchia*”. A população nativa é “*vna nacion tan vtil á la vida politica desta Monarchia de España, y que de ella depende su conservacion*”. Afinal, “*todos viven eslabonados con el trabajo destes indios*”. Mas estes padecem de muitos males, desde os primeiros tempos da Conquista: “*hambres, pestilencias, mortandades, y servidumbres*”. Ruiz de Alarcón, como vimos, acrescentaria ao rol de males a embriaguez. Mas La Serna não cita a questão do vício da bebida, pela hora que aponta para o principal problema que enfrentar:

la poca feé, que ellos tienen con nuestras medicinas y no querer vssar de ellas por vssar las de sus iniquos, y sacrilegos medicos, que no solo no los pueden curar en el cuerpo; mas de hecho los matan, y el alma, que es lo mas, y de mas importancia, y por esso los castiga Dios Nuestro Señor, con que se conoce, que no cessando con trabajos, que ellos padescen, sino que se van continuando, es por continuar en sus

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 190-1.

¹⁰⁹ *Ibid.*

supersticiones idolátricas.¹¹⁰

Além da mensagem da punição divina aos idólatras, observe-se que o curandeiro indígena é o ator fixado como antagonista. É claro que a idéia já estava assentada em Ruiz de Alarcón – uma política deste cura que Pardo focaliza como “*personal crusade to challenge the authority and social space of the local healers*”.¹¹¹ La Serna, dentro disso, propõe a disputa contra quem oferece a errônea fé na medicina para o corpo e na medicina para a alma. De um lado a idolatria, que segue como mal espiritual. Mas tendo como protagonista o médico “embusteiro”, temos que ele representa também o mal para o corpo, mesmo porque tais próceres da idolatria estarão sempre utilizando medicinas “supersticiosas”, as quais, além do mais, seriam concebidas como divindades, como ídolos, coisas demoníacas.

3.3. *A idolatria de medicinas que privam do juízo*

3.3.1- As medicinas do feitiço

Ruiz de Alarcón, já foi notado, pouca abertura ofereceu para pensar a eficácia “racional” das práticas de cura indígenas. Se vier apontar para certos usos medicamentosos do tabaco e de outras “ervas” e “raízes”, não seguiria pelo viés de elogiar as virtudes medicinais dos preparados vegetais – diferente do que faziam comumente os relatos sobre a “natureza” americana e a “medicina” dos índios desde os primeiros tempos da invasão espanhola. A mais óbvia razão dessa atitude está na intenção do “extirpador” em esquadrihar, pura e simplesmente, o âmbito da superstição, da feitiçaria, da idolatria nas práticas locais. Todo tratamento medicamentoso apontado por Ruiz de Alarcón gira em torno da envolvente órbita dos “*conjuros, invocaciones y encantos*”.¹¹² Poucas vezes serão identificadas as virtudes “naturais” de tratamentos ou preparados. Por outro lado, o pároco de Atenango irá se debruçar na pesquisa de alguns “*bebediços*” que lhe dariam vazão para observar outra natureza de virtude, ou melhor, de efeito, no qual se vislumbra, muitas vezes, a preternatural prospecção diabólica, além do âmbito natural e humano, mas aquém dos milagres

¹¹⁰ LA SERNA, *Manual*, p. 287.

¹¹¹ PARDO, “*Contesting the power to heal: angels, demons and plants in colonial Mexico*”, 1999, p. 175.

¹¹² RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 129.

sobrenaturais de Deus.¹¹³

Destaquemos, primeiro, o relato e parecer do clérigo quanto ao uso de uma bebida que se lhe apresenta totalmente inócua e inserida na coleção que faz de “*conjuros y palabras*”.¹¹⁴ Para tratar das diferenças e impasses conjugais e amorosos, os índios se valem de um “*medio que incluye dos cosas*”, e elas são: “*bebedizo y palabras*”. Nesse relato do pároco inquisidor, é quase nulo o comentário ao conjuro, e mais atenção será dada à beberagem: “*vsan por medicina a que atribuyen parte del efeto*” para resolver o enfado.¹¹⁵

A bebida é feita de grânulos de milho, os quais apresentam um desenho oposto à ordem dos demais grãos que formam o corpo da espiga: “*a esta contrariedad atribuyen el efeto contrario en la inclinacion y voluntad en quanto a la afiçion y odio*”. Estes salientes grânulos seriam conjurados pelo curandeiro que se autodenomina “*el sacerdote Principe de encantos*” – pode tratar-se da assunção do índio conjurador como Tezcatlipoca.¹¹⁶ As palavras seguem: “*que le he dar a beber [ao injuriado] al espiritado medicinal trueca corazones [a bebida]*”.¹¹⁷ O conteúdo do conjuro indica a complexidade simbólica das denominações e das presenças entretidas no embate ao desamor.¹¹⁸

¹¹³ Aponta Clark que “na jovem Europa moderna, era opinião virtualmente unânime das pessoas educadas que os diabos, e, *a fortiori*, as bruxas, não meramente existiam na natureza, mas agiam de acordo com suas leis. Considerava-se que o faziam (...) com boa dose de manipulações incomuns ou ‘preternaturais’ de fenômenos, enquanto fossem ainda considerados dentro da categoria geral do natural”. Desde cara argumentação de Tomás de Aquino, compreendia-se que se os anjos e demônios pareciam capazes de ações milagrosas, estas eram prerrogativas exclusivas do Criador. Impossível um evento causado pelos anjos e demônios “completamente fora da ordem natural” da qual pertencem essas entidades. A magia demoníaca, “considerava-se que ela excedia a natureza mas que era, na verdade, totalmente operada mediante os poderes naturais de demônios, parecendo milagrosa somente em comparação com os poderes naturais de homens e mulheres” (*Pensando com demônios*, 2006, p. 208-9).

¹¹⁴ Antes de apresentar o relato do encanto para “*aplicar la medicina*” (uma bebida feita de milho), Ruiz de Alarcón perfaz uma classificação dos conjuros em dois blocos genéricos, que informam distintos interesses e pedidos. Um desses grupos se refere a “*negocios, y acciones que pertenecen a cosas inanimadas*”, ou seja, são invocações que tratam de pedir auxílio para os afazeres cotidianos, tais como nas lidas do plantio e da caça. O outro bloco se relaciona à “*comunicación humana*”. Seriam conjuros para atuar junto a “*quien vsa de razon y libre albedrio*” – o cura se mostra indignado que os índios “*pretenden tener entrada y aun dominio*” sobre os afetos e as vontades humanas (*Tratado*, p. 180).

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ COE, “*Introduction*”, *op. cit.*, 1982, p. 30.

¹¹⁷ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 180.

¹¹⁸ Pela tradução do conjuro por Andrews & Hassig: “Come [pl], Tlazohpilli, Centeotl. You [sg] will calm down the yellow heart. The green wrath, the yellow wrath will come out. I will make it come out; I will pursue it; I am the priest; I am the nahualli-lord. I will cause it [i.e., the wrath] to drink the priest, Pahtecatli, Yollohcuepcatzin (or Yolcuepcatzin)” (RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 132). Na paráfrase ao conjuro, pelos mesmos autores, temos: “*Speaker*: curer (role: *nahualli-lord*). *Addressee*: maize kernels. *Antagonist*: anger. (...) *Intention*: to persuade the maize kernels to act against the anger. *Purpose*: to soothe the angry person. The speaker begins by summoning the maize kernels (...). Using a future-tense form, he commands the maize to calm down the angry person (...). He next predicts the banishment of anger (...); that is, he expresses his confidence in the power of the maize to accomplish its task. But now he begins the second

Ruiz de Alarcón informa que o milho conjurado é moído e bebido na forma do uso local de “*atole y cacao*”, para contribuir no efeito de “*trueque*” da vontade ou do afeto. Proclama “*el embuste y supersticion*” tão notórios nisso tudo. No entanto, acredita na eficácia da “medicina”. Mas não pelo que contém de substância. Não há nada de “medicinal” na poção, ou que possa sugerir o efeito de cura para os feridos de amor: “*jamás por tales medios conseguirían el intento*”, se acaso não intervisse “*pacto expreso o por lo menos taquito*” com o demônio.¹¹⁹

Ruiz de Alarcón, afinal, enquanto despreza as virtudes “naturais” das medicinas, faz questão de anunciar um sinistro efeito, uma eficácia diabólica, que porventura resolveria a trama da aflição amorosa. A presença do demônio confere plausibilidade para o recurso ser efetivo, ele ocupa o lugar de uma bebida sem qualquer propriedade inerente para resolver o problema. Os índios tinham fé no efeito dessa poção conjurada, a qual, pelo viés do cura de Atenango, teria de ser demonizada para então contemplar a receita de um possível sucesso (das palavras e da bebida).

Outras poções terão guarida no *Tratado* de Ruiz de Alarcón, também para aprimorar o argumento da disputa contra a “superstição diabólica”. Contudo, nesses casos, o pároco irá se deparar com substâncias que produzem ingentes efeitos, atributos reconhecidos por todas as “nações”, inclusive pelos espanhóis, quer seja pela noção mais erudita do efeito natural casado com o poder demoníaco, quer seja pela visão mais popular do *hechizo* nas bebidas e que terá dificuldade de separar as duas instâncias, a “natural” e a “supersticiosa”.

Destaque-se que muitas bebidas seriam tidas como *hechizos* geradores de coisas estranhas e vermes que trariam a morte aos enfeitiçados.¹²⁰ Mas algumas bebidas

phase by shifting the success to himself, claiming that he himself will banish and chase away the anger (...), and justifies this self-confidence by boasting of his power identity (...). He predicts that he will have the anger (synecdoche for the angry person) drink the concoction made from the maize” (p. 280).

¹¹⁹ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 181.

¹²⁰ Neste ponto, é importante fazermos uma digressão a respeito das visões sobre a natureza dos *hechizos*. O médico Cárdenas, visitado no primeiro capítulo deste trabalho, fará longa avaliação sobre a crença na existência deles. Não estará preocupado apenas com os efeitos na imaginação, mas sim, com a materialidade mais pedestre dos *hechizos* ou do ato de “*dar bocados*”, que gerariam as bolsas de vermes e outras coisas nas tripas e estômago das pessoas. Diz o vulgo que essa gente era enfeitiçada (*Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, 1988, p. 265-77). Para esses casos, Cárdenas nega igualmente que atue virtude da planta, ou da bebida, que também pode ser chamada de um “*bocado*” para convencer para o ódio ou o amor. O médico formado na Universidade do México explica como, espontaneamente, pela corrupção dos humores do corpo, e mesmo pela influência dos astros, engendram-se “*lombrices y culebras*”, “*gusanos*”, “*sapos*”, “*cangrejos*” e outras “*savandijas*” por dentro da pessoa. Como destacara Las Casas décadas antes de Cárdenas mas pelo mesmo patamar, “*vemos que por natura o naturalmente muchas cosas se transforman en otras y corrompidas se convierten en diversas especies, así como de las carnes corruptas o podridas de los toros o buyes se engendran las abejas; de las de los caballos, escarabajos; de las de las mulas o mulos, las langostas; de los cangrejos, escorpiones. (...) Nasce también del tuétano del espinazo del hombre una*

informariam uma maneira de *hechizo* com efeito muito mais relacionado ao aspecto mental. Na área de atuação de Ruiz de Alarcón (província de Chilapa na época), a principal dessas beberagens é feita a partir do *ololiuhqui*, “*una semilla como lentejas o hieros*”, de uma trepadeira bastante comum naquelas partes. Outra bebida, feita da “*raiz*”(sic) chamada peiote (na verdade um cacto), traficada desde a região mais desértica ao norte da cidade do México, também traz o efeito de “*embriaguez o privacion de juicio*”, confirma Ruiz de Alarcón.¹²¹ Três densos capítulos do primeiro “tratado” do pároco serão votados para explicar a “*supersticion*” do *ololiuhqui*, com breves apartes que mencionam também o uso da bebida feita de peiote.

O cura reconhece um efeito “natural” dessas poções, contudo, este efeito se reduz à “perda do juízo”, ou seja, as bebidas se apresentam como artifícios que ameaçam o domínio da “razão” na mente humana, que em sua plenitude sagrada, é a matéria fina da alma “racional”, o âmbito para o “juízo” humano discernir os mistérios de Deus, a natureza das coisas e o rumo correto a tomar na vida. Mas o *ololiuhqui*, conhecido também como “erva-serpente”, podia, mesmo no olhar europeu, ser simbolicamente relacionado à sabedoria.¹²²

Além de resumir o efeito da bebida à “privação do juízo”, Ruiz de Alarcón irá notar um óbvio conteúdo de superstição no uso dessa substância, da mesma maneira que via

serpiente o culebra, según Sant Isidro (...) y Ovidio” (*Apologética historia sumaria*, 1992, II, p. 733). O “bocado”, para Cárdenas, em suma, é causado pela indigestão, ou ainda, aquilo que se considera como verme, apenas parece sê-lo, pela forma que se mostra a podridão. Enfim, deve-se também lembrar que índios “*ademaneros y alharaquientos*” muitas vezes trazem na boca um verme e fingem extraí-lo do corpo do enfermo, que acredita na performance. Também, coisas que saem dos buchos como “*hilas y cintas*”, artificiais na aparência, de fato seriam apenas formações da corrupção de um humor grosso. Monardes, o médico sevilhano, ao comentar dos “*hechizos*” que teve oportunidade de ver (na Espanha) com “*mucha cantidad de los cabellos*” e “*con otras muchas herramientas*”, atribui “*a obras del demonio que no se pueden reducir a obras naturales*”. Aliás, Monardes revela uma erva, a “*bervena*” do Peru, como bom remédio contra “*hechizos*”, purga para “*muchas cosas del estomago de diversas colores*” (MONARDES, *Primera y segvnda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*, 1574, pp. 107f-107v.). De seu lado, Cárdenas evita qualquer menção de uma influência demoníaca na constituição desses “*hechizos*”, que só tem causa natural, portanto. Numa nota de Angeles Durán (o comentador da edição que utilizo da obra de Cárdenas) assevera-se que “*frente al escepticismo que ofrece Cárdenas, Fray A. Farfán [que também compôs um tratado de medicina] acepta que se dé esta enfermedad derivada de un hechizo, a la cual dedica un capítulo (fol. 210), que titula ‘Para los que tienen sospecha que les han dado algún bocado, y para un gran ahyto’, dando a continuación los remedios pertinentes, sin enjuiciar las circunstancias*” (CÁRDENAS, *op. cit.*, 1988, p. 266, n. 71).

¹²¹ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 142.

¹²² Vale apontar para tais escapes pontuais. Como recupera Pardo, a partir da obra do protomédico espanhol Hernández, o compêndio organizado na Itália por Recchi menciona uma relação simbólica entre um dos nomes do *ololiuhqui*, “*coaxihuitl*” [erva-serpente], com o efeito embriagante da planta, “*on the association of the serpent with prudence and wisdom [prudential et sapientiam] which in turn illuminated another name in use: ‘plant of the wise’. This wisdom was not from this world, since the plant was used when the Indians wanted to contact superior beings [volebant versari cum superis]. The content of this communication consisted of apparitions [phantasmata] and the faces of demons [demonum observantium effigies]*” (“*Contesting the power to heal*”, 1999, p. 170-1).

superstição no uso de uma poção que achava incapaz, feita do grão de milho avesso e conjurado para a troca do sentido das paixões.

A “superstição”, na toma do *ololiuhqui* e do peiote, não se reduz à busca ingênua do efeito “natural” que Ruiz de Alarcón condensa no signo da “perda do juízo”. Por intermédio da bebida, os índios, “*como a oraculo la consultan*” – a bebida é recurso da malfadada adivinhação:

para todas quantas cosas desean saber, hasta aquellas a que el conocimiento humano no puede llegar, como [también] para saber la causa de las enfermedades (...), luego lo atribuyen a hechizo, y para salyr desta duda y semejantes, como de cosas hurtadas y de los agresores, consultan esta semilla [do *ololiuhqui*] por medio de uno de sus embusteros medicos, que algunos dello tienen por officio beuer esta semilla para semejantes consultas, y el tal medico se llama Pàyni”.¹²³

La Serna traduz “*payni*” mais ou menos ao pé da letra: “*officio (...) que quiere decir el que bebe purga ó jarabe*”.¹²⁴ Mas numa visão de López-Austin sobre este tipo de “mago” indígena, a palavra devia significar “mensageiro”, assumindo a concepção de viagem xamânica pelo consumo de alucinógenos.¹²⁵

Informa Ruiz de Alarcón que se o médico não quer beber, por livrar-se da “tormenta”, ou por não ser próprio de seu ofício dita tarefa, ele oferecerá a bebida para o enfermo ou terceiro. Mas de toda maneira, “*el medico le señala el dia y la hora que lo ha de beuer, y le dize para que fin lo beue*”,¹²⁶ o que demarca ainda um papel de orientação do curandeiro para a experiência do enfermo e outrem. Pela avaliação do pároco, “*vltimamente*”, aquele que bebe *ololiuhqui* ou peiote se encerra num aposento, que “*de ordinario es su oratorio*”,¹²⁷ por todo o período da “*embriaguez o priuacion de juicio*”. Depois, sai para contar “*dos mil patrañas*”, das quais o demônio “*suele reboluer algunas verdades, con que de todo punto los tiene engañados o embaucados*”. O bebedor é tomado pela “*demasiada fuerça de la semilla*” do

¹²³ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 142.

¹²⁴ LA SERNA, *Manual*, p. 385.

¹²⁵ Segundo López-Austin, “*su nombre significa ‘el mensajero’. Es, por excelencia, el viajero que va en busca del secreto a un sobremundo, y lo hace por ingestión del ololiuhqui, del peyote, del tlitiltzin y del tabaco*” (“*Cuarenta clases de magos*”, *op. cit.*, 1967, p. 102). Para Andrews & Hassig, “*the word, therefore, means literally ‘one who customarily drinks medicine’, i.e., ‘a medicine drinker’, and more freely ‘a diviner who drinks a hallucinogenic drug for the purpose of divining the nature of the patient’s problem’*” (in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 246).

¹²⁶ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 142.

¹²⁷ Noutra passagem, o “extirpador” comenta que se encerram nesses aposentos “*como quien estubiese en el sancta sanctorum*” (*Ibid.*, p. 218).

ololiuhqui, e então, “*trastornado el juicio*”, vem algo a lhe falar, quando é “*hecha la sentencia a donde el demonio le ynclina*”. Pelo oráculo, pode-se condenar o inocente ou mesmo descobrir o culpado, “*los desventurados todo lo creen*”. Muitas vezes, do que “*lo reuele el demonio*” – isto é, quando informa eventos futuros pela sua poderosa ciência de conjecturas, ou então, revele simplesmente mentiras.

Ainda pelo oráculo do *ololiuhqui*, os “*desventurados*” acreditam no que “*sea sola representacion de la fantasia*”. Esta representação mental causaria a “*platica*”.¹²⁸ Em outras palavras, a charla divinatória do *ololiuhqui* pode ser simples fruto da imaginação. Esta perspectiva é que domina absoluta no meio científico atual, contudo, não era assim na maior parte das convicções eruditas na era moderna – sendo que para médicos e teólogos, a “filosofia” concedia lugar para efeitos “naturais”, mas também, para “preternaturais”, ou seja, diabólicos ou angelicais, como compartimentos integrados de uma mesma arquitetura do mundo natural.¹²⁹ La Serna explica o efeito do *ololiuhqui* num discurso que também contempla estas duas instâncias de explicação do fenômeno da adivinhação. Em ambas alternativas, no efeito natural e na influência diabólica sobre o efeito natural, La Serna destaca o engano, ainda que alguns prognósticos sejam corretos. Afinal, entre várias previsões falhas, ocorrem alguns acertos, e pelo poder de conhecimento do demônio, que supera a ciência dos homens.¹³⁰

Segundo Ruiz de Alarcón, quando os prognósticos ouvidos na embriaguez do *ololiuhqui* falham, os “*desdichados*” põe a culpa do erro a si mesmos, ou porque ofenderam o *ololiuhqui*, não varreram ou incensaram corretamente o aposento para a consulta, foi um cachorro que incomodou com latidos. Desse jeito, o “*hierro queda disculpado*”. Mas também, “*vn acierto*”, reflete o cura, “*escapa y escusa dos mil hierros*”. Ruiz de Alarcón está aberto para a possibilidade do acerto, mas logo a imputa ao demônio, “*tan gran filosofo*”, que sabe casar muito bem “*las contingencias*”, mas sempre para um “*desastrado suceso*”.

¹²⁸ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 142.

¹²⁹ Cf. CLARK, *op. cit.*, 2006, cap. 11.

¹³⁰ “*como es bebida tan eficaz, que luego priva de el juicio, comiença el que le bebe á hablar mil disparates correspondientes á la platica, que de los informes auia auido antes sobre la causa, por que se bebió; y alli se le representa á la imaginacion vn viejo, que, dicen, es el Ololiuhqui, y que este es el que les decide las materias, que se dessean saber, y aunque 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 á estos miserables*” (LA SERNA, *Manual*, p. 386). La Serna compõe a crença de que o demônio, embora tenha perdido a graça divina (presume-se por outras passagens do discurso que pelo pecado da soberba e inveja de Deus), no entanto, não perdeu a “*sciencia natural*” para prever eclipses (p. 365); “*applicando activa passiuus* (...) con permission de Dios Nuestro Señor” também pode prever uma tempestade (p. 310).

O pároco refere-se a um caso em particular, contado por um frade agostinho “*buena lengua*”, do bispado de Tlaxcala, que teria retirado na confissão de um índio, a história de que este tinha feito todo o possível para encontrar sua mulher que havia sumido. O índio “*acudio por vltimo refugio al ololiuhqui*”, quando um “*viejo*” lhe indicara (dentro da embriaguez e na imaginação) onde encontrar sua mulher.¹³¹ Tal oráculo, ele prescrevera toda a receita para achá-la, deveria chegar a um povoado a dez léguas e ir direto a um convento. Dali, teria de seguir um religioso tal e qual até a casa dele, onde encontraria a mulher atrás de uma porta que estava no saguão do edifício. Seguindo as dicas, a pessoa buscada acabou sendo resgatada. Mas, trazida de volta, e logo na primeira noite, a mulher se enforca. O resultado fora trágico, ou seja, bem a gosto do demônio.¹³² Dessa história, Ruiz de Alarcón retira a mensagem exemplar para denegar a virtude do poder efetivo da adivinhação, que não é posta em causa como falsa, mas sim, factível. Enfim, no entendimento do pároco, há duas possibilidades para o motor da inusitada conversação com o *ololiuhqui*, não importa que redunde em fajuta revelação ou numa descoberta bem arranjada. Mas os prognósticos do *ololiuhqui* serão de toda forma abusados para o mal, para a desgraça.

Ruiz de Alarcón, noutra passagem, novamente apresenta a fórmula bifronte que combina a maneira aristotélica de analisar a formação de imagens cerebrais, e a maneira demonológica dos tratados que surgem no fim da Idade Média (o paradigma é o *Malleus maleficarum*), que procuram abrir uma brecha para a preternatural intervenção do mal. O primeiro raciocínio: “*sigue la embriaguez de la bebida, y en ella, o que la fantasia del beodo revuelua aquellas especies [imagens e sons] que antes aprehendio sobre la sospecha*”. Há uma possibilidade extra: “*que el demonio le hable por el pacto que en el se incluye por lo menos taçito en esta ocasion*”. Ruiz de Alarcón proclama que “*por lo menos*” há um pacto tácito com o demônio.¹³³

La Serna, por sua vez, enfatiza que o consumo implica o pacto “*implicito*”, ou ainda, “*explicito para obrar daños, que esto succede de ordinario quando se valen de el Ololiuhqui, ó peyote*”.¹³⁴ Pois La Serna está preocupado com a suposta abrangência da crença no

¹³¹ La Serna, à luz do mesmo relato, pondera que o índio foi consultar o “*Tlachixqui, que quiere decir en nuestro lenguaje castellano el Propheta, ó adiuino; y no auiendo orden, de que él lo bebiesse, se determinó á beberlo él mismo*” (*Manual*, p. 386).

¹³² RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 146-7.

¹³³ *Ibid.*, p. 145.

¹³⁴ O mesmo “extirpador”, entretanto, assim como Ruiz de Alarcón, mantém a ambigüidade entre o “supersticioso” e o “natural” no parecer dos mecanismos dos prognósticos. Se acima enfatiza a existência de “pacto” demoníaco, também no *Manual* indica o efeito “natural”: “*para vna vez, que aciertan* [os

“*hechizo*” e, além disso, com a profusão das operações de “*hechizo*” por meio daquelas fortes bebidas. O “extirpador” projeta na atmosfera de “*odios mortales*” entre os índios, inclusive entre “*linajes, y pueblos*”, onde os rancores duram para sempre, um claro sinal do poder destrutivo do inimigo maior da humanidade. As operações de malefício, La Serna enquadradas como pacto explícito com o demônio.¹³⁵

La Serna, em resumo, sugere um “pacto implícito” na arte adivinhatória com as bebidas embriagantes quando usadas para descobrir o “*hechizo*” ou “*hechicero*”: a intenção aparente do curandeiro é de fazer o bem, mas por meios escusos. De acordo com a convicção do “extirpador”, só aparentemente faz o bem, porque o que faz mesmo é fingir que está solucionando o problema. Pior que isso é o “pacto explícito” com o demônio, se as mesmas substâncias (o *ololiuhqui* e o peiote) são usadas para promover malefício.

Pelos autores do *Malleus maleficarum* (publicado pela primeira vez em 1487), “todas” as artes divinatórias são operadas pela invocação do demônio. Aquelas que não prejudicam as pessoas, animais ou frutos da terra, que procuram apenas pressagiar o futuro, representam pactos tácitos ou simbólicos, expressos ou por meio de sacrifícios de animais, ou devoção a culto secreto e ainda por sacrilégios. Mas quando o propósito é prejudicar o ser humano, que é o caso das bruxas, o pacto demoníaco é explícito.¹³⁶

Essa diferenciação entre maneiras de “pacto demoníaco”, que é recuperado pela visão do “extirpador” La Serna, se ela abre a perspectiva de entrever uma crença indígena na (ou mesmo a) prática de boas e más intenções, sem dúvida, não retira o anátema do mal para qualquer das insígnias figuras e seus recursos.¹³⁷ Assim que La Serna é indiferente, a luta se faz contra todos os “*lobos (indios medicos) ministros de Satanás*”.¹³⁸ Os médicos nativos, se são “*llamados en la lengua ticitl tlamatini*”, ou seja, “*medico muy sabio*”, explica Ruiz de Alarcón, na verdade são “*embusteros medicos*”.¹³⁹ Se “*tiçitl*” em castelhano “*sueno medico*”, entre os naturais está estabelecido a “*significacion de sabio, medico, adiuino y hechicero*”, e

prognósticos], dicen mil mentiras, ó las sueñan con la embriaguez del Ololiuhqui”; enfim, os derrapantes “*engaños fantásticos nacidos todos de la embriaguez del Ololiuhqui*” (LA SERNA, *Manual*, p. 387).

¹³⁵ *Ibid.*, p. 404.

¹³⁶ KRAMER & SPRENGER, *O martelo das feiticeiras; Malleus maleficarum*, 1991, p. 183-4.

¹³⁷ Como lembra Gruzinski, apenas os curandeiros confessavam suas práticas, enquanto que o “*hechicero*” maléfico que semeia a morte nunca o fazia, pelo que informa o próprio Ruiz de Alarcón. De toda maneira, os curandeiros, dependendo das circunstâncias, podiam assumir o papel de “*polarizar una de las fuentes del mal, encarnando la agresión, la devoración, el engaño y la angustia*” (*op. cit.*, 1991, p. 159-160).

¹³⁸ LA SERNA, *Manual*, p. 267.

¹³⁹ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 160.

que talvez tenha “*pacto con el demonio*”.¹⁴⁰ Nesses discursos há centralidade do papel de tais personagens ricos de profissão, que logo passam de sábios para embusteiros, além de poderem ser pactários da luta contra Deus. Os demônios não agem sozinhos, os médicos adivinhos são responsabilizados pelo chamamento da força do mal.

Se a concepção de “pacto” é demais uma invenção de manual europeu de bruxaria transportada para ultramar para incrementar o descaminho das “superstições” locais e a luta aberta contra os curandeiros, por outro lado, esta afirmação de Ruiz de Alarcón sobre a ampla “significação” que os índios estabelecem em torno dos médicos locais, ela pode ser levada mais em conta, pois os casos relatados, desconte-se toda a tergiversação, parecem sinalizar para a existência de ambíguas confianças em torno aos curandeiros, que podem ser tanto “médicos” como “feiticeiros”.¹⁴¹

Vejamos um caso “*en quanto á los odios*” que os médicos “*causan con sus adiuinaciones, diciendo á los enfermos, que los àn enhechizado*”, que La Serna conta ter investigado pessoalmente, em virtude de uma “*vissita general*” no ano de 1646, quando se depara com o “*gran curandero*” Iuan de la Cruz, que vivia no “*Real de Zacualpa*” (uma região mineira), personagem que acaba sendo castigado pelo diligente cura inquisidor de índios.¹⁴²

Iuan de la Cruz é “*preguntado judicialmente como curaba*”.¹⁴³ Teria afirmado que fazia a cura como fazem os espanhóis sangradores. Mas a técnica foi ensinada devido a aparição dos anjos São Gabriel e São Miguel, que baixaram do céu no momento em que desfalecia (“*estando ya para morir*”), e lhe indicaram como aplicar as sangrias. A história sugere uma iniciação de técnicas de cura nos moldes do xamanismo sistematizado por Eliade.¹⁴⁴

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 195.

¹⁴¹ “*En este terreno como en tantos otros, la cristianización vino a barajar las cartas puesto que a ojos de los indígenas cristianos los curanderos tradicionales, sin excepción alguna, también debían entrar dentro de la categoría española de ‘brujos’.* Si a ello se agrega que sus actos eran en más de un caso ambiguos, se comprenderá que a menudo resulte espinoso aclarar si el indio del que se sospecha es ‘brujo’ por resultar heterodoxo para la mirada del cristianismo o porque es maléfico a ojos de los indios” (GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 160).

¹⁴² “*vn caso, que descubri en las minas de Zacualpa de vn indio Medico, que castigué en el Real de Tetzicapan de las mismas minas*” (LA SERNA, *Manual*, p. 305).

¹⁴³ *Ibid.*, p. 305.

¹⁴⁴ Bernand & Gruzinski apontam que o afã investigador traz uma relativa abertura de compreensão dos “extirpadores” sobre os fenômenos locais. Os curas “*entrevén la importancia capital de manifestaciones que no pertenecen propiamente ni a la hechicería europea, ni a la magia, y mucho menos a lo ‘religioso’.* (...) examinan las prácticas terapéuticas de esos curanderos evaluando los lazos entre cura, enfermedad, visión y creencia”. Observam “*indicios*” que “*conducen a fin de cuentas a la pista moderna del ‘chamanismo’*”,

Enquanto curava com ervas e sangrias, também consultava o *ololiuhqui* para dirimir a dúvida sobre os “*hechizos*”. Mas um compadre deste La Cruz, chamado Ioseph Velazques, enfermo de “*vna dysenteria, y con grandes congojas en el coraçon, de que se iba muriendo*”, suspeitara de “*hechizo*” como causa de seu péssimo estado. Suspeitava que o compadre e curandeiro La Cruz havia-lhe enfeitiçado. Mas La Cruz convence Velazques de ter com o *ololiuhqui*, numa reunião com os moradores da casa. Todos beberam e “*estuvieron priuados del Iuizio*”. Ao passar o efeito, o enfermo, quase agonizando, enfurece-se com La Cruz, “*llamandolo de traidor hechizero*”, dizendo “*que me haz muerto, y passado vna ingle con vna flecha, que me salió por el cerebro*”. Logo morre o doente, “*persuadido á el hechizo, y despues de auer bebido vna bebida tan supersticiosa como la de el Ololiuhqui*”.¹⁴⁵

La Serna não dá crédito à realidade última do “*hechizo*”, ao comentar que alguém deva ser convencido o enfermo de que estaria agonizando. Afinal, há uma explicação “natural” para que possam ocorrer as desavenças e outras paixões – é a corrupção dos humores e más disposições no corpo, ainda que prevaleça o livre-arbítrio para que se evite manifestá-las. E existe um caminho “cristão” para que sejam combatidas tais paixões: “*que estén templadas, y enfrenadas*”.¹⁴⁶ Das razões sobre o gatilho de enfermidades e outros males que é o “*hechizo*”, muito advém das intrigas e suspeitas – e estas La Serna põe fé que existam muitas no seio das comunidades locais. Mas a bebida do *ololiuhqui*, “*tan supersticiosa*”, indica o sinal de confiança num efeito diabólico de disrupção que apimenta a crença nos “*hechizos*” e torna-os possibilidade, mesmo que apenas na “imaginação” – que de toda maneira é vista como espaço concreto para a má influência do demônio.¹⁴⁷

A história do “*endimoniado Sangrador*”¹⁴⁸ Iuan de la Cruz, desconta-se o recorte e

ainda que “*profundamente aculturado*” (*op. cit.*, 1992, p. 136-7). De sua insistente inquirição, La Serna compõe um quadro que resume esses achados: “*descubriome vnos veinte deste arte, que todos los mas se auian muerto, y en la otra vida les auian dado la gracia de curar, y les auian dado los instrumentos de sus Curas: á vnos las ventosas, á otros la lanzeta, á otros las yerbas, y medicinas, que auian de aplicar el Peyote, el ololiuhqui, el Estaphiate, y otras yerbas; y vno de ellos en particular declaró, que la Virgen Sanctissima de los Remedios personalmente le auia mostrado las yerbas de sus curas, para que en ello tuviesse sus grangerias, y se sustentasse con lo que los enfermos le pagassen; y estos tales se guardaron la cara de manera, que nunca pude descubrir los conjuros, que hazian, y palabras, que decian, ni las Parteras, que auia entre estos muchas, que tambien se auian muerto, y entregadoles en la otra vida los instrumentos para partear, que era vna criatura*” etc. (*Manual*, p. 303).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 306.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 405-6.

¹⁴⁷ Cf. DOBKIN de RÍOS, *Hallucinogens: cross-cultural perspectives*, 1990, que acentua a questão do uso dos alucinógenos em práticas de malefício, desde sua experiência pessoal no Peru, mas também, numa visão sobre os tempos pré-hispânicos na Mesoamérica e nos Andes.

¹⁴⁸ LA SERNA, *Manual*, p. 306.

assunções do discurso de La Serna, ainda pode apontar indícios sobre a questão da complexa relação entre curandeiros e enfermos na pervagante representação dos *hechizos*, que Aguirre Beltrán, pela análise funcionalista, realça que é uma etiologia que se alimenta da ansiedade e das hostilidades dentro dos grupos sociais, o que recupera, em termos gerais, a visão dos tratadistas do setecentos.¹⁴⁹ O universo da crença nos *hechizos* faz lembrar irresistivelmente da perspectiva apontada pela etnografia de Evans-Pritchard sobre os azande africanos.¹⁵⁰

Ruiz de Alarcón assevera que a crença nos *hechizos* se dá porque muitas vezes os doentes não vêem melhora com medicinas ordinárias, mas também, diagnosticar o “*hechizo*” é escape para o médico que não consegue curar. Neste caso, vemos o embate direto do “extirpador” contra os curandeiros e seus saberes, que viram dessaberes. Se os médicos não entendem de uma cura “natural”, as outras formas de resolver o mal, tidas como “supersticiosas”, aparecem como desculpa pela ignorância das causas “naturais” das doenças e das medicinas “naturais” para combatê-las. Como se os curandeiros tivessem de raciocinar a partir dessas categorias da ciência (ou crença) galênica da medicina “racional”, que Dagognet compõe como uma tradição que não se diferencia de outras etiologias tradicionais.¹⁵¹

Do lado dos enfermos, estes “*tienen por cierto que jamas sanaran si el que los enhechizo no los cura o no quiere que sanen*”. É a crença nisso que pode fazer a cura. É nessas oportunidades que utilizam a bebida do *ololiuhqui* para descobrir o causador do *hechizo* e intimá-lo a desfazer o mal.¹⁵² O cura de Atenango também se preocupa com uma suposta proliferação do ódio e dos inconvenientes que as suspeitas de *hechizo* geram nas comunidades indígenas. Ruiz de Alarcón conta o caso de uma mulher que não sabia para quem imputar a culpa da enfermidade que apresentava. Mas por “*hablillas del pueblo*” suspeitou de um tal “*don juan bautista*”, com quem nunca tivera contato. A queixa foi confirmada pela “*infernal supersticion del ololiuhqui*”, seguindo-se “*grandes enemistades, odios y rancores*”.¹⁵³

Estas situações de conflito preocupavam os curas, e a bebida do *ololiuhqui* aumentava o problema. Por isso a planta devia ser eliminada das matas (como veremos). Pelo mesmo

¹⁴⁹ AGUIRRE BELTRÁN, *op. cit.*, 1992, p. 51-2.

¹⁵⁰ EVANS-PRITCHARD, *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, 2005.

¹⁵¹ DAGOGNET, *La raison et les remèdes*, 1964. Cf. “*les théories essentielles ou les conceptions médicales qui ont forgé et animé les anciennes panacées*”, p. 5 e ss.

¹⁵² RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 145.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 146.

viés justifica-se o combate ao costume da borracheira, a qual foi tratada pelos “extirpadores” como boa porção da causa de desavença entre as pessoas. As situações de descontrole das paixões dariam motivos para o despertar das enfermidades em histórias de *hechizos*, quando o consumo do *ololiuhqui* e do peiote corrobora o mesmo raciocínio sobre a embriaguez do pulque, que gera “*odios y rencores*”, mas no caso dos alucinógenos, não tanto por descontrole das paixões na embriaguez (alcoólica), e sim, pela manifestação mais particular de “*falsos pronosticos*”, como as falsas acusações – que seria instância nodal das histórias de “*hechizo*”.¹⁵⁴

A atmosfera de tanta ira, por sua vez, é radicalmente oposta ao que se espera para a “*vida y mejora*” do cristão, que consiste em “*amor y caridad*”. O “*vso*” do *ololiuhqui* e do peiote leva à “*perdicion de las almas*”, e portanto, “*se debia poner toda la diligencia possible en extirpar de todo punto cosa tan perjudicial de entre christianos*”.¹⁵⁵ O ambiente dos “*hechizos*”, dramatizado num discurso que procura apontar para a disrupção social que provoca, estará embebido de *ololiuhqui* e de peiote, combustíveis das acusações de enfermos e dos continuados ódios entre os vizinhos.

3.3.2 – Imaginações da divindade

Nessa confusão de intrigas e suspeitas, não só eram acusados de malfeitores os inimigos de sempre ou de ocasião, e nem somente os médicos com seus poderes, pois que desde “santos” a “sátiros”, o “fogo” e até as “nuvens”, todos teriam armas para providenciar os malefícios que se traduzem como resposta da cólera dessas forças.¹⁵⁶ Todas essas instâncias e nomenclaturas pareciam convergir, na mente dos “extirpadores”, para a rede de significados de um universo “idolátrico” dos índios. Os “santos” podiam ser “ídolos” dissimulados, os “elementos naturais” podiam ser comparados a “gênios”. Mas ao lado de apontar para estas “*mesclas*” com o catolicismo e correlações com um antigo paganismo europeu, Ruiz de Alarcón esforça-se por abarcar um conceito aborígene da idolatria. Vai encontrá-lo no Peru. Isto é, as antigas idolatrias dos índios da Nova Espanha, que Ruiz de Alarcón vê como “*por ley establecidas, y se guardan al presente*”, elas são “*como en el Piru*”, onde “*llaman huacas los lugares donde adoran y las cosas que adoran endistintamente*”. Portanto, nessa leitura

¹⁵⁴ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 189.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ A ofensa, a injúria se dá em função de algum desregramento ou falta pessoal ou grupal. É a etiologia do pecado que anda paralela à etiologia do feitiço (AGUIRRE BELTRÁN, *op. cit.*, 1992, p. 53).

das coisas, os mananciais, rios e fontes são para os índios dos altiplanos mexicanos também como para os índios do Peru, “*huacas*”, onde colocam “*ofrendas en dias señalados*”. Fazem isso com “*fe y creencia*” de que estas *huacas* podem oferecer bons eventos e a saúde. Mas elas podiam também trazer as enfermidades: “*si acaso las tales aguas, fuentes o cerros, o el ololiuhqui estan con ellos enojados, aunque sea sin aberles dado ocasion*”. Tanto forças do bem como do mal, o que talvez incomode ainda mais Ruiz de Alarcón que dessas “*cosas* [os índios] *tienen y adoran por dios*”.¹⁵⁷

Se esta aproximação às crenças nativas assume que a idolatria é um costume antigo, uma tradição atávica, por outro lado, Ruiz de Alarcón faz questão de afirmar, antes disso, que a idolatria tem “*principio y rayz en los curanderos y sortilegos*”.¹⁵⁸ Portanto, antes, e apesar de desenvolver a idéia de que as idolatrias são práticas antigas, o “extirpador” reforça o ponto da responsabilidade essencial dos agentes mormente diabólicos, figuras que a todo instante o tratadista procura rebater, os “*curanderos y sortilegos*”, causa, digamos, política, artificial, da idolatria, elemento ativo que deve ser impugnado.

Mas nesse pequeno e ainda abrangente capítulo do primeiro tratado de Ruiz de Alarcón, há esforço em aprimorar um conceito de idolatria como tradição antiga pela *huaca* trazida do Peru. Faz-se menção de uma lista extensa de “coisas” que extrapolam a representação estrita de “deus” antropomorfo.¹⁵⁹ Aliás, o único “deus”, no aspecto clássico e cristão de representação antropomórfica, aí citado neste capítulo, tampouco era claramente reconhecível, naqueles tempos, pelos índios. Uma vaga memória, segundo Ruiz de Alarcón, remete a algumas expressões ou apelidos de um “deus” esquecido, mas invocado nos conjuros.¹⁶⁰ O pároco menciona que os naturais também guardam “*idolillos*” dos quais atribuem “*vn efecto*”: de aumentar a safra.

Enfim, são citadas diversas “coisas” que seriam veneradas pelos índios. Entre as quais, o montículo de pedras chamado de “*teolocholli*”, sagazmente comparado aos

¹⁵⁷ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 134.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 134-137.

¹⁶⁰ “*Tambien adoraban (...) vn dios que no conocian mas de que le nombraban, y oy le nombran Yaotl, tiytlacahuan, que se puede ynterpretar dios de las batallas, cuyos criados o esclauos sono, y dicenle Tlalticpaque, que quiere dezir dueño o señor de la tierra*” (*Ibid.*, p. 134). Trata-se de expressões que aludem à figura que a historiografia identifica melhor no termo Tezcatlipoca, algo que pode ser traduzido, entre outros sentidos, como “espelho que esfumaça”. Mas enfim, qualquer dessas denominações são alusões a atributos de entidades que não podem ser fixadas de forma segura como tipos ideais e descontextualizados de mitos e ritos, e nem mesmo podem ser concebidos estritamente como figuras humanas, tal como nos moldes da visão renascentista que até hoje influencia a leitura sobre os “deuses” mesoamericanos.

montículos adorados pelos índios do Peru, sem que Ruiz de Alarcón denominasse tais arranjos pelo termo comum para tais montões: “apachitas”.

Como apontado acima, o tratadista indica que existe a crença na deidade de lugares como mananciais e montanhas, primeiro grupo de coisas “naturais” que seriam comparadas às *huacas* do Peru; assim como anuncia a adoração dos “*tecomates*”, recipientes para beber pulque, igualmente comparados a artefatos dos quais “*se refiere en el libro del Piru referido*”.¹⁶¹

Há de se notar que nesse capítulo de tantas “*huacas*”, o título assume apenas o seguinte: “*de las idolatrias y abusiones y obseruacion de cosas a que atribuyen Diuinidad, especialmente el ololiuhqui, Piciete y el Peyote*”.¹⁶² Mas, dentre as três coisas, Ruiz de Alarcón somente escreve linhas sobre a idolatria do *ololiuhqui*. Também trata da idolatria em torno aos recipientes *tecomates* onde se operam sacrifícios de pulque. Estes dois assuntos ocuparão grande parte do capítulo. Há um porquê das preferências do discurso de Ruiz de Alarcón sobre determinadas *huacas*? É porque se vinculam a formas de embriaguez?

Para o “extirpador”, se acaso todos os elementos, todas as *huacas* mencionadas neste trecho do *Tratado de supersticiones* estejam imbuídas de vontade e poder na visão dos índios, e esta seria a queixa genérica de Ruiz de Alarcón, entrementes, também na visão do tratadista, qualquer poder que houvesse nessa idolatria, se houvesse, seria o poder do demônio.

Já o outro aspecto, o nulo poder, a vanidade da idolatria, parece percorrer todos os sinais que Ruiz de Alarcón observa nesse pequeno capítulo sobre as *huacas*. Porém, justamente as duas coisas que mais lhe ocupam o relato (o *ololiuhqui* e o *tecomate*), ambos serão signos de agência da idolatria, ou exatamente, aparecem como receptáculos do poder do demônio.

Ressalto que Ruiz de Alarcón não manifesta o demônio em qualquer outra coisa da lista de “*huacas*”, mas perante o *ololiuhqui* e o *tecomate*, aí sim. São “coisas” da “embriaguez” e da “perda do juízo”, e dessa forma o demônio (como espírito) pode atuar incisivo ou tirar proveito mais sutilmente. Pode bem atuar através do *ololiuhqui*: “*veuida esta semilla [que] priua del juicio, porque es muy vehemente; y por este medio comunican al*

¹⁶¹ Este tratado do Peru, à vera, não aparece citado em qualquer parte do *Tratado* (embora pudesse ter sido citado no manuscrito original perdido). Fizera Ruiz de Alarcón leitura do manual de extirpação das idolatrias do Peru, do jesuíta Pablo de Arriaga? Lembremos que o texto de Arriaga será analisado a seguir.

¹⁶² RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 134.

demonio, porque les suele hablar (...) y engañarlos con diferentes apariencias”.¹⁶³ Já a “*supersticion de los tecomates*” é atribuída ao fato de que os recipientes são “consagrados” e servem para as oferendas de “*vino*”, mas também, como as “*ollas*”, servem para tomar a bebida, “*quedando todos fuera de juicio*”. Nesse caso, o demônio não desponta tão diretamente como agência, tal como no caso da bebida do *ololiuhqui*, mas incentiva e se aproveita do estado da embriaguez do pulque, que gera as ofensas a Deus e as “*grangerias al demonio, autor de todo mal*”.¹⁶⁴

Ruiz de Alarcón, ou seus “informantes”, não fazem qualquer menção a uma noção de “divindade” do pulque, assunto que tanto destacara Sahagún na pesquisa sobre crenças da antiga elite mexicana, e que poderia aproximar as duas poções, do *ololiuhqui* e do pulque, em noção similar de agência demoníaca, substâncias que são classificadas respectivamente de alcoólica e alucinógena nos dias atuais.

O *ololiuhqui* pode ser um dos veículos mais apropriados para a atuação do demônio, porém, estará também integrado na estrutura de vanidades da idolatria. Até mesmo enquanto recurso da adivinhação, como vimos, pela força da semente na bebida, pela embriaguez “natural”, o que se informa é apenas a noção de “perda do juízo”, a sandice e o descontrole. No âmbito mental da “fantasia” podem surgir imagens e vozes a partir de expectativas criadas antes da ingestão, sem que o demônio tenha qualquer influência nisso, como contempla também Ruiz de Alarcón.

O efeito da embriaguez pela bebida do *ololiuhqui*, este os índios “*lo atribuyen a la deydad que dicen esta en la dicha semilla*”.¹⁶⁵ Conseqüentemente, uma forma de “idolatria da embriaguez” da que Ruiz de Alarcón advertira desde o prólogo de seu Tratado?

A maior das vanidades na “superstição” do *ololiuhqui* será crer na divindade da semente. Por terem como “*cosa diuina*” ao *ololiuhqui*, colocam-no “*en sus altares en las mejores cajuelas o canastillos que alcanzan, y alli ofreçerle inçienso y ramilletes de flores, y barrer y regar el aposento con mucho cuidado*”.¹⁶⁶ La Serna afirma, por exemplo, que os índios acendem velas para estas sementes, persuadidos pelos curandeiros, e conseqüentemente, pelo demônio.¹⁶⁷ Sinal de grande devoção, mas também, de indução pelos

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶⁵ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 134.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹⁶⁷ LA SERNA, *Manual*, p. 305.

agentes malignos de uma devoção equivocada, a armação de uma falsa religião pela influência do demônio.

A constatação da deidade que (se presume) os índios dão às sementes, ela implica um sentido particular e que incomoda o pároco de Atenango: “*por esta razon tienen (...) temor*” ao *ololiuhqui*. Por isso que há empecilho prático para a “extirpação” dessa idolatria. O “*temor y miedo (...) les impide la confesion*”, porque não querem de modo algum “*enojar aquella falsa Deidad que finguen [fingem] en el ololiuhqui*”.¹⁶⁸

Ruiz de Alarcón dedica-se a contar diversos casos do que seria (quase propriamente dizer) busca e apreensão do *ololiuhqui*, tarefa que esbarraria na resistência dos “*dilinquentes*” por admitir que guardam sementes.¹⁶⁹ Ou também, na resistência em tocar nelas para entregá-las ao “visitador” – o que logo sugere a noção de “sacro” na perspectiva do medo da poluição pelo contato com a semente.¹⁷⁰ Resta especular se o “temor” não é essencialmente o medo pelo castigo dos juízes e párocos, devido à prova material (o *ololiuhqui*) da idolatria que persiste após um século de batismos, o que oferece a sugestiva expressão de “*hereges idolatras*”,¹⁷¹ predicado para os índios que devem ser perseguidos porque “*vsan del traje de corderos, siendo lobos; quieren parecerse á los verdaderos Christianos, siendo verdaderos idolatras*”.¹⁷²

¹⁶⁸ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 142-3. Recuperemos um dos trechos em que Ruiz de Alarcón associa o “temor” ao *ololiuhqui* com a dificuldade de proceder a inquisição das consciências na “confissão”: “*Aquí es mucho de advertir, lo mucho que estos desdichados nos ocultan esta supersticion del ololiuhqui y la razón es porque segun ellos confiesan, el mismo que consulta les manda que no nos lo manifiesten, bien conoçe que en ello arriesga el logro de sus pretensiones en nuestro daño, y los miseros indios son tan pusilanimos y tan flacos en la fe, que creen que si lo manifestasen, el mesmo ololiuhqui los mataria o les haria otros muchos daños, y así es su escusa: ipampa amo nechilahueliz, que es como si dixesen, porque el ololiuhqui no se declare por mi enemigo*” (RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 147). Andrews & Hassig traduzem a expressão em náhuatl como “*so that he will not hate me*” (RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 321).

¹⁶⁹ Os índios procuram evitar entregar as sementes aos “*ministros eclesiasticos, especialmente si son jueces que lo pueden prohibir y castigar*” (RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 142). Logo após tratar de alguns momentos da perseguição ao *ololiuhqui*, o cura de Atenango recomenda, quanto ao tratamento dos casos de delinquência, “*lo primero, que el yndiciado*” ao “*tener ydolo o otra cosa que adore, se prenda antes que pueda preuenirse, ni dar noticia a los suyos al tiempo de la prission, para lo cual sera aproposito coxerlo fuera de su pueblo. Lo segundo, que cojiendo por una parte al dilinquent y por otra poniendo guardas de satisfacion a la casa o lugares donde ay noticia esta el tal ydolo o supersticion, sea todo a vn tiempo, y aun sera bien ponerla por lo menos a los parientes mas cercanos como a muger, hermanos, &c. Lo tercero, que el juez sea recatado en los ministros [os párocos], y no se fie de ninguno del pueblo del dilinquent, porque de ordinario ninguno ay fiel. Lo quarto, que siendo posible, el juez por si mismo saque los ydolos o cosas supersticiosas que se buscan, y no siendo posible sus ministros, y siendo forçosso sacarlos el delinquent, abran los ojos juez y ministros porque en tal caso el dilinquent si puede se tragara el ydolo por ocultallo aunque este ya convencido y sepa que tragarlo morira ciertamente. Lo quinto, tambien se advierta que suelen por disimulo quando no ay lugar para mas, meter el ydolo en alguna olla vieja y sucia...*” (p. 144).

¹⁷⁰ AGUIRRE BELTRÁN, *op. cit.*, 1992, p. 185 e ss.

¹⁷¹ LA SERNA, *Manual*, p. 308.

¹⁷² *Ibid.*, p. 449.

La Serna enfatiza que tanto no caso de omitir a guarda ou esconder os “*tecomatillos*”, pequenos recipientes usados somente para o sacrifício de pulque, como também no caso dos “*vassos con que beben*”, e ainda, quanto a ocultar sementes de *ololiuhqui*, os índios agem assim “*no tanto por temor de los Juezes, quanto de respecto que les tienen*”. O peiote também é tão respeitado, que para moê-lo e tê-lo em infusão para “*que haga (...) effecto [medicinal] à de ser molido por mano de doncella*”, pelo que diz a crença.¹⁷³

Geralmente, as sementes do *ololiuhqui* se encontravam em “*cestoncillos*”, faziam-nos “*el mas curioso que pueden*”.¹⁷⁴ Tal poderia ser integrado num complexo cultural de “bolsas de medicina”? Segundo Aguirre Beltrán, para o uso das “*yerbas sagradas*”, basta simples “*colección y resguardo, siguiendo los ritos tradicionalmente ideados para conservar y preservar la virtud mística, como garantía de su acción benéfica*”.¹⁷⁵

O pároco de Atenango recupera que o *ololiuhqui* era “guardado” pelos aldeãos – como apontado acima – pelo ambíguo motivo do “temor”, medo da perseguição do pároco e da sacralidade do objeto. A expressão “*ytlapial*” conduz a pensar o sentido dessa guarda. Certa vez, o cura traduz como “*los que tienen obligacion de guardar la tal cosa*”, embora, noutra passagem, mais fiel ao termo, escreve que significa “*de su herencia*”,¹⁷⁶ e mais propriamente, quer dizer “sua coisa guardada”.¹⁷⁷ La Serna, mais aplicado a fazer analogia de costumes, decide que “*el seston en Mexicano itlapial*” é o que “*nosotros llamamos Vinculada*”.¹⁷⁸

Nos cestos com sementes também se encontram incensos, “*pañitos labrados*”, “*vestiditos de niñas*” e outras coisas do gênero, que Ruiz de Alarcón afirma, “*ofrecen*” ao *ololiuhqui*.¹⁷⁹ Os paquetes ficam atrás de pequenos altares nos “*oratorios*” das casas. É o

¹⁷³ *Ibid.*, p. 386.

¹⁷⁴ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 143.

¹⁷⁵ AGUIRRE BELTRÁN, *op. cit.*, 1992, p. 190.

¹⁷⁶ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 135-6.

¹⁷⁷ “The word *tlapial* does not mean ‘those who have the obligation of guarding such a thing’, but rather ‘his guarded thing’. Ruiz de Alarcón translates it more accurately later in the chapter as ‘his inheritance’. Also, *notlapial* is later correctly translated as ‘my inheritance’” (Glossário in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 314). Estes “paquetes” ou “relicários”, sob o termo “*tlapialli*”, interpreta Gruzinski, “*constituyen una especie de capital material y simbólico que expresa la continuidad y la memoria del linaje, la solidaridad de las generaciones y, aunque de manera más indirecta, el compromiso de todo el grupo de respetar esos objetos. En fin y sobre todo, los tlapialli aseguran la prosperidad del hogar*” (GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 156).

¹⁷⁸ LA SERNA, *Manual*, p. 300.

¹⁷⁹ Ruiz de Alarcón confere a vanidade dos sacrifícios: para aplacar a ofensa que crêem ser causa do mal, os índios provêm a deidade de oferendas. Os médicos adivinhos, segundo o tratadista, seriam responsáveis por incentivar seus pacientes a fazer sacrifícios ao sol, ao fogo ou ao *ololiuhqui* (*Tratado*, p. 195).

signo mais claro da “veneração” ao “ídolo” *ololiuhqui*.¹⁸⁰ Mas é bem discreta adoração, naqueles tempos onde dificilmente podiam deixar à vista os objetos da idolatria assim no ambiente doméstico que deveria ser devotado aos santos cristãos, ao menos quando havia vigilantes e visitantes, esforçados perseguidores das superstições.

Num dos casos descobertos por Ruiz de Alarcón, muitas sementes estavam escondidas numa panela velha, suja, jogada no quintal. Mas era para disfarçar o esconderijo, ensina o “extirpador”, um caso exemplar para que demais visitantes pudessem se aperceber dos truques dos índios idólatras. Ainda, no fundo dessa panela, havia um “*idolillo que era un sapillo de piedra negro enuuelto en vn trapo*”.¹⁸¹

A ação do “extirpador” da “superstição” do *ololiuhqui* foi para além do extermínio das sementes-ídolos. Ruiz de Alarcón, desde que chegou ao “*beneficio de Atenango*”, ou seja, no cargo de pároco daquela jurisdição eclesiástica, começou a fazer “*instancia en desarraygar*” dos corações dos índios “*su perjudicial supersticion*”. Além de destruir as sementes bem guardadas, mandava roçar o mato onde crescem as trepadeiras, em abundância nas margens do rio que cruza a região.¹⁸² Apesar de crescerem no mato, são bem cultivadas, em razão da “*veneración*” à semente.¹⁸³

Logo depois de agir assim contra o *ololiuhqui*, Ruiz de Alarcón seria acometido de uma enfermidade. Os índios logo espalham a notícia de que o *ololiuhqui* havia se ofendido, pois o cura não havia “*reverenciado*” a semente. O *ololiuhqui* entregou uma enfermidade ao novo pároco da região: “*a tanto llega la seguedad de esta gente*”, comenta o cura, o qual, por sua vez, imputa a causa do mal que lhe atacou ao arbítrio de outra, da suprema divindade: “*esto fue Ntro. Señor seruido me diese una enfermedad*”, embora tenha feito isso através de um roteiro “natural”: “*como de ordinario da [enfermidade] a los nuevos y no vsados a tierra caliente*”. Observe-se, portanto, que o pároco não está muito longe do raciocínio local sobre a causalidade extraordinária das enfermidades – e das curas, pois também concebe que “*a honrra y gracia de Dios*” se livrara do mal.¹⁸⁴

Ruiz de Alarcón decide aproveitar a ocasião de um dia de festa, em que se reunia toda

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Noutra passagem, Ruiz de Alarcón aponta que “*es en tanto exceso lo que estos barbaros veneran esta semilla, que aun vsan como por deuoción barrer y regar los lugares donde se hallan las matas que la produçen, que son vnas yedras mui espesas, y esto aunque esten por los desiertos y maleças*” (Tratado, p. 218).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 144.

a gente dos povoados do partido de Atenango, para uma vez mais confrontar a “superstição” do *ololiuhqui*, e mostrar que o poder de Deus é maior que do demônio, conduzindo verdadeiro auto-de-fé contra esses minúsculos ídolos: “*mande fazer una grande hoguera, y en ella viendolo todos, hize quemar cassi una anega que auia recoxido de la dicha semilla, y mande quemar y rozar de nuevo las matas del genero que se hallassen*”.¹⁸⁵

Nesse evento, Ruiz de Alarcón contempla um projeto tardio da idoloclastia na Nova Espanha. Para chegarmos a essa conclusão, acompanhemos uma discussão sobre a “idolatria colonial”¹⁸⁶ do início do século XVII, um momento mais clandestino e mitigado das crenças, ritos e objetos das cerimônias antigas. Das “mídias” da idolatria,¹⁸⁷ duas estariam unidas na “superstição do *ololiuhqui*” como “objeto de culto”, em discretos cestos, e como promotor das “visões”, etéreo refúgio da idolatria.

De um lado, o *ololiuhqui* herdado, guardado em pacotes “venerados”, constantemente usurpados pelo “extirpador”, que acumula uma boa quantidade de sementes para serem consumidas no fogo. Mas este auto-de-fé vai de encontro com a política de apagar a chama da memória e comunicação “idolátricas”, naquilo que o pároco nomeia como “perda do juízo” pela embriaguez do *ololiuhqui*. O alucinógeno consumido naqueles idos pelos índios, reflete Gruzinski, representaria um gesto que “*ouvrait le monde des dieux et de la connaissance*”, o que, afinal, “*demeura longtemps un geste vivace tant il était incontrôlable*”.¹⁸⁸

Uso tão incontrollável que foi necessária intervenção do Santo Ofício, pois outras “*naciones*”, como “*españoles, mestiços, negros y mulatos*”, todos utilizavam o *ololiuhqui*, devido à crença generalizada nos “*hechizos*” e no oráculo pela embriaguez da bebida. Uma “*gente vil*” que facilmente simpatiza com os costumes e superstições dos índios.¹⁸⁹ Mas que estejamos de sobreaviso, esta visão é unidimensional, pois a crença nos “*hechizos*” não é exclusividade indígena, e o recurso da “idolatria” pode ser literalmente comprado pelas outras “nações”, que também se interessam pelas curas e fortunas naquilo que Gruzinski denomina como “*parajes muy frecuentados ya de las magias y de los hechizos de*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ A “idolatria colonial” é uma expressão utilizada por Gruzinski (*op. cit.*, 1991) para tratar da reconfiguração e dos trânsitos dos códigos indígenas em contato com outras culturas e as diretrizes do catolicismo na Nova Espanha (Cf. item “a idolatria” na parte introdutória da dissertação).

¹⁸⁷ GRUZINSKI, *Guerres des images*, 1990, p. 99.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸⁹ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 145.

importación”.¹⁹⁰

Além do caminho apontado pelo pároco, de adesão de todas as gentes às crenças e práticas dos índios, outra esfera do contato entre as “nações” é pensada no uso do *ololiuhqui*: é o âmbito da imaginação. O cura faz a detenção de uma curandeira, no povoado de Iguala em 1617. O inquisidor de índios se impressiona com o relato da mulher, que havia aprendido de sua irmã um meio de cura que “*le auia sido revelado*” em consulta ao *ololiuhqui*. Na embriaguez, a velha traz o enfermo para a cerimônia, “*y sobre unas brasas le soplo la llaga, con que luego sano*”. Para tal proeza tivera a visita, “*se le aparecio un mansebo que juzgo ser angel*”, enquanto que Ruiz de Alarcón julgou ser “*el demonio en aquellas sus apariciones*”.¹⁹¹ De todo jeito, o cura relata uma história da aparição de um anjo que dizia trazer uma graça de Deus. O relato sugere a complexidade dramática e sinestésica do evento.¹⁹² E também, a dificuldade para apontar os trânsitos de códigos culturais e significados sociais em torno às alucinações no seio da “*idolatria colonial*”. Particularmente, nesse e noutro caso apontado por Ruiz de Alarcón em torno das visões “*católicas*” em espécies de iniciações xamânicas, teria ocorrido clara apropriação pelo curandeiro das imagens cristãs para uma “*interpretación indígena de la enfermedad*”, como aponta Gruzinski.¹⁹³

Mas o que ocupa a mente do pároco são as “*quimeras, ficciones y representaciones diabolicas*”, a grave e perversa atitude de “*mezclar algo de nuestra sagrada religion*”, coisa que “*el demonio les pone en la imaginacion*”. Ruiz de Alarcón vê o perigo da sedução mental que a visão dessa “*mescla*” pode oferecer, e que poderia corroborar e acentuar as práticas de adaptação entre as culturas, o que não era bem-visto pelo “*extirpador*” (também) das mesclas.

Além de ficar ressabiado em virtude da “*malicia*” diabólica, o pároco manifesta seu descontentamento com o fato de que estes curandeiros se estimam por homens “*casi diuinos*”, que dão a entender que têm a graça dos anjos para receber seu sustento, “*chile y sal*”, no

¹⁹⁰ GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 179. Cf. p. 198 e ss.

¹⁹¹ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 147.

¹⁹² Ruiz de Alarcón aporta na narrativa uma fala do anjo em conversa com a mulher: “*no tengas pena, cata aqui, te da Dios una gracia y dadiua (...) para que (...) tengas chile y sal [ou seja, sustento] (...) curaras las llagas, con solo lamerlas*” etc. Também, o cura extrai um resumo da visão e do que ela comunicaria: “*tras esto estuvo el dicho mansebo toda la noche dandole vna cruz, y crucificandola en ella y clavandole clavos en las manos, y que estando la dicha india en la cruz, el mansebo le enseño los modos que sabia de curar, que eran siete o mas exorcismos e invocaciones*” etc. (*Tratado*, p. 147).

¹⁹³ GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 214. Cf. cap. “*la captura de lo sobrenatural cristiano*”, que interpreta vários sentidos e mecanismos de trânsito do imaginário e práticas visionárias com alucinógenos no contexto centro-sul mexicano no século XVII.

ofício de meros embusteiros.¹⁹⁴ Ou seja, estes, ao menos, não seriam seduzidos apenas pelas “visões”, ou de tão espertos que pareciam ser, nem seriam por elas seduzidos. Estariam entretidos, isto sim, por emascarar-se num ofício sustentado por falsas ou destruidoras revelações. A mensagem principal é de que eram charlatães – usual imagem que os “extirpadores” procuram passar a respeito dos ofícios da medicina indígena.

Mas a “idolatria” do *ololiuhqui* parece contemplar duas instâncias de afirmação de saberes e motivos indígenas, em contextos sociais específicos, mas nem tão marginais no conjunto da sociedade novo-hispânica, que muitas vezes abraçava a idolatria dos índios, consultando seus curandeiros, mas também, consultando diretamente os alucinógenos, comprando-os em algum mercado, num consumo “selvagem”, como chama Gruzinski a esta difusão de uso dos alucinógenos em contextos não especializados e mais livres das tradições e das ordenações rituais.¹⁹⁵

De seus relatos, Ruiz de Alarcón nos aproxima de uma afirmação indígena da cultura do *ololiuhqui* no evento da guarda sacra do objeto impregnado de poder extraordinário, extrapolando a noção de “reliquia” ou de “imagem” como apenas lembrança do “sagrado”, que seria a aproximação mais correta para o religioso erudito ou crente bem instruído.¹⁹⁶ Para os índios, o *ololiuhqui* aparece como objeto estimado, uma herança familiar. E esta herança também era a bebida potencial que podia se tornar um meio de comunicação com imagens ou entidades do universo simbólico indígena – caso não se manifeste a apropriação ou interpretação onírica de imagens cristãs, como no caso da visão do “anjo”, pelo relato trazido por Ruiz de Alarcón. Mas o cura às vezes informa rasamente que havia a visão de um “velho”. O “*venerable anciano*” que personifica o *ololiuhqui*, reflete Gruzinski a partir de dados de um processo inquisitorial da época de Ruiz de Alarcón, “*es probable que esta figura antropoforma sea una imago, una función más que una persona, portadora de la tradición y de la autoridad*”. Também, muitas vezes “*el curandero indígena se presentaba a su discípulo con los rasgos de Oxomoco, el Viejo, El que conoce los destinos*”.¹⁹⁷ Gruzinski desenvolve a idéia de que o consumo de alucinógenos seria uma maneira sub-reptícia das mais eficazes para salvaguardar mentalmente os antigos “ídolos”, ou melhor dizendo, certos referenciais de entidades e poderes.

¹⁹⁴ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 147.

¹⁹⁵ GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 218.

¹⁹⁶ Cf. GINSBURG, *Olhos de madeira; nove reflexões sobre a distância*, 2001.

¹⁹⁷ GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 217.

Quanto aos parâmetros de leitura dessa “idolatria” pelos “extirpadores”, o *ololiuhqui* torna-se o ídolo que contempla um *locus* para o enfrentamento das tradições dos índios em geral, mas dos curandeiros em particular, vistos pelos tratadistas como grandes conspiradores diabólicos. Ao lado do estigma maligno, a imagem do poder dos curandeiros parece ainda extrapolar o que talvez realmente fosse o papel desses personagens, seus empregos e fardos, constituindo-se seguramente em figuras com algum status e poder – ainda que vivessem num meio bastante marginalizado pela ordem estabelecida, e por exemplo, molestados pelos párocos mais intolerantes, que assumiam como obrigação pessoal rebater o domínio das “superstições” nos índios, as quais, por fim, invadiam outras parcelas da sociedade novo-hispânica.

O *ololiuhqui*, tal como todo ídolo no pensar do cristianismo naqueles idos e contextos, representa a tensão entre objeto inerte e veículo demoníaco. Os “*cestoncillos*” com sementes podem ser reduzidos a cinzas pelo poder humano e autoridade eclesiástica do “extirpador”. Em contrapartida, as “visões” parecem trazer o demônio em figura humana, simples “velho” ou “forasteiro”,¹⁹⁸ ou ainda, camuflado em “anjo”. Esta é a idolatria mais preocupante, a adoração de demônios virtualmente lá, no momento das consultas oraculares do peiote ou do *ololiuhqui*, imagens vivaces guardadas na memória dos índios. A superstição com tais plantas pode aparentar mais pernicioso que a adoração de meros ídolos, como enuncia La Serna desde um caso bastante peculiar: a história da perseguição a um fabricante de pulque, o qual pôde se escusar por ter alguns “*idolillos*”, mas não por ter muitos peiotes.¹⁹⁹

Ruiz de Alarcón entretanto observa que as sementes do *ololiuhqui* e a “raiz” (sic) peiote não representam tão obviamente o sentido pleno de ídolo. Aliás, essa adoração não se compara com o que oferecem aos ídolos propriamente ditos. Na opinião desse cura, os

¹⁹⁸ Ruiz de Alarcón conta a história de uma índia curandeira de origem mazateca que havia dado a bebida do *ololiuhqui* a um enfermo. Para este “*se le auia aparecido vna persona forastera que deçia era el ololiuhqui*”, oferecendo palavras de consolo, pois finalmente o doente havia procurado a ajuda dele (do *ololiuhqui*) (Tratado, p. 218).

¹⁹⁹ La Serna evoca uma história de apreensão de peiotes na casa de um fabricante de pulque que vivia próximo à cidade do México, no ano de “47”, presume-se, da reinauguração da cidade arruinada (de Tenochtitlan na Conquista), e portanto, deve-se tratar de uma história pelos idos da década de 70 do século XVI, quando o “*Vicario General de los Indios*”, “*Doctor Don Iu.º de Pareja*”, castiga o “*puquero*” que “*estorbava á que los indios fuessen á la Iglesia á missa*”, pois acharam na sua casa “*vnos idolillos, mucho peyote, y vna cabeza de Mico; y aunque en quanto á los idolillos procuró vanamente disculparse con ocasion, de que cabando en un serro los auia hallado, no pudo tener legitima excusa, porque los acompañava con vna yerba, ó semilla tan sospechosa como el peyote, y con que tienen tanta cuenta para sus curas y adiuinaciones; teniendo assi mesmo la cabeza de Mico, de cuyos pelos echaua en el pulque, para que se le vendiese*” (Manual, p. 447). La Serna aconselha que os ministros evangelizadores devam inquirir sorrateiramente sobre os “*instrumentos con que curan*”, referindo-se ao *ololiuhqui* e ao peiote (p. 472).

nativos “*veneran mucho mas*” os ídolos artefatos que o *ololiuhqui* ou o peiote.²⁰⁰ O que ainda pode sugerir uma diferença entre o sentido “religioso” da adoração de imagens e de “sacralidade” na reverência às pequenas sementes.

O pároco tampouco faz da idolatria dessas substâncias o simples sentido de “pacto”, um comércio de favores com a imagem disfarçada ou franca aparição do demônio. A visão da idolatria dessas substâncias não se resume a tais sentidos. Os “extirpadores” pensam mais a fundo o problema da “deidade”, o que incrementa a discussão sobre a idolatria desses alucinógenos.

Os índios têm medo, comenta Ruiz de Alarcón, ou do *ololiuhqui* ou da “*deidad que creen reside en él*”.²⁰¹ La Serna aprimora que a “*deidad*” que os índios oferecem para o amaranto, que é comido em bolinhos feitos como ídolos; para o *ololiuhqui* e peiote ingeridos em bebida embriagante; ou ainda, para o tabaco conjurado, enfim, a atribuição de divindade às plantas, é atribuir mais alma aos vegetais do que lhes foi entregue por Deus.²⁰² Ruiz de Alarcón, por sua vez, examina alguns mitos de origem dos índios mexicanos, onde a humanidade duma época anterior transformou-se em elementos inertes, plantas e animais – e é por isso que os índios atribuem “*anima racional*” aos elementos (atualmente) não-humanos, corroborando a idéia de que crêem na deidade de certas coisas e seres vivos,²⁰³ para inclusive atribuir “*diuinidad a las auejas y semejantemente a otros animales*”.²⁰⁴ Mas estas perspectivas não ocupariam muito terreno no discurso de Ruiz de Alarcón, como o que acontece na discussão sobre a deidade do *ololiuhqui*, e por extensão, sobre a divindade do peiote e do tabaco.

La Serna afirma que é tão grande a “*veneracion*” ao peiote e ao *ololiuhqui*, que os índios os teriam “*como si fueran Dios*”.²⁰⁵ La Serna, não obstante, mantém a dubiedade sobre as propriedades extraordinárias da (ou na) planta: “*el Ololiuhqui, ó el demonio en él*” que lhes ensina coisas do futuro ou “*les enseña otras cosas, para peruertirlos mas, y despeñarlos*”, quando, no caso que examina, a planta ou o demônio revelam como fazer a cura pelos

²⁰⁰ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 135.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 143.

²⁰² LA SERNA, *Manual*, p. 383.

²⁰³ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 150.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 161.

²⁰⁵ LA SERNA, *Manual*, p. 385.

“soplos”, e que seriam quatro, “*pacto euidente de el Demonio*”.²⁰⁶ Enfim, se La Serna oscila entre o discurso sobre a ação “natural” (do *ololiuhqui* divinizado) e a “preternatural” (do demônio adorado no *ololiuhqui*), irá lidar com esta última possibilidade com maior desenvoltura. É a visão de um espírito exterior à planta, mas alojado nela, espírito que sem poder alterar as substâncias, teria condição de mexer na qualidade das coisas, a diferenciação tomista da mira diabólica em relação ao milagre divino, este, o único evento propriamente sobrenatural.²⁰⁷

Portanto, se os índios pensam que a planta é Deus, talvez nela só podia estar o demônio. O que descompromete a visão de La Serna com a razão errônea, e que diz pertencer à mente dos índios, de que possa existir um ânimo ou gênio inerente a tais substâncias, maior do que Deus teria contemplado para qualquer vegetal, e aliás, um ânimo comparável ao poder de Deus.

Os índios daquelas paragens do centro-sul mexicano, eles teriam oferecido palavras para que os “extirpadores” pudessem afirmar, tão francamente, que as plantas fossem tidas como Deus ou como um dos deuses locais? De forma mais abrangente, seriam “divinas”? Há algum vocábulo indígena, de todos que são recuperados pelos “extirpadores”, que venha fazer correlação, ou melhor, uma maneira de tradução para o termo “Deus” ou “divino” nalgum sentido?

Dentro do único conjuro onde aparece o *ololiuhqui* invocado, ele é denominado pela expressão “*tlamacazqui cecec*”, que pode ser traduzido como “sacerdote frio”,²⁰⁸ e que Ruiz de Alarcón propõe como “*espiritado frio*”.²⁰⁹ Ao denominá-lo espiritado, estabelece a idéia de ente alocado, furioso – quiçá mais apropriado que “sacerdote”, num chamamento ao

²⁰⁶ La Serna reporta à iniciação do curandeiro, pela imaginação do anjo mancebo e crucificação, um relato trazido de Ruiz de Alarcón. Acrescenta La Serna, mantendo a dubiedade entre agência demoníaca e efeito natural da embriaguez, afirmando que os índios são levados a crer que “*se àn de curar con estos embelecos supersticiosos, ó engaños fantásticos nacidos todos de la embriagues del Ololiuhqui*” (*Manual*, p. 387). A “evidência” do pacto diabólico devido à prática de assoprar quatro vezes, vem de encontro à visão de Ruiz de Alarcón, de que existiria uma fórmula demoníaca na visão indígena sobre os quatro cantos do mundo (*Tratado*, p. 151). Ruiz de Alarcón, contudo, oscila na explicação dos costumes em torno do número quatro, entre ardil demoníaco ou crença advinda das antigas fábulas (p. 201).

²⁰⁷ CLARK, *op. cit.*, 2006, p. 224-5.

²⁰⁸ ANDREWS & HASSIG, in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 326.

²⁰⁹ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 218. Tal expressão indicando o teor “frio” da medicina faz o argumento de López-Austin sobre a etiologia indígena em torno ao critério da oposição quente/frio para o combate das enfermidades, uma concepção parecida, mas independente da etiologia da medicina humoral européia que se utiliza deste mesmo critério (Cf. *op. cit.*, 1996).

ololiuhqui como bebida que deva induzir ao transe.²¹⁰

Ruiz de Alarcón, quando procura explicar o termo *tlamacazqui*, imputado para qualquer força conjurada,²¹¹ assevera que “*tiene muchos significados, pero los mas comunes son sacerdote o Ministro de sacrificios o demonio que asiste en algun ydolo*”.²¹² Para Andrews & Hassig, o cura Ruiz de Alarcón está criando um falso problema ao dizer que há vários significados para *tlamacazqui*, e além disso, “*has shifted the word demonio (...) away from de idol or entity behind the idol to the one who attends it*”.²¹³ Mas estes autores não levam em conta a interpretação de “homens-deuses”, como o fazem López-Austin e Gruzinski, ou seja, não consideram a permeabilidade do poder extraordinário entre os numens e as personas que os apresentam, fora da rigidez do pensar erudito cristão na separação categórica entre as instâncias divinas e humanas.²¹⁴

No caso do tabaco, existe a noção de sua origem “divina”, ou melhor, cosmogônica, enquanto filho da entidade Citlalcueyeh que alude à Via Láctea, como já foi mencionado.²¹⁵ A palavra “*teotl*” foi identificada pelos primeiros franciscanos vindos nos anos da Conquista, e consoma a idéia de “divino” ou relativo à “deuses”. Mas nenhuma vez o termo aparece em qualquer relato dos “extirpadores” mexicanos do século XVII, nunca é relacionado às plantas embriagantes ou a outros sinais da idolatria. La Serna, no entanto, fará nota do uso de uma substância alucinógena que outrora fora chamada de “*teonanácatl*”, a qual acopla “*teotl*” a “*nanácatl*” (cogumelo), o que vale como “cogumelo divino”, ou então, se quisermos manter a separação categórica entre o bem e o mal extraordinários, ou melhor, talvez mais atentos à ambigüidade que sugere o termo “*teotl*” no pensar indígena, valeria mais a tradução “cogumelo divino/diabólico”.

La Serna conhecia os cogumelos que embriagam pelo termo “*quautlan nanacatl*”, que

²¹⁰ De acordo com Díaz, o *ololiuhqui* pode ser classificado na subfamília dos “indutores de transe”, que “*difícilmente llegan a producir alucinaciones (...). Producen un estado de letargo y languidez, en el cual los sujetos tienen una percepción incrementada hasta el punto de la irritación y una estimulación de la imaginación que se usa en contextos rituales, precisamente como adivinatoria*” (DÍAZ, *op. cit.*, 2003, p. 24).

²¹¹ Como asseveram Andrews & Hassig, “*any implement, faculty, or means that has a potential for action is called tlamacazqui in these incantations*” (in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 326).

²¹² RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p.156.

²¹³ ANDREWS & HASSIG, in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 326.

²¹⁴ Cf. LÓPEZ-AUSTIN, *Hombre-dios; religión y política en el mundo náhuatl*, 1973; GRUZINSKI, *Man-gods in the mexican highlands; indian power and colonial society*, 1989.

²¹⁵ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 156; *Treatise*, p. 83.

traduz apropriadamente como “*hongos del monte*”.²¹⁶ Talvez nem soubesse da existência do termo *teonanácatl*. Segundo o franciscano Motolinia, “*teunanacatlth, (...) quiere decir carne de dios, o del demonio que ellos adoraban*”, ou seja, traduz *nanácatl* como se fosse *nácatl* (carne) e “*teotl*” como relativo a “deuses”. E transforma a divindade de boa para má (isto é, de carne de Deus para carne do demônio). Temos atualmente a tradução recorrente de “carne de deus”, além de “cogumelo divino”, outra tradução também bastante usual. Para completar a analogia com a hóstia sagrada, Motolinia iria afirmar que “*con aquel amargo manjar su cruel dios los comulgaba*”.²¹⁷

Causa alguma surpresa que mesmo sem identificar um caráter nominal de “divindade” ao cogumelo alucinante (pela expressão *teonanácatl*), o “extirpador” La Serna aponte para a analogia da “comunhão” – o que espiritualiza o cogumelo numa cerimônia religiosa. Precisamente, alguns “*malgnos ministros*” quiseram “imitar” o “*Santo Sacramento de la Eucharistia*” pelo consumo desses cogumelos das matas.²¹⁸ Ou seja, a mensagem é de que havia a comunhão com a carne “diabólica”, consorte falso e maligno do mistério da transubstanciação de Cristo (no “pão” que representa a carne de Deus).

La Serna mostra essa visão da “comunhão” ao relatar um caso que lhe havia contado um “*Hombre docto en sancta Theologia, y Noble de los conocidos deste Reyno*”, fonte de muitas notícias e reflexões, o “*Licenciado Don Pedro Ponze de Leon*”.²¹⁹ É o caso de um “*gran Maestro de supersticiones*” do povoado de Tenango, que trouxe alguns “*hongos*

²¹⁶ Pela ligação de “*Quahuil* (...) wood, stick, tree, trees” e “*-tlah* (...) place of abundance of something”, formando “*Quauhilah* (...) forest, woods, wilds” (LOCKHART, *Nahuatl as written*, 2001). O “mato ou floresta” é relacional ao outro substantivo, *nanácatl* (cogumelo).

²¹⁷ MOTOLINIA, *op. cit.*, 1971, p. 32. Como afirmado acima, atualmente é comum traduzir o termo *teonanácatl* como “carne de deus”, o que demonstra a ressonância das analogias de costumes com a religião cristã. O termo *teonanácatl*, pondera Gordon Wasson, foi encontrado poucas vezes entre outras denominações nativas para esses tipos de cogumelos alucinantes. Gordon Wasson chama a atenção de que tal tradução não é muito aconselhável, e ficou sabendo do equívoco em comunicação pessoal com a mesoamericanista Thelma Sullivan, em 1975. Motolinia, talvez ávido por encontrar no cogumelo o rival diabólico da sagrada transubstanciação da carne de Cristo, leu a partícula *teo* como se fosse “deus”, porém, tal partícula só pode ser um adjetivo na composição da palavra – e significa “maravilhoso”, “impressionante”, enquanto *nácatl*, se significa “carne”, pode ter dado origem a *nanácatl*, que informa cogumelo genericamente. Os frades “*vieron el nácatl como un consternante simulacro del sacramento eucarístico, y no como una palabra neutra que designaba la textura de la carne del hongo*”. *Teonanácatl* quer dizer “*hongo maravilloso*”, para Gordon Wasson, influenciado pela idéia do “numinoso” na experiência religiosa (GORDON WASSON, *El hongo maravilloso*, 1983, p. 73-4).

²¹⁸ LA SERNA, *Manual*, p. 282.

²¹⁹ LA SERNA, *Manual*, p. 288. Ponce de León escreveu um diminuto tratado, mas, de certa maneira, a abordagem sobre os rituais e crenças indígenas é mais plena que a perspectiva instrumental na lida desses assuntos pelos tratados maiores de Ruiz de Alarcón ou La Serna (PONCE, “*Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*”, 1987). Ponce de León é quem teria comunicado a La Serna a história do “ministro” que oferece a comunhão dos cogumelos, narrada no *Manual de ministros de indios*.

colorados” da floresta e com eles iria perpetrar “vna gran idolatria”.²²⁰

Associar que estes curandeiros são “ministros” (da idolatria), e não apenas médicos ou feiticeiros, também informa a leitura de um costume tido como instituição “religiosa”, e ainda, enquanto “imitação diabólica” de um ritual da Igreja.²²¹ Aliás, os “dogmatistas” da idolatria que existem no Marquesado e outras regiões, teriam vindo infiltrados desde a cidade do México, e seriam, inclusive, descendentes dos antigos “sacerdotes” mexicanos, categoria suprema de ministros da idolatria nos tempos da gentilidade.²²²

Assim, antes de desenvolver o caso de um curandeiro do século XVII, La Serna se aproxima dos antigos mexicanos. Pelo que ensina Ponce de León, quando os sacerdotes colhiam os cogumelos nos “montes”, durante a noite ficavam em oração, com “*deprecaciones supersticiosas, y á el amanecer, quando comenzava cierto vientesillo, que ellos conocen, entonces los cogian atribuyendoles Deidad*”.

La Serna compara o poder (natural) desses cogumelos ao do *ololiuhqui* e do peiote: “*comidos, ó bebidos los embriaga, y priva de sentido, y les haze creer mil disparates*”. Daí é que surge a história de um Iuan Chichiton, que se colocara como “sacerdote” numa “*solemnidad*”, e entrega a todos os presentes à “*fiesta*”, os cogumelos. Entrega-os “*como á modo de comunión*”. Um sentido (falso) de ritual sagrado e de consumo da deidade por meio do cogumelo alucinante.

Também a festa se regou de pulque, e ambas substâncias “*los sacó de juicio*”. Chichiton foge e nunca mais será visto, para lástima do “extirpador”, que o procurou como pôde para poder castigá-lo.²²³

Noutra passagem, em paráfrase ao relato de Ruiz de Alarcón, o cura La Serna compara a “comunhão” na ingestão dos cogumelos com o ato de comer os ídolos de massa de amaranho, lembrando também que nestes eventos se bebe muito pulque. O que dá

²²⁰ LA SERNA, *Manual*, p. 303.

²²¹ Os idólatras “*queriendo las mas vezes en sus conjuros, curas, y supersticiones imitar los Ministros de la Iglesia, y vsurparles sus officios, imitando en esto á Satanas, que quiso vsurpar á Dios Nuestro Señor su gloria, y honra, é imitar sus acciones*” (*Manual*, p. 449).

²²² La Serna realça que nos primeiros anos do século XVII, depois da formação das *congregaciones* dos índios que estavam esparsos nos ermos, começaram a brotar as sementes da idolatria que esperavam germinar, e já estavam nos corações dos índios. No povoado de Çumpahuacan, no Marquesado, que era benefício de Ponce de Leon, havia índios “*de los meros Mexicanos, y de los Principales (...) cabeza de su Imperio [nos tempos gentílicos]*”. La Serna aponta que “*no fue possible el dissimularse entre ellos los Maestros, que auia de las Ceremonias idolatricas (...) que enseñaban á idolatrar*”. Enfim, Ponce de Leon lhe “*comunicó á vocá*” que estes “*Maestros*”, como “*tragineros*”, se espalharam por todas as partes, infestando-as e “*á refrescar la memoria de todos para que ni se oluidassen de sus dioses, ni de las ceremonias conque los auian de honrrar, y consultar en sus trabajos, y necesidades*” (*Manual*, p. 288).

²²³ *Ibid.*, p. 303-4.

oportunidade para fechar o raciocínio da imitação diabólica do mais fundamental sacramento da Igreja. Os pequenos ídolos de massa de amaranto os índios comem:

á pedaços entre todos como reliquias: esta supersticion, y la (...) de los hongos del monte, que llaman Quautlan nanacatl, manifiestan bien el ancia, que el Demonio tiene de darse sacramentado en comida, y bebida por remedar en quanto puede el amor de Christo Señor Nuestro que se nos sacramentó debajo de las especies de pan y vino por su amor: mas el demonio procura hazerlo por odio, que tiene á Dios Nuestro Señor y sus criaturas redemidas con su sangre; vsando de la comida de los tzoales [os ídolos de amaranto], y de la bebida del pulque con las ceremonias de sus supersticiones.²²⁴

A idolatria das substâncias, tal como aparece na visão do “extirpador” La Serna nesses últimos discursos, ela coopta o signo do sacramento divino pela ingestão das substâncias embriagantes, mas em perspectiva potencial – pois permite a correlação com a crença e o ritual cristãos apenas nos limites da grade de interpretação demonológica, isto é, num olhar negativo de prática corrupta e invertida. Enquanto que os índios e demais “nações” poderiam permitir-se um emparelhamento maior ou positivo, construindo a analogia na prática social, entre os significados locais e a idéia cristã de “comunhão”. Além da apropriação do supremo ritual católico, os índios também assumem pelas alucinações o contato direto com as entidades cristãs.²²⁵

Para o tratadista que encontra as “deidades”, para ele, os índios são alvos fáceis de manipulação, tendo em vista sua barbárie e pobreza, por agentes (também índios) da idolatria diabólica, os “dogmatistas”, que fazem a imitação corrupta do sacramento supremo do mistério da transubstanciação. Os sacramentos diabólicos com bolos de amaranto, cogumelos e pulque são simulacros de um símbolo da transcendência, a ingestão de Deus pelos homens no mistério dos “acidentes” do pão e do vinho.

Os bolos de formato de ídolos parecem contemplar plenamente a imitação do sacramento pela ingestão anódina do pão (como carne de Deus). O pioneiro Motolinia, logo depois de mencionar algo a respeito do cogumelo comungado, fizera a analogia dos pequenos ídolos de massa no mesmo princípio de imitação diabólica – isto se deu em discurso de mais

²²⁴ *Ibid.*, p. 385.

²²⁵ “*Plegarias, referencias a la Eucaristía, el uso de agua bendita y la adoración de imágenes piadosas rodean el consumo [de alucinógenos] en las dos primeras décadas del siglo XVII. (...) la materia de las alucinaciones evoluciona y el delirio se abre de manera progresiva al panteón cristiano*” (GRUZINSKI, *op. cit.*, 1991, p. 220).

de cem anos antes do escrito de La Serna.²²⁶ Já este cura de meados do século XVII faz a leitura de que os bolos-ídolos são falsas, artificiais “reliquias”, em oposição às verdadeiras reliquias dos santos. Aliás, La Serna, ele mesmo, praticara cura de “*hechizo*” por meio de uma relíquia “verdadeira”, um osso de um “santo” que nunca foi canonizado para além do gosto milagreiro do catolicismo de La Serna e outros devotos de “veneráveis” na Nova Espanha.²²⁷ Este exemplo único pode levar por terra abaixo toda a estrutura da refutação das “superstições” dos índios, quando o discurso da “razão”, confrontando as práticas dos índios pela luz da ciência “natural”, ao mesmo tempo permite e alimenta a crença em poderes angelicais e divinos neste mundo terrenal, como forças praticamente imanentes às coisas (como as reliquias dos santos).

Voltemos às substâncias da idolatria (indígena). Os demais elementos usados pelo demônio na “comunhão”, os cogumelos e o pulque, as imitações do pão e do vinho respectivamente, eles são acidentes, digamos, mais substanciais, de uma embriaguez interpretada como “natural”, mas também, interpretada enquanto embriaguez “preternatural”, porque abre a perspectiva do saber “demoníaco” na “fantasia” cerebral, que pode trazer a ciência que está além da capacidade humana de obtê-la nos seus limites de animal “racional”. Mas a manifestação “preternatural” é vista como campo de magia (ou ciência da natureza) ilícita, estigmatizada como agência maligna, pelo menos para a leitura do contexto indígena antagonizado pelos “extirpadores” da idolatria. Pois como apontado acima, La Serna acredita na intervenção de uma santidade (mas era do meio espanhol), e que, porém, nem tinha sido canonizada ou mesmo beatificada. La Serna não teria descartado como “supersticiosas” as visões angelicais do ilustre Gregorio Lopez, que informaram sobre os procedimentos e medicinas que curar. Os espanhóis vêem “anjos” e os índios “demônios”, em suma, uma

²²⁶ A ingestão dos pequenos ídolos de massa seria lida como “comunhão diabólica” por muitos outros cronistas depois de Motolinia, teno parafraseado ou não, a crônica deste primevo franciscano da Nova Espanha.

²²⁷ La Serna tinha guardado consigo um osso de Gregorio Lopez, figura enigmática, que perfaz a mesma trajetória de “iniciação xamânica” por enfermidade quase mortal, como teria ocorrido com índios perseguidos por Ruiz de Alarcón. O espanhol Lopez escreveu um tratado de medicina e era famoso por suas curas, que também imputava a seus contatos com anjos, tendo trabalhado no hospital de Santa Cruz de Huaxtepec no final do século XVI (PARDO, “*Contesting the power to heal*”, 1999). La Serna, tão crítico das superstições dos índios, estava mergulhado, digamos assim, no mesmo mar de misticismo, combatendo o “*hechizo*” que teriam feito contra uma índia que servia em sua casa, utilizando-se, para tanto, de uma medicina relicária: “*yo tenia vn pedaço de huesso del Sancto, y Venerable Gregorio Lopez (...) y con la mayor deuocion, que pude, fiando poco de mi indignidad, y mucho de los meritos del Sancto, en vna cucharada de agua le di á beber un pedacito del huesso, exortandola [a enferma de “hechizo”], á que se encomendasse á aquel Sancto, que la sanaria, y libreria de aquel mal, que padecia; y assi como lo bebió sintio aliuio en sus ansias, y bascas, porque estaba como si tuuiesse en el estomago algun gran veneno*”. La Serna jura que o “*Sancto Gregorio Lopez*” atendeu com “*milagros*” ao sanar a índia da enfermidade e inclusive de conseguir expulsar o “*hechizo*”. La Serna ainda fez “*muchas diligencias para descubrir la verdad*” a respeito de um potencial autor do malefício (LA SERNA, *Manual*, p. 301-2).

diferenciação na política do discurso dos “extirpadores”.²²⁸

Voltemos à “comunhão” com os cogumelos: é fato a ressonância dessa analogia com o sacramento da eucaristia, nas análises mais modernas sobre o uso deste e outros alucinógenos, ainda que estas análises não assumam mais a moralidade cristã da vertente dos “extirpadores” – a visão de que são práticas malignas, diabólicas. Tampouco lidam ordinariamente com a perspectiva da razão cristã da época – de que as “visões” podem transmitir ciência verdadeira, “revelações”.

Atualmente, a distância intelectual legítima as crenças como representações sociais, que são fatos em si mesmos, independentemente das suposições em torno das forças fenomenológicas na dita realidade objetiva. Enfim, a ressonância da analogia do consumo de alucinógenos, e mesmo do álcool, com o sacramento mais caro da religião, impregna as análises mais atuais sobre os sentidos desses usos. Nas leituras histórico-antropológicas que interpretam crenças indígenas e, digamos, tradicionais, esta perspectiva tem ampla receptividade. Aguirre Beltrán, por exemplo, afirmara que as “*yerbas milagrosas*”, na “*mística indígena*”, não são apenas receptáculos de “*fuerzas misteriosas*”, mas também, “*la personificación*” desses seres “*divinos*”. E a ingestão do alucinógeno “*es un acto de canibalismo ritual en que el médico agorero, al comerse al dios, se convierte, transitoriamente, en el dios mismo*”.²²⁹

Gordon Wasson, Ott e outros, criando o termo “enteógeno”, neologismo de uma palavra grega que pode ser traduzida como “*volverse divino interiormente*”, enfatizam a ingestão dessas substâncias peculiares como sacramento, como comunhão com o divino, que proporcionaria a experiência extática, a forma de religiosidade mais sublime do ser humano.²³⁰

López-Austin, se de um lado desconfia de termos como “encarnação do deus” ou “consubstanciação”, ainda mantém a idéia de “incorporação de espírito”, mas vacila quanto a este parecer, pois considera também que o efeito é algo impessoal ou abstrato, bem como

²²⁸ PARDO, “*Contesting the power to heal*”, 1999.

²²⁹ AGUIRRE BELTRÁN, *op. cit.*, 1992, p. 54.

²³⁰ OTT, *Pharmactheon; drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*, 2000, p. 19. Este autor integra as substâncias alucinógenas no conceito de uma “farmacêutica celestial” (OTT, “*Paraísos naturales*”, 1999, p. 103). Vários são os estudiosos que alimentam a hipótese de que os enteógenos tenham provocado os primeiros e decisivos passos da experiência religiosa ou do sentimento religioso na história da humanidade, dando margem também à crítica e contestação de outros muitos autores sobre tal determinismo quanto à origem da religiosidade.

provisório,²³¹ quiçá em acordo à perspectiva de La Barre quanto ao sentido de “medicina” pan-ameríndio enquanto fonte de energia pelo signo de “mana” e outros conceitos não ocidentais.²³²

Gruzinski (e colaboradores), na senda das noções indígenas tal como interpretadas por López-Austin (em torno às entidades anímicas no corpo humano), conduz o raciocínio de “consustanciação”, na oscilação entre absorção da planta ou do ente na planta. E numa versão que procura acomodar a idéia de posseção à perspectiva de viagens xamânicas, comenta que:

Les Nahuas, comme le reste des peuples mésoaméricains, possédait une science élaborée des hallucinogènes qui leur permettait de commander à volonté l’accession aux autres mondes et aux savoirs qu’ils recelaient. Ces expériences étaient fondées sur la conviction que l’absorption de l’hallucinogène entraînait l’assimilation du dieu qui était dans la plante et qui se confondait avec elle. (...) A la différence du rêve qui correspondait à la sortie du tonalli [entidade anímica alojada na cabeça], l’hallucination provoquée résultait de l’introduction dans l’être humain d’une force qui le dépassait et agissait sur son teyolía, c’est-à-dire l’énergie vitale logée dans le cœur.²³³

Gruzinski aceita, entretanto, a idéia de que os cogumelos *teonanácatl* sejam traduzidos como “*chair des dieux*”, e que o peiote e o *ololiuhqui* tenham sido considerados pelos indígenas como divindades.²³⁴ Reflete ainda sobre o ambiente sincrético pesquisado por

²³¹ LÓPEZ-AUSTIN, *op. cit.*, 1973, p. 118-9 e 127.

²³² La Barre, menos absorvido pelo sentimento do “numinoso” sugerido pelos pensadores do enteogenismo, é mais seduzido pelas interpretações de estudos etnográficos na Polinésia que utilizam noções nativas como “mana” e outros similares. Para La Barre, “*in the Americas, all psychotropics were sacred in the peculiar American Indian sense of being ‘medicine’, which implies a quasi-supernatural power* (Algonkian *manitou*, Iroquoian *orenda*, Siouan *wakan*, etc.) inherent in some plants, as in many animals. These terms are somewhat misleadingly translated as ‘great spirit’ but really mean a vast indeterminate and impersonal reservoir of magic power in the world that can be tapped by man” (*op. cit.*, 1975, p. 34).

²³³ SALLMANN (dir.), *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l’inconscient*, 1992, p. 48-9. Colocamos, como autor da citação, Gruzinski, responsável pelo capítulo na qual ela se insere.

²³⁴ Quanto ao *ololiuhqui*, Gruzinski assume a identificação que Aguirre Beltrán produz, de que a planta representa uma manifestação do deus do milho Cinteotl Itztlacoliuhqui. Aguirre Beltrán chamaria de “complexo do *ololiuhqui*” à simbologia em torno da semente desde tempos pré-coloniais. O autor, ao resgatar um relato de Ruiz de Alarcón, que afirmara que o *ololiuhqui* era também chamado de “*cuezpalli*”, encontraria a deixa para identificar na semente da trepadeira um nome esotérico: em verdade, *cuezpalli* seria corruptela (ou má transcrição no manuscrito do cura) de “*cuetzpalli*”, ou seja, lagarto, um signo, uma entidade nos calendários mexicanos. Aguirre Beltrán comenta que “*entre los antiguos nahuas el cuetzpallin se tenía como símbolo de la abundancia del agua y del placer sin pena*”, além de sugerir fertilidade, baseando-se na leitura do comentário italiano inscrito no Códice Vaticano, e pelas conclusões do estudo de Eduard Seler. Além disso, “*Cuetzpallin es el nombre mítico de Cinteotl Itztlacoliuhqui, dios del Maíz Maduro, cuya fiesta se celebra en el mes ochpaniztli, en la época de la cosecha*” (*op. cit.*, 1992, p. 127-8). Conquanto Aguirre Beltrán utiliza a grafia “*cuezpalli*” como originária do relato de Ruiz de Alarcón, na edição mexicana do tratado de Ruiz de Alarcón (*Tratado*) a voz *náhuatl* aparece como “*cuexpalli*”. Não obstante, Andrews & Hassig (in: RUIZ de ALARCÓN, *Treatise*, p. 313) recordam uma versão diferente a

Ruiz de Alarcón, onde “*des saints chrétiens se substituèrent aux antiques déités*” nas visões dos índios.²³⁵

Estas polissemias ressuscitam os sentidos de “deidade” do *ololiuhqui* que Ruiz de Alarcón e La Serna atribuíam à crença ingênua de muitos índios ou à manipulação esperta de alguns deles. Ruiz de Alarcón afirmara que tinham medo do “*ololiuhqui*” ou da “*deidad que creen reside en él*” ou ainda daquela “*falsa Deidad que finguen [fingem] en el ololiuhqui*”.²³⁶ La Serna também não se decide se adoram “*el Ololiuhqui, ó el demonio en él*”.²³⁷ Os discursos contra o vitalismo da natureza que fere a idéia de transcendência divina, e também, o combate ao demônio como espírito maligno, que agiria de fato na natureza, são idéias que parecem influenciar a leitura dúbia sobre a “idolatria” das substâncias. A crença dos índios seria ver uma divindade na planta, intrinsecamente, ou como comunicação com forças exteriores a ela? Apimenta tal dubiedade o enquadramento no pensamento cristão da visão de “comunhão”, que prenuncia as discussões mais atuais sobre os saberes indígenas (ou reflexões decididamente ocidentais) com relação ao “mistério” dos alucinógenos ou enteógenos. Mas sigamos agora outras margens, não menos complexas, de especulação em torno das medicinas da idolatria.

3.4. As huacas da embriaguez

“*Huaca*” tornou-se sinônimo para todos os signos da idolatria dos índios do Peru. Inclusive, foi palavra emprestada pelo “extirpador” Ruiz de Alarcón, na Nova Espanha, para lidar com o assunto da “veneração” que os índios de povoados do Marquesado davam às montanhas, às fontes, aos pequenos ídolos, e particularmente, aos recipientes de pulque e às sementes do *ololiuhqui*. Tudo isto se tornou *huaca*, palavra que condensou uma série de significados da linguagem que aproximou as práticas indígenas da visão de idolatria – visão que os espanhóis trouxeram na bagagem de sua viagem rumo aos tesouros dos incas.

respeito do termo *cuexpalli*: “*Molina lists the word only with the meaning ‘long hair that they leave on the back of the neck of boys when they shear them’*”. Associam a composição da palavra a noções tais como “*to dye something*” e “*occiput, back of the head*”. Assim, desconsidera-se a idéia de termo corrompido ou mal grafado, fundamentado por Aguirre Beltrán.

²³⁵ SALLMANN (dir.), *op. cit.*, 1992, p. 49.

²³⁶ RUIZ de ALARCÓN, *Tratado*, p. 143.

²³⁷ LA SERNA, *Manual*, p. 387.

Os tesouros eram encontrados nas *huacas*. Se os cumes, se as pedras e os rios, se o sol e a terra podiam ser vistos como *huacas* adoradas pelos índios andinos, também os ídolos e múmias ricamente ataviados, os templos e outros locais do butim da Conquista, tudo podia ser *huaca* para o mais comum dos espanhóis que tentava a sorte nos despojos do antigo “reino do Peru”. Dessas *huacas*, as principais, em tal sentido de valor, serão as tumbas, geralmente junto aos templos e palácios das elites pré-hispânicas, que escondiam e ainda escondem os metais preciosos nas oferendas e adornos de múmias dos antigos, e que alimentam a gula dos cavocadores “*huaqueros*” desde a chegada dos primeiros exploradores. Aliás, as tumbas podem ser o berço da palavra “*huaca*”, que daí se espalha como denotativo de outros lugares e coisas “sagradas” dos índios. Essa hipótese é arrolada por Ramírez na sua catalogação dos usos da palavra pelas crônicas do Peru. Mas decifrar este enigma não é tão relevante que constatar a implosiva abrangência de significados do termo: “*very quickly original meanings of huaca (...) were lost or confused by the Spaniards (and eventually by the natives as well)*”.²³⁸

O Inca Garcilaso de la Vega apontara para o equívoco do abrangente uso dessa palavra. Estava dentro dos quadros do pensamento neoplatônico que ponderava sobre a idéia de Deus entre seus ancestrais, mas Garcilaso critica a tábua rasa que se fez das atribuições da “*huaca*”, acentuando as diferenças de valor que os índios davam às coisas que eram chamadas assim. A abordagem do famoso escritor nobre e mestiço recolocou a discussão sobre o “sagrado” nos Andes, ao indicar a grande diferença com o cristianismo dos missionários, que pensavam a religião nas polaridades do divino e do demoníaco, do sagrado e do secular, do bem e do mal. Distante da prática de consagração ritual dos objetos pelos sacerdotes católicos, pelo caso andino, também uma montanha nevada e outros espaços podiam ser sagrados sem o ritual ou qualquer interferência humana – de acordo com o cronista, que também observara que coisas extraordinárias, tanto atrativas quanto repulsivas, podiam entrar neste quadro de sacralidade, o que não implica em culto. Tudo isto é distinto da relação dos índios com os “ídolos” propriamente, também chamados de *huacas*. Para MacCormack, apesar de ser fruto de um olhar europeu, e apesar das posições filosóficas e propósitos do cronista, Garcilaso jogou bastante luz para pensar a questão do sagrado nos

²³⁸ RAMÍREZ, *The world upside down; cross-cultural contact and conflict in sixteenth-century Peru*, 1996, p. 142. Baseando-se no “Vocabulario polígloa Incaico” dos franciscanos do século XVI, mas também em outros cronistas, como no jesuíta Bernabé Cobo, Francisco A. Loayza afirma (comenta Ramírez) que “*under the Incas (...) huaca originally meant burial: sepulcro or tumba. As the years passed, popular Spanish usage broadened its meaning to anything sacred or divine*” (p. 142). Para uma resenha dos usos do termo “*huaca*” pelos cronistas no Peru, pp. 139-148.

Andes.²³⁹

Enquanto isso, os missionários e outros tratadistas do Peru, entre os séculos XVI e XVII, compunham a idéia de *huaca* resumida em dois temas conjugados: “*la primera, el lugar donde se desarrollan rituales o se ejecutan formas de prácticas religiosas, y la segunda, el ídolo sea de la naturaleza que fuere*”.²⁴⁰ Mas o jesuíta Pablo Joseph de Arriaga, um dos principais protagonistas da grande campanha de extirpação da idolatria no arcebispado de Lima no início do século XVII, resolveu adotar uma fórmula bastante pessoal para classificar as *huacas*. Utilizando uma listagem prévia do importante documento eclesiástico do “*confesionario*”, produzido no III Concílio limense ocorrido em 1583, optou por fazer uma tipologia “*con la frialdad de un entomólogo*”,²⁴¹ reorganizando os locais de culto e as coisas que adoram os índios em duas categorias: as *huacas* “*inmóviles*” e as “*móviles*”.²⁴² Entre as primeiras estão Punchao ou Inti como sol, Libiac ou Hillapa como raio, Mamacocha como mar e Mamapacha como terra, Puquios como mananciais e fontes, além das montanhas, rios etc, e as Pacarinas, que é o local de onde os índios “*dicen*” descender. Todas essas *huacas* seriam chamadas de “*imóveis*” por uma questão muito simples: “*no se les pueden quitar delante de los ojos*”, não podem ser destruídas, e portanto, cabe apenas “*quitárselas del corazón*”. O único recurso para terminar a adoração das *huacas*, que se sustenta pela crença em seus poderes e arbítrios, vem a partir da prédica sobre as causas “*naturais*” dos fenômenos. É necessário que o evangelizador tenha alguma ciência de “*historia natural*”, para persuadir sobre o erro da adoração desviada, pois de Deus, a adoração passa para os elementos.²⁴³ Este é um dos caminhos para prosseguir na “*extirpação*”, o convencimento com brandura e o ensino das consciências, método que tanta fama daria aos inacianos. Afinal, a principal “*causa y raíz*” da insistente idolatria é a “*falta de*

²³⁹ De acordo com MacCormack, “*this taxonomy [no conceito de huaca] made it clear that Andean and Inca definitions of reverence differed fundamentally from sixteenth-century Christian ones. The Spanish, whose reverence was focused on their one god, defined worship and adoration as the appropriate attitude with which to approach this god. Faced with a multitude of Andean huacas, Spaniards attributed to Andeans the same uniform attitude toward their huacas as they themselves cultivated toward their god. In making clear that Inca huacas were not worshiped and adored, that not even all of them were objects of cult, Garcilaso indicated just how profoundly different Andean concepts of the sacred were from their Christian counterparts. This difference applies both to Andean concepts of the sacred in themselves and to the manner in which they were organized*” (Religion in the Andes; vision and imagination in early colonial Peru, 1991, p. 338).

²⁴⁰ URBANO, “*Estudio preliminar*”, in: ARRIAGA, *Extirpación*, 1999, pp. xi-cxxxi. Urbano recupera este duplo sentido de *huaca* a partir da crônica do missionário agostinho Antonio de la Calancha (p. cxiv).

²⁴¹ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 155.

²⁴² ARRIAGA, *Extirpación*, p. 30.

²⁴³ *Ibid.*

enseñanza y doctrina”.²⁴⁴

Para completar a classificação instrumental das *huacas*, Arriaga trata das “móveis”, as quais “*se les han quitado y quemado*” com frequência, ou seja, são objetos que podem ser destruídos, e em tese, apagados da memória do idólatra com mais facilidade, mas também, são mais fáceis de esconder... As *huacas* “móveis” são as “*ordinarias*”, isto é, ídolos de pedra e outros materiais, figuras humanas e animais, e ainda, as coisas “*sin figura ninguna*”, além de pedaços e resquícios de antigos ídolos destruídos, as “*malditas reliquias*”. Estariam incluídos neste quadro de *huacas* “móveis”, os “*malquis*”, corpos mumificados dos antepassados, e as “*conopas*”, que Arriaga interpreta como “*sus dioses Lares y Penates*”, geralmente, pequenas pedras de formato peculiar.

O termo “*huaca*”, apontam Bernand & Gruzinski, aparece em Arriaga como “*categoría objetal y no como una forma sui generis de la divinidad*”, ou seja, opera-se a “*reificación de las creencias (o si se prefiere la transformación de la idolatría en una colección de ‘cosas’)*”.²⁴⁵ A formação da tipologia de “coisas” da idolatria tem motivação pragmática, serve para identificar o futuro espólio e distinguir outros meios que seguir, tal como a prédica da ciência “natural”, na campanha que tem uma só finalidade: a “extirpação da idolatria”.

Arriaga, noutra avaliação, considera que as conopas são de adoração “*secreta*”, isto é, “*particular de los de cada casa*”, em contraste às demais *huacas*, de adoração pública.²⁴⁶ Mais uma atenção meramente instrumental, na perspectiva de encontrar os “adorados” objetos que “extirpar”.

Outras coisas são achegadas na lista de *huacas*, como ídolos de pedra e “*muñecas*” reverenciados para aumento das plantações. Das pequenas bonecas, o jesuíta cita as Zaramamas e as Cocamamas, as primeiras, feitas para providenciar a boa safra de milho, as segundas, para o aumento da produção de coca. Seriam vestidas como mulheres e feitas a partir desses vegetais e de outros materiais para completar suas roupas e apetrechos. Segundo Arriaga, “*entienden que como madre tiene virtud de engendrar y parir mucho*” desses produtos.²⁴⁷

A Cocamama seria a “mãe” da coca, representando a potência de fertilidade para um

²⁴⁴ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 72-3.

²⁴⁵ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 155 e 157.

²⁴⁶ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 26-37.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 37-8.

máximo proveito da plantação. Quiçá, para Arriaga, a Cocamama possa ainda se enquadrar no relatório de “*cosas tan pequeñas*” que reconhecem “*deidad los indios*”, as figurinhas vestidas com “*mantillas de cumbi* [roupa fina]”.²⁴⁸ Algo que insinua uma idolatria de substâncias embriagantes, como vimos com relação aos estudos dos “extirpadores” mexicanos? A questão também é bastante complexa.²⁴⁹

Enfim, já sistematizado o quadro das *huacas* (imóveis) e das conopas (*huacas* móveis), Arriaga ainda indica outros materiais que não são “adorados”, mas que, entretanto, os índios guardam “*supersticiosamente como una cosa sagrada*”. Dessas “superstições”, Arriaga indica que certas espigas de milho e batatas de distinta formação, fetos gêmeos e os defeituosos, entre outros elementos não ordinários, entram nessa rede de superstição²⁵⁰ – o que contempla algo das considerações do Inca Garcilaso quanto à peculiaridade do “sagrado” para os andinos.

Depois de arrolar as classes e espécies de *huacas*, o tratado da *Extirpacion de la idolatria del Piru* segue na identificação dos “*ministros*” da “falsa” devoção. Arriaga confere que eles são chamados ordinariamente de “*hechiceros*”, porém, conserta: não há muitos desse tipo, isto é, que pratiquem malefícios. Nesse ponto, Arriaga arquiteta a exata instituição de uma igreja paralela dos índios, num discurso que aponta para uma estrutura de cargos e

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁴⁹ Henman, em análise da construção da “divindade” da coca, acentua as alternativas e ambigüidades da personagem: “*Frazer (...) sostendría que las representaciones de la ‘madre divina’ deberían elaborarse a partir de elementos de la planta misma, en este caso, hojas de arbusto de coca*”. Destaquemos que o texto de Arriaga sustenta esta perspectiva. Henman segue: “*En cualquier eventualidad, podría argüirse que las imágenes individuales, o cocamamas, realmente no eran figuras simbólicas ni representaban ninguna divinidad de la coca. Por el contrario, podrían concebirse muy simplemente como objetos mágicos en el culto de ciertos poderes huaca contenidos en la planta misma de la coca, como ejemplos de un panteísmo más estrictamente sustancial que metafísico. (...) la idea de Mama Coca como una deidad tutelar o ‘Madre de la Coca’ (...) como un miembro identificable del panteón divino, paseándose por las laderas de un Monte Olimpo andino – parece resultar de una mala interpretación de la cosmología nativa característicamente occidental, una reducción del difuso espíritu indígena a una pieza de estatuaría o una forma universal. En este esquema idealizado, la corriente del poder mágico (huaca) va de la diosa a la planta; la abstracta deidad Mama Coca es una necesidad obvia, ya que constituye el centro alrededor del cual se organiza toda una estructura de significación. Por otro lado, la idea indígena de Mama Coca debe verse enteramente situacional, como una inversión de la estructura lógica de Occidente, porque el huaca de una manifestación específica de Mama Coca surge de una estrecha aproximación a las hojas de coca mismas*” (*Mama Coca; un estudio completo de la coca*, 2005, p. 41-2). O autor aponta para outras questões, e resume o impasse sobre os possíveis significados para Mama Coca, que “*podría verse (...) como una forma de denominación abreviada, con su barroca proliferación de significados refiriéndose simultáneamente a la planta silvestre de coca, a su progenitor femenino mítico, a su espíritu tutelar o protector, a la imagen esculpida de ese dios y, finalmente, a un tipo específico de coca que se encuentra en las vertientes orientales de los Andes. Ninguno de estos significados excluiría necesariamente a cualquiera de los otros; todos implicarían la posibilidad de ‘lecturas’ alternativas, interpretaciones adicionales de un mensaje intencionalmente ambiguo*” (p. 44).

²⁵⁰ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 38 e ss.

obrigações como se estivéssemos diante de um programa estatutário do culto andino.²⁵¹ Embora seja igreja de ocasião, estará sempre pronta para armar-se quando for o momento certo.²⁵²

No topo da hierarquia, o Huacavillac, o qual tem papel de ouvir a *huaca*, para depois comunicar o resultado da conversa com a gente do povo. Temos que o “ministro” há de tratar do que “*él finge que le dice [a huaca], aunque algunas veces les habla el demonio por la piedra*”.²⁵³ Na inconfundível ambigüidade das histórias sobre a interação entre oráculos humanos e os ídolos oráculos, o discurso de Arriaga abre espaço tanto para a instância da enganação humana como para a efetividade da comunicação com o espírito malévolo.

O intermediário entre as *huacas* e as pessoas, o líder Huacavillac, ele será responsável pela organização de todas as tarefas necessárias ao culto: “*llevar las ofrendas, y hacer los sacrificios, y echar los ayunos, y mandar hacer la chicha para fiesta de las huacas*”, e inclusive, cuidará de “*contar sus fábulas*”.²⁵⁴

O Huacavillac, no harmonioso concerto da idolatria peruana, é quem manda fazer a bebida embriagante feita a partir do milho (a *chicha*), substância que compõe o quesito básico para promover as festas das *huacas*. A tarefa fica a cargo de um “ministro” especializado em produzir a bebida, o Azuac ou Accac: “*en los llanos son hombres y en la sierra son mujeres, y en algunas partes las escogen doncellas para este ministerio*”.²⁵⁵

Embora afirme que para cada dez índios de todo povoado exista um “*hechicero*”, os “*ministros y maestros*” são vistos por Arriaga como causa menor da idolatria.²⁵⁶ Eles não seriam os tais “dogmatistas” de tamanho pesadelo, como eram os humildes curandeiros no discurso dos “extirpadores” mexicanos. Quando trata das “causas da idolatria” em coeso discurso, Arriaga nem mesmo cita o fator humano (o idólatra) como uma dessas causas. O motivo principal de afirmação da idolatria é a falta de ensinamento da doutrina cristã, fator da maior preocupação dos missionários jesuítas em geral. O segundo motivo em importância é

²⁵¹ *Ibid.*, p. 41 e ss.

²⁵² Arriaga assevera que “*fuera de las ocasiones de fiestas, enfermedades, sementeras o algunos trabajos que les sobrevienen, no se acuerdan mucho de sus huacas, ni aun a las conopas o dioses penates que tienen en casa tampoco las mochan [reverenciam] sino es en los tiempos dichos*” (*Extirpación*, p. 62).

²⁵³ *Ibid.*, p. 41.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 42.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 133 e 79.

ter-se deixado entre os índios tantos objetos de culto, de múmias a conopas.²⁵⁷ Estas duas causas da idolatria se acertam com a identificação, por Arriaga, das duas classes de *huacas*, as “imóveis” e as “móveis”, denominações para indicar o meio de reação contra aquelas duas causas da idolatria.

Depois de distribuir os diversos ofícios idolátricos, Arriaga contempla outros pontos importantes para fechar o circuito dum culto errôneo, mas perfeitamente disposto. O primeiro desses aspectos que considerar é o “sacrifício”, signo de excelência da idéia de religião. E logo na introdução do capítulo que trata desse tema, estabelece-se como enunciado o grande objeto de consumo da igreja idolátrica dos andinos: “*la principal ofrenda, y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios es la chicha; por ella, y con ella comienzan todas las fiestas de las huacas, en ella median y en ella acaban sus fiestas, y ella es todo*”.²⁵⁸

A *chicha*, portanto, é tudo na idolatria dos índios do Peru. Quicá, este é o postulado mais marcante do tratado deste jesuíta sistematizador de uma “falsa religião” dos andinos. E por um lado, a afirmação pode ter certa base na evidência, a expressão demarca a importância da substância nos entremeios dos ritos indígenas. Mas noutra perspectiva, a asserção põe à vista a disputa do padre contra a embriaguez. Como aponta Salazar-Soler, liquidar a borracheira é o “*objetivo predilecto*” dos jesuítas nas campanhas de “extirpação da idolatria” nos Andes.²⁵⁹

Pode ser destacado como referencial dessa atenção contra a borracheira o texto *De procuranda indorum salute*, aprofundando as discussões dos missionários jesuítas no Peru, aí desde 1568. O documento foi redigido pelo padre Acosta em meados da década de 80 do século XVI. No discurso do paradigmático pensador jesuíta, a borracheira é empecilho para a manifestação da verdadeira fé, uma prática contrária aos bons costumes, bem como se apresenta como pura enfermidade.²⁶⁰ A importante obra é das poucas fontes modernas citadas por Arriaga, que ainda deixa claro, não pode igualar seu trabalho ao do meritoso tratado de Acosta.

De fato, sem aprofundar ou distinguir vários aspectos do tema da embriaguez (tal como fizera Acosta), o padre Arriaga reduz a questão da bebedeira ao universo de

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 104.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 50.

²⁵⁹ SALAZAR-SOLER, “*Embriaguez y visiones en los Andes; los jesuitas y las ‘borracheras’ indígenas en el Peru (siglos XVI y XVII)*”, 1993, p. 36.

²⁶⁰ ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, I, 1984, p. 545 e ss. Reportamos ao primeiro capítulo da dissertação para estas discussões.

manifestação da idolatria. Esta visão corrobora o argumento do próprio Acosta, de que a borracheira é o veículo para manter a idolatria dos tempos antigos, mas além desse sentido, Acosta havia acentuado que o costume da borracheira, e os pecados que se acumulam junto a ela, traduzem arraigada tradição, fruto da ignorância daqueles povos “bárbaros”, sem que o diabo e a idolatria fossem causas absolutas do “vício”.

Arriaga oferece um relato (aliás isolado) sobre comportamentos contranaturais, ao tratar da borracheira que acompanha toda reunião comunitária para “*hacer sus chácaras [plantações] o casas*”. Logo propõe que os pecados são meros resultados da idolatria dos antigos peruanos: “*la unión de estas juntas es siempre el beber hasta caer, y de tal madre, de más de los incestos, estupro y otras muchas torpezas, ha procedido siempre la idolatría en los siglos pasados*”.²⁶¹ A idolatria catalisa todo o mal.

Nesse ínterim, é importante observar que Arriaga apresenta a idolatria em visão radicalmente sincrônica. É uma presença institucional rígida, e ela não é retida em evolução histórica. Arriaga nunca menciona a idéia de controle da embriaguez por um “bom governo” ou pela “tirania” nos tempos incaicos ou pré-hispânicos em geral, algo que chamara a atenção de tantos cronistas, como de Acosta. Pouco reflete a respeito de uma revitalização da idolatria naqueles idos de quase um século da Conquista.²⁶² Ambas idéias, particularmente esta última, de ressurgência da idolatria, faziam parte dos argumentos efusivos dos “extirpadores” mexicanos na sua luta contra os curandeiros e demais “hereges idólatras”. Mas este acento não ocorre em Arriaga, que procura muito mais é indicar o sentido contrário, isto é, no seu tempo, o que se vê é o arrefecimento da antiga idolatria. Mas, afinal, a idolatria atual, na essência das cerimônias e festas, é a mesma coisa de antigamente, o amor às “*huacas*” e demais idolatrias é “*connaturalizado*” – o costume atávico como causa dessa idolatria... que apenas está mais secreta, assim como nem o demônio “*les habla ya tan ordinariamente ni tan en público*”.²⁶³ A visão de uma presença menor do diabo na idolatria do século XVII é o oposto da perspectiva dos “extirpadores” mexicanos.

As representações temporais da idolatria e do governo indígena não tinham importância alguma para o padre que encerrara a “falsa religião” numa estrutura fechada,

²⁶¹ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 83.

²⁶² Arriaga pouco reflete sobre o assunto, mas examina a situação desse constante ressurgir da idolatria, e que, enfim, está na idéia que se manifesta no próprio termo “extirpação”. Arriaga comenta que “*se puede temer mucho que raíces [da idolatria] tan arraigadas y antiguas no salgan ni se arranquen del todo con la primera reja, y que para que no tornen a brotar y se acaben de desarraigar, será menester segunda y tercera reja*” (*Extirpación*, p. 24).

²⁶³ *Ibid.*, p. 70-1.

dentro de um didático manual de “extirpação”.²⁶⁴ Manual que foi base para auxiliar as campanhas que seguiam em ondas sucessivas ao longo do século XVII no Peru. De toda forma, a idolatria apresentada por Arriaga, se tomada enquanto representação sobre práticas da “religiosidade andina”, indica MacCormack, difere bastante da proporcionada pelos cronistas que se debruçaram sobre histórias dos tempos incaicos, como o fizeram Cieza de León e Cristóbal de Molina.²⁶⁵

Vale ainda lembrar que Arriaga estabelece uma “*invención retórica*” que é distinta das “*prácticas rituales andinas*”. Urbano assevera que a “invenção” está no discurso “sócio-histórico” e “teológico” desenvolvido por Arriaga e outros “extirpadores” para lidar com o que eles entendem por “idolatria”:

Con esa expresión designan ellos las creencias prácticas religiosas de origen prehispánico de algunos indios de la sierra de Lima en la primera mitad del siglo XVII. En este sentido, se podría decir que es abuso de lenguaje hablar de una ‘religión andina’ en general y con características universales a partir de los testimonios de Arriaga y de los papeles de las encuestas eclesiásticas de las visitas de idolatrías de la sierra de Lima como viene siendo uso en muchos estudios.²⁶⁶

Quanto ao assunto da borracheira, Arriaga terá como intenção central captá-la enquanto aspecto da cadeia de fruição da idolatria, mapeando os temas centrais do “sacrifício” e da “festa”, e até mesmo da “adivinhação”, produzindo a *chicha* como a substância da idolatria no Peru. Busquemos apreender esta história elaborada pelo padre jesuíta, que talvez ofereça o melhor exemplo do problema indicado por Saignes para as análises sobre a relação entre embriaguez e ritos andinos:

Un análisis histórico de la embriaguez tropieza con la dificultad de separar una invariante cultural de su condicionamiento coyuntural. Muy exteriores a su objeto, las fuentes hispánicas ofrecen al historiador la sensación rara de haberse quedado en el umbral del ‘rito y ceremonia’, sin alcanzar a descifrar la clave de su mensaje polifónico.²⁶⁷

Esta impressão é facilmente obtida desde o tratado do padre Arriaga, o qual, talvez

²⁶⁴ No prólogo ao leitor, ARRIAGA define que “*no fue mi intento hacer historia, aunque se podía hacer muy larga y muy varia de las antiguallas, fábulas, ritos y ceremonias que tenían, y no acaban de dejar, los indios de estos reinos en su gentilidad, sino una breve y sumaria relación de lo que iba advirtiéndolo*” (*Extirpación*, p. 7).

²⁶⁵ Cf. MacCORMACK, *op. cit.*, 1991.

²⁶⁶ URBANO, “*Estudio preliminar*”, in: ARRIAGA, *Extirpación*, 1999, p. XCIII, nota 192.

²⁶⁷ SAIGNES, “*Borracheras andinas. ¿Por que los indios ebrios hablan en español?*”, 1993, p. 68.

melhor do que ninguém, segue o raciocínio de que o fio da idolatria faz o novelo da embriaguez. Como já foi citado, Arriaga coloca a *chicha* como elemento basilar entre os sacrifícios e as festas das *huacas*.²⁶⁸ De toda maneira, se às vezes descreve os atos rituais em pronunciamentos sintéticos, ou como retórica sem base de investigação sobre as práticas indígenas, a narrativa tem certo conteúdo.²⁶⁹

Ainda que a partir de idéias pré-concebidas, Arriaga procura descrever o que considera razões dos índios para fazer os seus costumes – tidos como idolátricos pelo padre. O jesuíta, portanto, apresenta alguns relatos de “oferenda” de *chicha* para as *huacas*, e procura aventar os propósitos básicos dessas concessões. Por exemplo: Mamapacha, “*que es la tierra*”, é reverenciada principalmente pelas mulheres, que na época de semeadura pedem o bom sucesso da plantação, ao derramar *chicha* e milho moído no chão, às vezes por intermédio dos “*hechiceros*”.²⁷⁰ Já os balseiros que entram no mar para alcançar uma ilha em busca de guano, antes de sair, derramam *chicha* na praia em sacrifício, para que não ocorram acidentes no percurso marítimo, contemplando dois dias de jejum antes de partir. Na ilha também deixam *chicha* à *huaca* “*Señor*” do guano, e quando de volta da empreitada, dois dias mais de jejum, para então poder bailar, cantar e beber.²⁷¹

Arriaga muitas vezes procura se aproximar mais da explicação sobre as crenças indígenas, doravante, em torno do inconfundível código europeu do “sacrifício”. É o caso quando trata de descrever uma oferenda aos corpos dos “*progenitores gentiles*”: “*A éstos sacrifican cuando empiezan a labrar la tierra para sembrar, echando chicha en las chácaras. Si el fuego chispea dicen que las almas de sus antepasados padecen sed y hambre, y echan en el fuego*” além de milho e *chicha*, batata e outros mantimentos para que os ancestrados “*coman y beban*”.²⁷² Mas estas aproximações estão imbuídas de um interesse em particular: revelar os costumes para poder combatê-los melhor. Pois em outra oportunidade, Arriaga comenta que os índios vão às sepulturas e colocam a *chicha* “*muy dissimuladamente*” para que os corpos possam beber, além de colocarem cozidos para que também possam comer. Por isso “*está prohibido que en los Todos Santos no pongan nada de esto en las*

²⁶⁸ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 50.

²⁶⁹ Em longo e instrutivo prefácio à edição que utilizamos, do tratado de Arriaga, Urbano destaca alguns temas relatados pelo padre jesuíta que remetem aos paradigmas da bruxaria européia (URBANO, “*Estudio preliminar*”, in: ARRIAGA, *Extirpación*, 1999).

²⁷⁰ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 27-8.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 62.

²⁷² *Ibid.*, p. 88.

sepulturas”.²⁷³

Ainda que ligeiras para as exigências de interpretação acadêmica, há explicações sobre o beber após a oferenda: “*en hacer sus casas tienen, como en todas las demás cosas, muchas supersticiones*”, convidando a parentela, “*rocían con chicha los cimientos como ofreciéndola, y sacrificándola para que no caigan las paredes*” etc. Ao beber enquanto constroem a casa, “*en la sierra, no se ha de caer gota ninguna de los que beben, porque dice que si se cae se lloverá la casa y tendrá muchas goteras*”etc.²⁷⁴

Mas Arriaga chega a tratar de detalhes raramente rebuscados pelos cronistas. Ele pretende explanar o que é o ato de “*mochar*”, que provavelmente advém de um termo indígena geralmente traduzido como “*reverenciar*” ou “*adorar*” (as *huacas*).²⁷⁵ O padre narra o ato de sacrifício da *chicha* pelo “*hechicero mayor*”, criando um modelo que assegure ao leitor o reconhecimento do costume idolátrico:

‘¡Ah señor N! (nombrando la *huaca* y haciendo aquel ruido que suelen con los labios como chupándolos, que es lo que propiamente llaman *mochar*): aquí vengo y te traigo estas cosas que te ofrecen tus hijos y tus criaturas; recíbelas y no estés enojado y dales vida, y salud y buenas chácaras’; y diciendo éstas y semejantes cosas, derrama la *chicha* delante de la *huaca*, y a veces encima de ella, y otras la asperja con ella, como quien da papirotes, y con la sangre de los cuyes o llamas, unta la *huaca* y quema o sopla las demás ofrendas conforme son.²⁷⁶

Arriaga também conta casos de sua experiência de inquiridor. Num deles, o ato de “*mochar*” já está envolto em bebedeira. A história foi-lhe contada por um índio dos “*llanos*” [região costeira] que pedira o auxílio de um “*hechicero*” para “*mingar*”, isto é, já fora das grandes ocasiões e festas – explica o jesuíta – o *mingar* é “*convidar, o alquilar con plata o con otras cosas a los hechiceros para que ofrezcan a las huacas sus ofrendas cuando están enfermos, y también para confesarse*”. O feiticeiro aparece para o trabalho “*bien bebido sobre los hombros*”, e assim, diante da *huaca* lhe oferece de beber e pede saúde para quem lhe havia contratado para fazer a cerimônia.²⁷⁷

No caso acima, Arriaga não faz mais comentários dessa embriaguez do feiticeiro. No entanto, o assunto será destaque quando for tratar das maneiras de iniciação dos “*sacerdotes*

²⁷³ *Ibid.*, p. 67.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁷⁵ ARANÍBAR, “Índice analítico y glosario”, in: SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan. *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, 1995, pp. 135-412 (p. 326-7).

²⁷⁶ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 56.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 62.

de huacas”. Teria havido, segundo o jesuíta, três formas para ingressar no ofício. A principal é por sucessão hereditária, mas também, muitos procuram entrar na profissão a modo de ter com que ganhar o dia, particularmente os velhos, por “*ventris causa*”, geralmente como adivinhos e curandeiros em ofícios menores – mas como sempre, na visão de Arriaga, isto não quer dizer que estejam fora da suposta estrutura eclesiástica da idolatria andina.

Outra maneira de se tornar “ministro” é por “*elección*”, ou seja, quando “*curacas y caciques*” julgam quem é apropriado para o cargo. Às vezes alguém fica ferido por um raio, e assim já é escolhido, mesmo que fique para sempre combalido. Também, quando vêm algum índio acometido de mal repentino, “*y se priva del juicio y queda como loco*”, tomado de “*frenesí*” ou que “*les da mal de corazón*”, é também escolhido. Tais situações são interpretadas como chamamento das *huacas*, para que se torne Villac, ou seja, oráculo. Mas de toda forma terá de iniciar-se através dos jejuns.²⁷⁸

Segundo Arriaga, a escolha desses tipos acometidos de loucura, ela se dá normalmente. Porque remete à prática tão comum entre os sacerdotes: o “*privarse del juicio*”. Entram nesses (hoje chamados) transe provocados, por duas vias: “*o por efectos del demonio que les entontece, hablando con ellos, o por la fuerza de la chicha que beben cuando quieren hablar con la huaca*”.²⁷⁹ Esta distinção é da ordem da anteposição, respectivamente, entre efeito “supersticioso” e “natural”. Se compararmos esta visão com a perspectiva dos “extirpadores” mexicanos, existe uma diferença relevante. Note-se que para Arriaga o aspecto diabólico não casa com a ingestão da bebida. São duas situações distintas. Ou seja, não há espaço para o demônio na mente do embriagado. Ou o feiticeiro perde o juízo pela ação do demônio, ou pela ação da bebida. Para os “extirpadores” mexicanos, a embriaguez pela bebida de *ololiuhqui* ou de peiote, podia, por tanto, trazer o demônio na “fantasia” da mente. Arriaga não compõe a mesma perspectiva. A instância diabólica é uma, a instância da embriaguez pela bebida é outra. Recordemos que Arriaga apostara que o demônio, pura e simplesmente, podia presidir na *huaca* e falar com o sacerdote, caso este último não fingisse que estava ouvindo o ídolo. Parece não haver outra substância para a manifestação demoníaca além das coisas naturais (digamos) mais concretas, os artefatos, ídolos ou *huacas*.

Um capítulo do tratado de Arriaga é voltado para apresentar um esquema de interrogatório direto ao feiticeiro descoberto no povoado – em hipotética visita eclesiástica. A

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 44-6. “*Cuando uno ha de entrar en alguno de los oficios mayores, ayuna un mes, y en otras partes seis, y en otra un año, no comiendo sal ni agü, ni durmiendo con su mujer, ni lavándose ni peinándose*” (p. 45).

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 45-6.

trigésima-quarta questão do inquisidor, que está frente a frente com o feiticeiro, estabelece o mesmo raciocínio com relação aos possíveis efeitos de “perda do juízo”. O item pede:

Preguntar (...) cuándo iba a mochar [reverenciar] la *huaca*, qué respuestas daba a los indios y cómo fingía que hablaba a la *huaca*, y si dijere que cuando hablaba a la *huaca* se tornaba loco (que lo suelen decir muchas veces) si era por la *chicha* que bebía o por efecto del demonio.²⁸⁰

Resta saber o que deveria fazer o visitador, no caso de ter o correto discernimento sobre a causa da loucura. Apostemos que no ponto da ação do demônio, basta eliminar a efígie, a *huaca* que lhe dá abrigo. E se a loucura é resultado da forte poção, quitar a bebida e seus recipientes – de fato, como veremos, este será o procedimento a tomar no projeto da “extirpação”.

Nas serras os índios fazem “*muy fuerte y espesa*” bebida, de milho fermentado, chamando-a de “*tecti*”. O milho é mascado por donzelas ou mulheres casadas, mas em jejum sexual, além de todas se privarem também de sal e pimenta. Já na costa, de Chancay para baixo, o costume é que a *huaca* (por meio do sacrifício) e o “*hechicero*” bebam a *chicha* chamada “*yale*”, que é feita de milho germinado mesclado ao mastigado. Mas além disso, colocam pó de “*espingo*” no preparado, o que “*les vuelve como locos*”.²⁸¹ A adivinhação furiosa por meio de uma bebida embriagante.

O espingo, explica Arriaga, “*es una frutilla seca, al modo de unas almendras redondillas, de muy vehemente olor, aunque no muy bueno*”. Trazem o produto da região dos Chechapoyas (região de serra selvática peruana próximo do Equador). “*Dicen*” que é “*muy medicinal*”, boa contra dores de estômago e câmaras de sangue, além de servir contra outras enfermidades, tomado em pó. Comercializado para este fim medicinal, no entanto, é muito caro. Índios de Jaén de Bracamoros pagavam seu tributo com espingo, não fazia muito tempo atrás, informa Arriaga.²⁸²

Existe, também para esta substância, a tensão entre um uso embriagante para adivinhação, e um uso estritamente medicamentoso. O famoso jesuíta naturalista Bernabé Cobo, em meados do século XVII, traça alguns comentários sobre as propriedades do espingo, que é medicina classificada, na grade galênica, como “*caliente y húmeda*”. Assevera o efeito “natural” de forte anestesiante quando ingerido em pó no “*vino*”, sem, contudo, trazer

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 131.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 50.

²⁸² *Ibid.*, p. 53.

relação com a embriaguez divinatória – neste extrato da obra de Cobo.²⁸³

Arriaga concede para a *chicha* posição medular na estrutura da idolatria, em claro pronunciamento, como temos repisado. Mas até aqui, detivemo-nos na análise sobre os usos da *chicha* no signo do “sacrifício” principalmente. E nas linhas acima, sobre a *chicha* no signo da “adivinhação” – ainda que Arriaga não use este último termo, ou pouco desenvolva o tema do oráculo, quando trata do uso de uma *chicha* que faz o feiticeiro ficar privado de juízo, no ofício de sacrificar à *huaca* e falar com ela.

Além de tratar desses assuntos, marginalmente nos referimos ao signo da “festa” às *huacas*, tema seguinte ao do “sacrifício”, no tratado de Arriaga. Primeiro, o “*hechicero mayor*” coordena a produção da *chicha*, depois este sacerdote “*mocha*” ou faz reverência à *huaca* e liba com a bebida. Então vem a velada, conhecida como *pacaricuc*, com cânticos e bailes, quando começa o jejum (de evitar sal, pimenta e mulher). Dura o jejum de cinco para mais dias, onde costumam confessar-se.²⁸⁴

Há três solenes festas anuais como essas, em todas há “*ayunos y confesiones y, acabadas, beben, bailan y cantan, y danzan*”, tocando vários instrumentos, usando máscaras...²⁸⁵ Por fim, nesse capítulo, Arriaga não trata da borracheira. Mas afirmara antes, peremptório: é nela, na bebedeira, que começam e terminam as festas para as *huacas*.²⁸⁶ Arriaga é comedido no relato sobre o costume, particularmente neste capítulo sobre as “festas”. Muitas vezes apenas menciona o “beber”, o que já dá a entender do que se trata – isto é, ao menos um brindar coletivo, no máximo, uma intensa bebedeira.²⁸⁷

²⁸³ “*Los polvos desta yerba, mezclados con polvos de incienso y dados en vino, hacen no sentir los tormentos por rigurosos que sean*” (COBO, “Extrato de los libros IV, V y VI de ‘La historia del Nuevo Mundo’ escrita por el jesuita Bernabé Cobo en 1653”, in: GUILLEN et alii (org.), *Plantas medicinales del Perú. Antología I*, 2004, pp. 111-188 (p. 139).

²⁸⁴ Contudo, bem nota o jesuíta, que está preocupado com o governo das consciências: os índios não confessam “*pecados interiores*”, apenas os manifestos como furtos, maltratos e adultérios. Mas consideram pecado, inclusive, a reverência para Deus em substituição ao culto das *huacas* – notemos que o pecado do monoteísmo seria combatido pela idolatria! Arriaga comenta que “*el hechicero les dice que se enmienden, etc*” por causa dessa atitude de reverenciar Deus (*Extirpación*, p. 56-7).

²⁸⁵ Narra o padre Arriaga que “*la principal [é celebrada] cerca de la fiesta del Corpus, o en ella misma, que llaman Oncoy mita, que es cuando aparecen las Siete Cabrillas que llaman Oncoy las cuales adoran porque no se les sequen los maíces; la otra es al principio de las aguas, por Navidad o poco después, y ésta suele ser al Trueno y al Rayo porque envíe lluvias; la otra suele ser cuando cogen el maíz, que llaman Ayrihuamita, porque bailan el baile de Airihua*” (*Ibid.*, p. 58-60).

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 50.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 56-62. Resgatemos da coletânea *Borrachera y memoria* (1993), a análise de Saignes, que realça a diferenciação que vários cronistas estabelecem entre uma embriaguez mais branda e outra mais forte, a qual seria considerada imprópria para as festas incaicas (“*Borracheras andinas: ¿por que los indios ebrios hablan en español?*”, p. 45 e ss.); enquanto Randall aprimora as concepções de populações andinas quanto

Uma vez, destoando da sóbria narrativa, Arriaga mistura diversos pecados ao da bebedeira. Mas é só – quanto a pecados vinculados ao beber e sem contar uma história de suicídio no qual o enredo também continha um evento de borracheira.²⁸⁸ Por outro lado, a constatação de uma fraca entoação de pecados só vale se não contarmos com o principal erro que abraça os demais (no pensar de Arriaga): o pecado da idolatria. Este parece estar sempre vinculado ao beber, está em todas as ocasiões das bebedeiras coletivas. Aliás, será por causa de atitudes “idolátricas” que a palavra mesma, “*borrachera*”, aparece em alguns momentos do discurso do padre Arriaga.

Uma celebração de casamento que durou três dias e “*con grandes borracheras*” foi nada menos que as bodas entre uma virgem de quatorze anos com uma *huaca* chamada Chanca. Todos do povoado compareceram. Esta história teria sido contada pelo licenciado Juan Delgado, em visitação a uma localidade na província de Conchuros. A menina “*guardó virginidad*” para a “*investidura de sacerdotisa*”. Ela é quem entregava os sacrifícios a seu esposo, um ídolo de pedra e figura humana. Olhavam para a moça como se fosse “*cosa superior y divina*”.²⁸⁹

A idolatria e as borracheiras têm outros momentos de forte união. Como na história de um ritual em que o “*ayllo*” [a parentela extensa] banhava o defunto depois de dez dias do decesso. Tal costume ocorria em alguns povoados dos “*llanos*” [a região costeira]. Lavam também a roupa do morto no rio, e aí faziam “*una merienda*”, não sem antes atirar o primeiro bocado de comida fora, e “*acabada la borrachera*”, voltavam pra casa, tiravam o lixo, e então, uma nova bebedeira. Porém, dessa vez, algo se destaca dentre as razões da embriaguez, pois “*cantando y bebiendo toda la noche*”, esperam, os índios,

al ánima del difunto, que dicen que ha de venir a comer y a beber, y cuando están ya tomados del vino dicen que viene el ánima y le ofrecen, derramándole mucho vino, y a la mañana dicen que ya está el ánima en Zamayhuaci, que quiere decir casa de descanso y que no volverá más.²⁹⁰

O relato aproxima-se de um sentido autóctone da natureza do sacrifício: dar de comer

aos estados ou diferentes estágios da embriaguez (“*Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la colonia*”, p. 91 e ss.).

²⁸⁸ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 83 e 67-8.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 45.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 66.

e beber ao que Arriaga chama de “*ánima*” do defunto.²⁹¹ O relato também evoca a comunicação com a entidade do falecido, que partirá para o novo lar, mas dá um último adeus. E o evento parece estar comprometido com o efeito da bebida, ao menos, na atenção que Arriaga dá ao fato de que “*ya tomados del vino*” é que “*dicen*” se entreter com o morto ou aquilo que o representa. A embriaguez como veículo de comunicação com o “outro”.²⁹²

Tudo indica que para Arriaga é justamente por causa da bebida que os índios acreditavam nesse contato com a “alma” do morto. Uma causa “natural” para a efetividade imaginária desse contato. É como no caso da embriaguez do feiticeiro em conversa com a *huaca*, o efeito “natural” do consumo da forte bebida de *chicha*, às vezes com espingo, podia compensar a causa extraordinária do contato efetivo com o demônio. Em tal relato, Arriaga separa categoricamente a ação do demônio da ação da bebida; uma coisa, ou a outra, é que podia levar adiante uma conversação com a *huaca*. Agora, na história de Arriaga sobre uma borracheira coletiva, a comunicação com o extraordinário também descarta o demônio, porque o engano no frenesí toma sentido dentro do efeito natural da bebida.

Entre os relatos, aparece outra forma de ver a “*gran borrachera*” no velório. Nesse novo caso, o convívio na bebida não seria o ambiente para comunicar com o morto, e sim, para cantar “*las alabanzas del difunto*”.²⁹³ Um sentido mais secular ou trivial. Entretanto, esta mirada não inibe o mar de idolatria, que envolve muitas e distantes paragens.²⁹⁴ Estas borracheiras em velórios estão no entorno do “culto dos *malquis*”, as múmias dos ancestrais. Três “*hechiceras*”, velhas e surdas, do povoado de Huancaraime, teriam confessado que era o principal culto por ali.²⁹⁵ Arriaga considera, aliás, que os “*hechiceros*” da localidade não sabiam de outra coisa além de lavar os defuntos, vesti-los novamente, “*y que velaban toda la noche en borrachera*”.²⁹⁶

Desde Arriaga, conclui-se, portanto, que a bebida é o principal ingrediente do culto das *huacas* e dos *malquis*. Este é o mote para o jesuíta, que estabelece a borracheira como

²⁹¹ Cf. MacCormack, *op. cit.*, 1991.

²⁹² HEATH, “*Borrachera indígena, cambio de concepciones*”, 1993, p. 176-7.

²⁹³ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 89.

²⁹⁴ Neste capítulo, o padre Arriaga descreve casos de quando esteve de passagem por regiões que necessitavam urgentemente de visitas, devido à idolatria. Entre essas regiões se destacam as jurisdições de Guamanga e de Andaguaylas, que estão respectivamente no centro e no norte serrano do Peru atual.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 88. O culto às múmias é mais preocupante que o culto às *huacas*, segundo o padre Arriaga: “*estos difuntos son mucho más perjudiciales que las huacas, porque a éstas es su adoración de año a año, pero a estos muertos todos los días*” (p. 99).

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 88-9.

“*raiz muy antigua de la idolatría*”.²⁹⁷ A suspensão da “razão” e o governo da “loucura”, que se apresenta como fúria e o caminho dos pecados. Fortes estigmas – mas também, fortes sinais de práticas sociais, se descontados tais estigmas, e que são objetos da política missionária no Peru. Mas Arriaga não desenvolve com afinco o assunto da bebedeira, nem mesmo no âmbito de reforçar meros estigmas. Arriaga de toda maneira emite a sentença, o que se deve fazer para salvar os índios é “*quitalles las borracheras, que son las que crían, fomentan y conservan las idolatrías*”.²⁹⁸

Sigamos o propósito do manual de Arriaga, que tem como título sua finalidade: “*extirpación de la idolatría del Piru*”. Em suma, o costume da borracheira é tido como idolátrico para além de qualquer outro significado – para Arriaga, a consideração de outros “pecados” na bebida não faz o cerne do problema. A bebedeira deve ser eliminada por manifestar o principal erro, a idolatria. Arriaga compõe a metodologia desta “extirpação”. O principal agente da política deve ser o cura do povoado. Deve proibir a borracheira “*ya por bien y con blandura, ya por mal y con castigo*”.²⁹⁹ Arriaga estabelece as duas possibilidades, o toque pela prédica da persuasão ou a colisão pela sentença do castigo, duas alternativas por onde os jesuítas resolvem sua política de extirpação da idolatria no Peru; pois embora puguem e insistam pela proposta da amenidade, nunca negarão a segunda e drástica alternativa.³⁰⁰ Particularmente no caso de Arriaga, que Duviols denomina como “*l’émence grise de l’extirpation*”, num contexto ou campanha que inaugura uma política nova, “*draconienne contre l’idolâtrie*” no Peru.³⁰¹

Acentuam Bernand & Gruzinski que Arriaga é “*un Maquiavelo hispanoamericano*”, e os jesuítas em geral “*son ante todo mentes políticas para las que el fin justifica los*

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 112.

²⁹⁸ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 144.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Duviols recupera, na análise do tratado *De procuranda indorum salute* de Acosta, a tensão entre os métodos da persuasão e do castigo na política missionária jesuíta. Para o caso da infidelidade e para os neófitos, o principal é inculcar o amor cristão e o arrependimento da idolatria, sem necessidade da força bruta; embora, no caso da apostasia, proponha Arriaga mais rigor, pela destruição física dos vestígios idolátricos e castigos duros aos “*hechiceros*” (*op. cit.*, 1971, p. 143-4). Em termos gerais, o que prevalece é a primeira alternativa. Segundo Duviols: “*ce qui caractérise la méthode de la Compagnie, et plus encore sa littérature, c’est la priorité, voire l’exclusivité accordée à la réfutation théorique et à la persuasion*”. Enfim, ainda que “*répugnant par principe aux châtimens corporels, mais n’hésitant pas à les utiliser le cas échéant, contre les beuveries et l’idolâtries notamment, les Pères ont d’abord tiré tout le parti possible des techniques psychologiques de dissuasion*” (p. 141-2).

³⁰¹ *Ibid.*, p. 160 e 154.

medios”.³⁰² Entre a persuasão e o castigo, Arriaga compreende o meio do caminho, que é a ameaça, o foco da política com relação aos “curacas”, as lideranças indígenas nos povoados. Arriaga vê que alguns são bons aliados e outros rebeldes, que alguns aceitam delatar as idolatrias e borracheiras, e que outros as omitem. Para os últimos, recomenda que “*sean privados de sus oficios y reducidos a mita*”, ou seja, ao pagamento de tributo em gênero ou por serviço. Mas se tais lideranças forem os próprios “*hechiceros*” organizando as borracheiras e idolatrias, então, que “*sean privados de sus oficios y azotados y trasquilados y traídos a la casa de Santa Cruz*”,³⁰³ o afamado estabelecimento no entorno de Lima, que servia como exílio interno para os “dogmatistas da idolatria”. A extensão dessa política repressiva, de perseguir e emprisinar, não era tão grande quanto o alarde, mas enfim, precaria e seletivamente, ela existiu.³⁰⁴ Entrementes, Arriaga lamenta a fragilidade do combate às idolatrias, e particularmente, às bebedeiras. Aliás, os curas dos povoados vendiam vinho para os índios³⁰⁵ – e por isso deviam ser excomungados e pagar multa, recomenda Arriaga.³⁰⁶ Saudoso das ordenanças do vice-rei Francisco de Toledo de décadas atrás, que prescrevem vários passos de punição em atenção a infrações e reincidências, Arriaga também lamenta que nunca se cumprem, pois “*si se ejecutase, en poco tiempo no habría borracheras entre los indios. ¿Pero quién lo ejecutará?*”.³⁰⁷

O tratado de Arriaga, da refutação às denúncias da idolatria, termina como regulamento, pois o texto principal é complementado pelo “*edicto contra la idolatria*” e pelas “*constituciones que deja el visitador en los pueblos para remedio de la extirpacion de la idolatria*”. O primeiro documento é apregoado na visitação para trazer às claras a idolatria. Já o segundo é o rastro que deixa a visitação, o aviso das leis da “extirpação”. No “edito” intima-se, por exemplo, “*si saben que en las dichas fiestas de las huacas no duermen en toda una noche, cantando, bebiendo y bailando el que llaman Pacaricuc por ceremonia de su*

³⁰² BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 153-4.

³⁰³ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 112.

³⁰⁴ Este é o argumento que percorre o texto de Duviols (*op. cit.*, 1971).

³⁰⁵ Numa passagem do tratado, Arriaga conta como se davam alguns compromissos entre os curas e os índios no que tange ao acesso do produto embriagante europeu. Como testemunho, o padre se queixa: “*Y yo he visto en pueblos que lo que mandan las ordenanzas de los corregidores, que del tomín del hospital [os curas] se les compren medicinas para los enfermos, reducillas todas a vino y enviar tantas botijas a un pueblo y tantas a otro, y de muy mal vino, como lo dijo el cura que lo probó delante de mí y a precio muy subido (...) todas las enfermedades quieren [os curas] que se curen con vino, porque convino para sus intereses y grangerías; verdad es que esta falta no es de todos, aunque de los más*” (*Extirpación*, p. 83).

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 112.

³⁰⁷ *Ibid.*

gentilidad”. Noutro item, muito mais como combate pelas consciências, o aviso remexe as crenças:

si saben que alguna o algunas personas digan que las almas de los difuntos vayan a Huarochaca o Upaimarca y no al Cielo, Infierno o Purgatorio, y cuando se muere una persona al quinto día den de comer y de beber al alma del difunto, quemando maíz y derramando *chicha*.³⁰⁸

À maneira do esmero no combate das práticas dos curandeiros idólatras pelos “extirpadores” mexicanos, também um item das “*constituciones*” deixadas nos povoados peruanos, após as visitas, estipula a proibição dos métodos de cura locais, que estariam mergulhados em idolatrias – se não optassem os curandeiros por usar as plantas estritamente pelas suas virtudes naturais e sem “superstições”.³⁰⁹

O espingo, que Arriaga havia mencionado como ingrediente da *chicha* que deixa o feiticeiro transtornado, e por isso, ele podia falar com a *huaca*, também é medicina procurada e louvada para a cura de algumas enfermidades. No entanto, ainda comenta Arriaga, porque é “*ordinaria ofrenda para las huacas*”, foi proibida sua venda para os índios, por ordem do recente arcebispo de Lima, Toribio de Mogrovejo.³¹⁰

A bebida *chicha* também seria objeto de sistemático controle e proibição. Entre as idolatrias nessa medicina, estão os atos de sacrifício e de embriaguez divinatória, reporta Arriaga. Nas “*constituciones*” existe o aviso ao “cura beneficiado” do povoado para que passe a “*estorbar las mingas que los indios hacen en tiempo de las sementeras para hacerlas bebiendo y cantando*”. Enfim, deve proibir todas as borracheiras, e aliás, deve eliminar a produção da “*chicha de sora*”, a forte bebida proibida desde despacho do governo central em Lima – “*el medio más eficaz para destruir la idolatría, quitar las dichas borracheras*”.³¹¹

Entramos no patamar mais raso de destruição da idolatria. Assim, da mais complexa e pantanosa luta contra crenças e comportamentos idolátricos, logo para a eliminação física dos objetos de culto. A *chicha* será também apenas uma coisa da idolatria, e se era usada em “sacrifícios” e em “festas”, nunca se aventa noção de que também podia ser sagrada. Como

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 171.

³⁰⁹ “*Item de aquí adelante los indios hechiceros ministros de idolatría por ningún modo curarán a los enfermos, por cuanto la experiencia ha enseñado que cuando curan hacen idolatrar a los enfermos y les confiesan sus pecados a su modo gentilico, y si otros indios hubiere que sepan curar porque conocen las virtudes de la yerbas, examinará el cura de este pueblo el modo con que curan, que sea ajeno de toda superstición*” (*ibid.*, p. 174).

³¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹¹ *Ibid.*, p. 173-4.

destaca Urbano, “*el discurso sobre la religión idolátrica es un lenguaje que impone una visión de la trivialidad de la conciencia religiosa andina. No hay en él elevación ni dignidad. Existen las cosas materiales, el universo físico*”.³¹²

A categorização “*objetal*”³¹³ da idolatria é avassaladora, e a *chicha* é coisa (líquida) que se encerra dentro de recipientes, outras coisas da idolatria. Arriaga pede que se identifique “*las ollas, cántaros y vasos de diversas maneras para hacer la chicha y para bebellla y ofrecella a las huacas*”. Usados para dar de beber aos *malquis* [múmias] e *huacas*, os recipientes eram “*unos de barro, otros de madera y algunas veces de plata y conchas de la mar*”, feitas também de chifres de animais e tinham “*diversas figuras*”.³¹⁴ Tampouco Arriaga se ocupa de que possam ter tido algum sentido sagrado tais artefatos – bem distinto da abordagem do “extirpador” mexicano Ruiz de Alarcón, que até mesmo se apropriara da palavra peruana “*huaca*” para descrever a “veneração” que os índios mexicanos davam a seus recipientes da bebida pulque, a qual rivalizava, naquelas latitudes, com a *chicha* peruana nos momentos de intensidade dos consumos “idolátricos”.

No afã de perseguição das *huacas*, Arriaga desenterra um depósito onde havia três grandes cubas enfileiradas, e a do meio teria sido a própria *huaca* Sañumama, cheia de *chicha* até a borda, mas que “*con el inmemorable tiempo que la echaron se había convertido en agua*”. Também havia sacrifícios de “*cuyes*” [porquinhos das Índias] dentro daquele “*ministerio endemoniado*”. Nas festas de Corpus Christi tiravam a *huaca* do esconderijo para celebrá-la em grande culto de toda a região de Chanca.³¹⁵ Não mais seria assim, estes utensílios foram destruídos pelos religiosos, é claro. Contudo, quando fossem de prata, mesmo que de pouco valor, recomenda o judicioso padre: que se estipulem as devidas indenizações nos processos das visitas.³¹⁶ Enfim, o único valor dessa coisa da idolatria é o valor de troca.

Outra coisa da idolatria, a famosa folha da coca, também tinha grande valor comercial, como produto vendido pelos espanhóis aos índios sedentos de algum conforto no penoso e fatal trabalho nas minas. No tratado de Arriaga, a coca é citada poucas vezes,

³¹² URBANO, “*Estudio preliminar*”, 1999, p. CXXVIII.

³¹³ BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 155.

³¹⁴ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 22, 35 e 81.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 96.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 138-9.

embora avise o padre que ela é “ordinária” e “universal” oferenda.³¹⁷

Na “*población antigua*”³¹⁸ de Huahalla, foi exumado grande ídolo chamado Huari. Segundo alguns velhos, costumava-se colocar coca mascada na boca de pedra.³¹⁹ A fruição das substâncias percorre ídolos e devotos... Também deixavam nos montes de pedra conhecidos como *apachitas*, coca e milho mascados.³²⁰ No “*edicto contra la idolatria*” se questiona algumas vezes se os índios não notam por aí coca deixada como oferenda. Num dos itens do edito, até mesmo se pronuncia a razão de deixar a coca e milho mascados em certos pontos de passo nas elevadas montanhas. Pergunta-se “*si saben que alguna o algunas personas*” coloquem tais coisas “*escupiendo y les piden [aos cumes e pedras] que les quiten el cansancio del camino*”.³²¹

A coca foi objeto de grandes disputas no seio da administração virreinal em meados do século XVI, havia partido contra e partido a favor de sua produção em grande escala comercial. Contrários estavam principalmente os clérigos e licenciados na frente de batalha contra as coisas da idolatria. Acosta, ao tratar dos efeitos “naturais” louváveis da coca, comenta que o partido que estava a favor dela acaba vencendo a disputa, o que lhe parecera mais correto, afinal, havia sempre alguma serventia que extrair das plantas que Deus oferece para o ser humano. Como aportam Bernand & Gruzinski, “*aunque es cierto que la reificación de las idolatrías indígenas tiene por objeto desacralizarlas y destruirlas materialmente, dicha tendencia se enfrenta a la expansión del objeto-mercancía, cualesquiera que sean su función y origen*”.³²² Contudo, isto não quer dizer que não fossem eliminadas as plantações de coca destinadas às *huacas*. Como lembra Arriaga:

Coca es también ordinaria ofrenda, unas veces de las que ellos crían o compran, y las más cogidas de las chácaras, que llaman de las *huacas*, que para este efecto cultivan y labran de comunidad, y dos leguas del pueblo de Caxamarquilla, orilla del río Huamanmayu, que es el mismo de la Barranca (porque no se da la coca sino en tierra muy caliente) había catorce chacarillas de coca, que eran de todas las *huacas* de los pueblos de la sierra, y tienen indios que las guardan y cogen la coca y la llevan a los ministros de las *huacas* a sus tiempos, porque es universal ofrenda a todas las *huacas*

³¹⁷ *Ibid.*, p. 52.

³¹⁸ Isto é, na localidade original do povoado indígena antes da “redução” que reinstala o núcleo habitacional no molde das vilas espanholas, política levada com afinco nos tempos do vice-rei Francisco de Toledo, em meados do século XVI.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 97.

³²⁰ *Ibid.*, p. 69.

³²¹ *Ibid.*, p. 170.

³²² BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 159.

y en todas las ocasiones. Estas chacaras se mandaron quemar todas.³²³

Tais “chácaras” podem ser retidas dentro da perspectiva do “sistema de arquipélago” no setor da economia de subsistência das etnias andinas, que evitavam assim a necessidade de enfrentar muitas trocas comerciais, como sustentado pela tese de Murra.³²⁴ Do que se deduz nesse relato sobre a especial plantação de coca, trata-se da manutenção do “culto” de várias etnias – o que daria âmbito à idéia de uma verdadeira igreja idolátrica institucional que tanto preocupava Arriaga.

O padre descreve um evento que recorda em gritante paralelo a tarefa que se impôs pessoalmente um “extirpador” mexicano, o cura Ruiz de Alarcón – este fez o que pôde para desbastar as matas onde cresciam as trepadeiras que geram as sementes do “supersticioso” *ololiuhqui*. Eram tempos de “extirpação” das embriagantes substâncias, raízes da idolatria.

Terceira síntese

Os tratados visitados neste capítulo estão distantes das visões sobre as grandes realizações indígenas, ou das tendências de valorizar certos costumes locais, espaços em geral oferecidos pelos missionários mais antigos. Agora, os dois curas da Nova Espanha que escrevem no século XVII, Ruiz de Alarcón e La Serna, bem como o contemporâneo padre jesuíta no Peru, Arriaga, apresentam tratados cujos temas e propósitos são mais explícitos e num só sentido, resumindo-se na expressão de uma “extirpação da idolatria” – frase que é utilizada como título do manual de Arriaga para a política de interdição dos costumes indígenas considerados enquanto vícios e contrários à fé.

Os tratados mexicanos e a política da “extirpação” no México são bem distintos do processo que se dá no Peru. Os mexicanos estarão particularmente concentrados numa retórica (e na atenção por ações punitivas) contra curandeiros identificados como próceres do demônio, agentes da idolatria esparsos nos pequenos vilarejos. Enquanto isso, as campanhas peruanas abarcam muitas regiões alcançadas pelas sendas das serras andinas. O manual de Arriaga procura sistematizar as características do que considerava ser a “falsa religião”, muita bem organizada, dentro das hierarquias e funções de uma igreja de ocasião, mas de fato.

Começamos por analisar os “extirpadores” mexicanos. O primeiro aspecto realçado

³²³ ARRIAGA, *Extirpación*, p. 52.

³²⁴ Cf. MURRA, *La organización económica del estado inca*, 1987.

foi o tema da embriaguez alcoólica entre os índios, como mau costume relacionado aos eventos da idolatria, por exemplo, nos sacrifícios de pulque ao fogo com celebrações da bebida. O consumo indígena poderia indicar, ademais, uma “idolatria a respeito da embriaguez” – na frase de Ruiz de Alarcón. Complemente-se que os “extirpadores” irão concentrar em torno do tema da embriaguez muito de suas queixas contra a idolatria. Os recipientes de pulque (alcoólico) e as sementes de *ololiuhqui* (para bebida alucinógena) seriam, inclusive, dos principais objetos idolatrados pelos índios.

No tema da embriaguez do pulque, os curas identificam diversos eventos como tradição idolátrica, sempre acrescentando que existia a pervagante influência demoníaca nos costumes da bebedeira, que além de ser contrária à fé e bons costumes, trazia enfermidade para o corpo, tal como havíamos identificado desde Acosta.

O acento na enfermidade da embriaguez, por Ruiz de Alarcón, iria praticamente apagar a razão de outros males para a queda populacional indígena – e dos mais notórios, já nas avaliações da época, estará o excesso de trabalho nas minas. Enquanto que a influência demoníaca nos costumes da borracheira, ela não seria apenas difusa ou etérea. Como pondera (particularmente) La Serna, havia clara intenção maligna dos “ministros da idolatria”, os velhos “dogmatistas”, ativos personagens que granjeiam os camponeses, os idólatras “passivos”, guiando-os no trilho do descaminho pela bebida.

A embriaguez dos índios alimentaria também a crença no “feitiço”, porque, ao despontar as diferenças pessoais e levar a brigas entre os índios, a bebida oferece o gatilho para as desconfianças, para as suspeitas de causadores das doenças mais fatais, como se fossem trazidas pelos inimigos em encomendas de feitiço. Também, poderiam ser causadores das piores desgraças, os santos, entre outras entidades – os tratadistas viam a “mescla” com idolatria nesse princípio da “injúria” de deuses e faunos, de santos ou de Deus, responsáveis pelas enfermidades e outros males. Por último, num culto (dissimulado) dos santos, os indígenas também não deixariam de se esbaldar na bebida, causa dos vícios carnavais.

Fechou-se o assunto da bebedeira pela análise das interpretações de Ruiz de Alarcón sobre as metáforas de um “conjuro” indígena de tratamento de fraturas, que intima os causadores do acidente: os agaves e o pulque.

Um parêntese: os fraseados, os conjuros que Ruiz de Alarcón recolhe nas investidas contra os “idólatras”, representam o grande charme de seu tratado. Adentramos, portanto, nas avaliações sobre as invocações e encantamentos. Enfocamos os conjuros ao tabaco, que será mencionado em grande parte dos fraseados. O tabaco é “filho da Via Lactea, o nove vezes esmerilhado”, entre outros epítetos de simbolismo indígena. Ruiz de Alarcón apelida a erva

de “*perrito de todas bodas*”. Porém, evita nomear o tabaco como “medicina”. Enfatizamos que o olhar deste cura sobre as maneiras de cura indígena divergirá substancialmente da perspectiva composta pelo mais antigo frade Sahagún. Para este, a medicina indígena pode ser valorizada no seu aspecto “natural”, mas para Ruiz de Alarcón, terá como fundamento apenas como formas de “superstição”. Tanto uma, quanto outra avaliação, parecem extremos de uma mesma incompreensão, que procura separar categoricamente o tratamento medicamentoso das crenças e rituais de cura. Para Ruiz de Alarcón, os médicos indígenas praticamente só utilizam os “conjuros” no objetivo da cura. Quando o pároco aponta usos medicamentosos do tabaco, não há qualquer consideração sobre isso, pois o que importa é a presença da erva nas palavras da magia.

Visitamos o absoluto tabaco dos conjuros para toda obra. Pois não só para a cura de enfermidades ou desastres, como também para garantir ou melhorar diversas atividades cotidianas, como plantio, caça e pesca, serviam as palavras para o tabaco, que também seria carregado e mastigado durante as tarefas do dia-a-dia e nas grandes travessias – Ruiz de Alarcón denomina-o também de “anjo da guarda”. O tabaco é divinizado, e, inclusive, faziam os índios sacrifícios para contentá-lo. Tal elevação na idolatria será qualificada como irracional e demoníaca.

Dos principais erros dos costumes dos índios estará a adivinhação, a qual, muitas vezes, era feita pelo tabaco com cal, mas não por ingestão, e sim, numa peculiar forma de manuseio. A divinação será vista como uma das irmãs da idolatria, mais um recurso errado que leva à perdição da alma. Assim, a erva tantas vezes elogiada como “santa” (como nos informara o médico Cárdenas), torna-se mero instrumento diabólico na pena dos “extirpadores”.

Apesar desses enfoques, o tabaco também será descrito como medicamento, embora não fosse elogiado por isso. E haverá ainda certas beberagens para a cura, porém, igualmente supersticiosas. Uma, por exemplo, não teria qualquer efeito concreto, uma bebida produzida de grãos de milho disformes, e por tal motivo, especial confecção para os índios. Contempla Ruiz de Alarcón: se ocorrer a cura pela ingestão dessa bebida, será por efeito demoníaco. Outras beberagens teriam forte efeito embriagante, mas também nesses casos, poderia advir efeito demoníaco. Como pela bebida do *ololiuhqui*, uma semente que propicia “visões”. A embriaguez pela bebida do *ololiuhqui* ou do peiote traria a “perda do juízo”, quando as visões acontecem como efeitos naturais, porém, muito mais como um substrato para a interferência do demônio na imaginação – referenda-se o paradigma que vimos desde outros cronistas.

A motivação dos índios para usar essas bebidas será para adivinhar eventos, para

encontrar perdidos ou descobrir causas de enfermidades. Na opinião dos tratadistas, essas práticas divinatórias podem até 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, esta sabedoria servirá somente para arruinar as pessoas – o paradigma demonológico se acentua para a leitura das substâncias das visões.

Dar-se-á, nesse ínterim, bastante atenção aos personagens pactantes do demônio, os curandeiros ou embusteiros. Os “extirpadores” enfatizam que essas práticas de adivinhação, se todas elas representam “pactos tácitos”, algumas vezes podem ser “pactos explícitos” como das malignas bruxas européias. Esta divisão pode mais ou menos corresponder às crenças indígenas, de um lado, nas práticas de cura, e de outro, no malefício, no uso das bebidas alucinógenas. E tais posições poderiam ser imputadas para todos os curandeiros, dependendo das confianças e desconfianças dos clientes, numa atmosfera do medo pelos feitiços. Claro está que para os “extirpadores”, todos os médicos/feiticeiros estão do lado do mal em qualquer situação.

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 último recurso. Mas a toma do *ololiuhqui* iria incentivar o mar das suspeitas. Além de não curar, cria tensão social. Mais desavenças nas comunidades indígenas, como seriam fomentadas por outra embriaguez, a do pulque.

Se existe a crença de que o *ololiuhqui* desvende o causador da mazela, ele mesmo poderia ser responsável por trazer alguma. Isto podia ocorrer no caso dele estar por algum motivo injuriado. Por exemplo, por falta de limpeza na guarda das sementes, as quais seriam consideradas divinas ou tidas como deuses. Entramos no assunto da “deidade” de substâncias que provocam a “perda do juízo”.

Ruiz de Alarcón expõe uma lista de *huacas* mexicanas – transporta um termo andino (*huaca*) para caracterizar as coisas que seriam adoradas na Nova Espanha. Entre elas, destaca o *ololiuhqui* e os *tecomates* (recipientes do pulque), possivelmente porque tais coisas adoradas reportam à embriaguez, e esta, ao poder do demônio. De qualquer jeito, o efeito da embriaguez da semente, segundo o pároco de Atenango, os índios atribuem à divindade que existe nela.

A superstição do *ololiuhqui* é manifesta nos cuidados com a semente, como se fosse mais um entre os ídolos. Tais precauções indicariam a resistência em entregar tais ídolos-sementes para os autos-de-fé do “extirpador”, o qual não se contenta com destruir as

sementes, como por desbastar as matas onde cresce a planta. Nesses episódios, vimos pormenores da disputa de crenças sobre causas de enfermidade e cura, de um lado, a fé no *ololiuhqui* pelos índios, de outro, em Deus pelo pároco Ruiz de Alarcón.

Recuperamos desse contexto a discussão sobre uma resistência da “idolatria” mais etérea, porém mais difícil de combater, porque age através das visões. Também, sobre a questão da passagem das crenças e rituais indígenas para um ambiente maior na sociedade novo-hispânica. Outro vetor: se as experiências podiam ser tradicionais e reportar a práticas xamânicas tradicionais, às vezes as imagens veneradas pelos católicos também entravam no universo onírico dessas formas de iniciação dos curandeiros. Eram as detestáveis “mesclas”. E se uma índia via um santo pela embriaguez, Ruiz de Alarcón interpreta tal visão como disfarce do demônio. Por fim, estas “falsas revelações” são abominadas pela idéia de que incentivariam a profissão do embusteiro.

Apesar de todas as críticas aos métodos indígenas de cura, vimos que La Serna apresenta a crença no poder de sanar o feitiço através de relíquia de um “santo” homem. Ou seja, do lado indígena, a superstição, do lado espanhol, a razão integrada à religião. Não parece haver muita diferença entre essas crenças nos meandros das práticas sociais.

Concluimos a narrativa sobre o México discutindo as representações de “deidade” em torno das substâncias que fazem “ver visões”. Há uma tensão básica no discurso dos “extirpadores”, entre considerar que os índios 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 se manifesta, simbolizado pelo espírito demoníaco. Em suma, avaliamos que as representações dos tratados do século XVII sobre a “deidade” do *ololiuhqui*, 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 posseção e/ou viagem ao lugar das entidades.

La Serna também induz um paralelo da “comunhão” com o divino no sacramento da transubstanciação, pelo consumo dos cogumelos (alucinógenos) – este consumo já havia sido considerado imitação diabólica por Motolinia em meados do século XVI. Mas a relação entre a comunhão idolátrica e a católica poderia, ao menos em tese, aproximar-se na vida cotidiana, fora das elucubrações ou políticas demonológicas eruditas.

Partimos para analisar o discurso do jesuíta Arriaga no Peru, o qual se dedica, como os “extirpadores” mexicanos, por escrutinar as coisas que os índios adoram. Arriaga propõe duas classes de *huacas* (de objetos naturais e artefatos que seriam cultuados pelos índios): as móveis e as imóveis. Uma classificação que não remete a qualquer significado que

porventura teriam oferecido os índios para suas entidades, imagens ou objetos de culto. O critério do jesuíta é puramente instrumental: as *huacas* móveis são os menores objetos e artefatos como os ídolos, que podem ser destruídos, embora possam ser escondidos, o que evoca uma maneira de combate à idolatria: a busca e destruição dessas coisas. Mas havia outras *huacas*, as imóveis, e estas, como o sol e o mar, não podem ser liquidados, e assim, o procedimento é instruir os índios quanto aos princípios da ciência da natureza, para reprimir a impressão de vitalidade do mundo natural.

Adiantemos que os recipientes para a bebida *chicha* serão colocados no rol das *huacas* móveis que devem ser eliminadas. Por extensão, nesse esquema entrará a *chicha*. Enfim, a bebida será destacada por Arriaga como o principal sacrifício e será tudo para as festas das *huacas*. Quando o jesuíta descreve a instituição da igreja idolátrica, destaca que o sumo sacerdote é responsável pela distribuição da *chicha*, havendo ministros encarregados para sua produção.

Pode ser que a *chicha* tenha sido imprescindível para os cultos e celebrações andinos, mas o certo mesmo é que a embriaguez é o foco da disputa no discurso do jesuíta contra a idolatria. O mal da embriaguez somente será avaliado nos contextos caracterizados como idolátricos; o primeiro assunto remete ao segundo instantaneamente. A bebida é a espinha dorsal dos temas como sacrifício e festa, assuntos bem detalhados por Arriaga, que inclusive prima por aventar as razões dos índios para seus rituais.

A embriaguez faz também o mote da adivinhação na idolatria. Mas notamos que em contraste com os “extirpadores” mexicanos, Arriaga considera a embriaguez (para o desatino divinatório) um espaço distinto da conversação com o demônio. Este pode insinuar sua presença através dos ídolos, mas não na imaginação pela embriaguez de fortes preparados de *chicha*. Aliás, os frenesis que acometem os escolhidos pelas entidades *huacas* (a iniciação para a carreira sacerdotal), tais desatinos serão consequência direta da ação demoníaca. Ou então, eles acontecem devido à embriaguez no estrito aspecto “natural” de efeito da *chicha*. Contudo, a borracheira será sempre a borracheira da idolatria, é esta que conduz as celebrações na bebida. A ponto do efeito natural da *chicha* ser responsabilizado pela crença indígena no contato com seus entes queridos defuntos, no calor da borracheira do funeral.

Já foi avisado que o tratado de Arriaga é um manual para a prática da “extirpação”. Um dos focos dessa política é combater a borracheira, bem como usos idolátricos de outras substâncias, como a coca. Em anexo ao tratado do jesuíta, estão documentos para as visitas eclesiásticas, são afixos para serem deixados estampados nos muros das *reducciones*, instrumentos mais efetivos do discurso contra a idolatria. Compõem uma

sistemática das interdições de costumes considerados errados, como deixar coca nas *apachitas* (locais peculiares dos caminhos e encruzilhadas nas montanhas), ou promover os *pacaricos* (as veladas com jejuns e bebedeira). Deve-se quitar as borracheiras, mas inclusive eliminar a produção da *chicha* de *sora*, de tão forte substância.

O que aproxima bastante a política da “extirpação” entre a Nova Espanha e o Peru é o acento na eliminação não apenas dos costumes, como também das substâncias que seriam notadas como alicerces de tais eventos idolátricos. A extirpação pela raiz de substâncias da idolatria, representadas em plantas como o *ololiuhqui* e a coca.

876

z62

Figura 20. Guaman Poma. “Indios, la borrachera, machasca [emborrachado] / Auaya ayuaya! Machac... [Auaya, ayawaya! El borracho es sólo un borracho, el bebedor sólo un bebedor, quien vomita, sólo vomita. Lo que le toca es servirte, diablo. Las minas son lo que le toca] / borrachera” fl. 862 [876] (a gravura acima e as seguintes são de autoria de W. R. Pitta Jr. com base nos originais de Guaman Poma, digitalizados da edição *Nueva crónica y buen gobierno*, 1987)

Guaman Poma expõe nessas gravuras o ritual do uso de dois copos, também relatado por outros cronistas. Dar e receber a bebida poderia acentuar laços obrigatórios de reciprocidade e complementaridade, como acentua RANDAL, "Los dos vasos; cosmovisión y política de la embriaguez..", 1993, p. 74 e ss.)

Página anterior (GUAMAN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno*, 1987):

Figura 21. Em cima à esquerda: “Agosto, Chacra Iapvi Quilla [mes de romper tierras] / tiempo de labransa / Hayllinmi Ynca [El Inka danza el haylli]” fl. 250 [252]

Figura 22. Em cima à direita: “Don Jv[an] Capcha, Indio Tributario, Gran borracho, tiene quatro yndios en su pueblo. / uino añejo / chicha fresca / en este rreyno l’” fl. 776 [790]

Figura 23. Embaixo, à esquerda: “Ivnio, Havcai cvsqvi [descanso de la cosecha] / Ueue con el sol en la fiesta del sol. / Hawkay Kusi l’” fl. 246 [248]

Figura 24. Embaixo, à direita: “Capítulo Primero, Entiero del Inga, Inca Illapa Aia [Inka difunto, su cadáver], Defvnto / pucullo [construcción funeraria] / Yllapa [el rayo], defunto / entierro l’” fl. 287 [289]

aps

Figura 25. “Ortelano, Pachacacvna [hortelanos] / ‘Cayllata acullicuy, pana’. [‘Hermana, masca esta coca.’] / ‘Apomoy, tura’ [‘Tráela, hermano.’] / coquero l’ fl. 862 [876] (GUAMAN POMA, Nueva crónica y buen gobierno, 1987)

IV- O vício com substâncias na história da idolatria

Um epílogo através da crônica indígena cristã do Peru – séc. XVII

Até aqui houve bastante ocasião para discutir a complexa relação entre o campo da “idolatria” e os costumes indígenas com as ervas, os preparados e poções que embriagam, através de visões de esforçados missionários, doutos médicos e diligentes párocos. Vimos uma variedade de temas e significados em torno das substâncias, muitas vezes, através de discursos que se referem à confissão forçada dos erros pelos índios (é muito o caso em Ruiz de Alarcón), ou às vezes, por meio de relatos aparentemente desinteressados de descendentes da elite nativa (é o caso da investigação feita por Sahagún). Agora é o momento de aportarmos nessa análise o discurso do índio convicto cristão que discorre sobre os erros nos costumes com substâncias embriagantes de todas as “castas” e “nações”. Trataremos de uma compreensão, e política, de peculiar revisão da história da idolatria e do vício de costume com substâncias. E se um epílogo é feito para resumir ou condensar significados desenvolvidos no corpo de um texto, aqui teremos justamente o contrário: a abertura ainda maior sobre visões das medicinas que arrebatam os costumes.

Há como fazer a ponte entre os relatos dos “extirpadores” recém-examinados e a crônica do polêmico personagem andino D. Felipe Guaman Poma de Ayala, a fonte central para as discussões deste último capítulo sobre as “substâncias da idolatria”.¹ Porque Guaman Poma, indígena, mas letrado e militante cristão, transitando dentro das esferas eclesiásticas e civis do governo espanhol no Peru, fará voz intransigente contra a idolatria e o vício da bebida e do mascar a coca. Guaman Poma confere ter acompanhado o juiz eclesiástico Cristobal de Albornoz em visitas, provavelmente na região de Lucanas, onde está a importante cidade de Huamanga (atual Ayacucho), campanhas que ocorreram entre a década

¹ Fizemos o estudo pela seguinte edição: GUAMAN POMA de AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, 1993. Contudo, optamos por seguir as transcrições e traduções do manuscrito original de acordo com a versão digitalizada pela seguinte edição: GUAMAN POMA de AYALA, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*, 1987 [versão eletrônica, 2004]. Para as próximas citações neste capítulo: GP (numeração pelos fólhos do manuscrito pelo que o autor indicara e pela contagem real). Ex.: GP 950[964]. A obra é dividida em duas partes, a “nueva corónica” e o “buen gobierno”, porém, a pesquisadora Adorno observa que ela pode ser vista como constituída por três blocos: primeiro, na *Nueva corónica*, do evento da Criação até o reinado do último inca antes da vinda dos espanhóis, Huayna Cápac (entre os fólhos 1 e 369). Segundo, ainda na *Nueva corónica*, o capítulo da “Conquista”, da chegada dos espanhóis até a conclusão da chamada “guerra civil” entre as facções de conquistadores e funcionários reais espanhóis, história que se dá entre os fólhos 370-437. Terceiro bloco, o *Buen gobierno*, que descreve o cotidiano vice-real no Peru e termina com a “peregrinação” do autor rumo a Lima para despachar a crônica-carta a ser enviada ao rei da Espanha. Compreende os fólhos entre 438 e 1189 (ADORNO, *Guaman Poma; writing and resistance in colonial Peru*, 1986, p. 09).

de 70 e 80 do século XVI. Guaman Poma deve ter vivido uma boa parte de sua vida nessa região. Entre as razões da escrita da *Nueva Corónica y buen gobierno*, que deve ter tido início na década de 1580 mas terminada por volta de 1615, está o projeto de servir como “manual de extirpação”. Mas como amostra do ambíguo compromisso com as instâncias do poder estrangeiro nos Andes, o mesmo cronista índio será implacável na crítica aos visitantes do início do século XVII, notadamente, contra o doutor Francisco de Avila, que instaura a nova fase de investigação e intransigência aos “costumes idolátricos”, mas que Guaman Poma adverte, é uma campanha de espoliação indecente e punição gratuita das comunidades indígenas.

No discurso do cronista confluem esperança e desespero de um convicto cristão e defensor da sociedade aborígene, mas ambos rótulos, de “cristão” e de “índio”, devem ser balizados com extrema cautela. As análises das imagens e dos textos, e especificamente, as conclusões sobre os significados discursivos da obra, sobre a diversidade de conteúdos que apresenta, e ainda, as interpretações sobre a estrutura de pensamento e as intenções políticas do autor Guaman Poma, todos os estudos sobre o manuscrito ilustrado e o personagem trazem à tona crenças, compromissos, políticas, impasses e incongruências, que parecem estar redimensionados e amplificados pelas polêmicas atuais sobre o papel, as intenções deste cronista, e sobre a questão da presença indígena na história, após a conquista espanhola. Assim, temos de uma das principais estudiosas de Guaman Poma a perspectiva de que o índio polemista é “*always unequivocal: in favor of native rule and opposed to colonialism*”, e que foi “*anti-Inca but pro-Andean, anticlerical but pro-Catholic*”.² Contudo, segundo outro autor, o cronista indígena, ainda que manipulando as formas do discurso e visão de mundo ocidental para um ato de resistência aos exploradores, apresenta uma obra onde “*se encuentran las premisas de una estética dependentista*” que assola a cultura latino-americana desde os tempos do encontro entre dois mundos.³

Pease, por sua vez, destaca o caráter “heterodoxo” do cronista, e entre outros aspectos, no importante tema da “Conquista”. Apesar de condenar o vice-rei Toledo, que mandou executar o último inca que resistira ao governo espanhol em refúgio nas florestas de Vilcabamba, Guaman Poma mantém as mesmas premissas deste governante chave que assenta o poder do rei da Espanha no mundo andino, e que entre outras medidas, procura encontrar argumentos para mostrar a ilegitimidade da autoridade incaica. Mas, por outro lado,

² ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 05.

³ ZAPATA, *Guamán Poma, indigenismo y estética de la dependencia en la cultura peruana*, 1989, p. 19.

pela pena de Guaman Poma, os conquistadores espanhóis teriam sido recebidos pelo seu próprio pai, que na embaixada doa o Tahuantinsuyo, o “império dos incas”,⁴ ao rei imperial da Espanha, oferecendo uma abertura ao argumento de Las Casas, de que a violenta Conquista não foi, de forma alguma, justa. Além do mais, para o cronista índio, o cristianismo foi abraçado no Peru desde muito tempo, pela vinda de um apóstolo de Cristo em pregação pelas cordilheiras andinas.⁵

Outro assunto é bastante polêmico em torno à *Nueva corónica y buen gobierno* é a discussão sobre o substrato mental de seu autor, índio e cristão. A tese de Cabos Fontana critica a visão de que a estrutura de pensamento do cronista seja “selvagem”, isto é, essencialmente indígena no ponto mesmo da sintaxe que governa suas compreensões do mundo, perspectiva que vem com força desde Nathan Wachtel. Mas a autora procura demonstrar a forte influência européia nas profundezas da mente de Guaman Poma, apesar de algum substrato nativo.⁶ Pela frequência de padrões tão comuns com relação a outros escritores (espanhóis ou *criollos*) que temos analisado, há de se considerar ao menos a grande difusão dos códigos da cultura européia no mundo ladino de Guaman Poma. López-Baralt procura acomodar o problema das influências, tradições e formas de pensar do cronista dentro da idéia de uma “policulturalidade”.⁷ De toda forma, esta autora, e principalmente Adorno, ou mesmo qualquer estudioso da obra de Guaman Poma, observam que o cronista utiliza artimanhas (retóricas) para imprimir sua visão dos problemas e das soluções para a sociedade vice-real peruana, revolvendo o passado e o presente para um projeto de futuro em pretensioso conselho ao rei da Espanha.

Finalmente, destaquemos que para complicar o projeto de análise da obra, o cronista apresenta vários gêneros em formulação confusa: “*Although Guaman Poma obviously had aspirations for his work as a formal treatise, it is difficult to place his book definitively in the field of either the public, historiographic enterprise or the informal, private citizen’s*

⁴ Como ressalta Rostworowski, a “voz” império “*trae demasiadas connotaciones del Viejo Mundo*”, e acrescenta outra opinião: “*el deseo indígena hacia la unidad se expresa a través de la voz Tahuantinsuyu, que significa las ‘cuatro regiones unidas entre sí’, y que manifiesta un intento o un impulso hacia la integración, posiblemente inconsciente, que desgraciadamente nunca se logró y que se vio truncada por la aparición de las huestes de Pizarro; faltó tiempo a los cusqueños para consolidar sus propósitos*” (*Historia del Tahuantinsuyo*, 1999, p. 19-20).

⁵ PEASE, *Las crónicas y los Andes*, 1995, p. 278-82.

⁶ CABOS FONTANA, *Mémoire et acculturation dans les Andes; Guaman Poma de Ayala et les influences européennes*, 2000, p. 11.

⁷ LÓPEZ-BARALT, *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*, 1988.

relación”.⁸ Ainda vale realçar que o texto é extremamente híbrido: “*carta al rey, memorial de peticiones y remedios, tratado de derecho, crónica de Indias ilustrada, manual para predicadores y libro de consejo de príncipes emparentado con la emblemática política europea*”.⁹ O longo manuscrito, que ao redor de 1616 teria o destino de ser apreciado por sua alteza real d. Felipe III da Espanha, foi produzido com a intenção última de servir como instrumento ilustrado de conselho de Estado. Não se sabe, mas é improvável que o calhamaço tenha chegado às mãos do imperador católico. Entretanto, pelo menos a obra atravessou os oceanos, sendo descoberta para o mundo contemporâneo no início do século XX, quando um único exemplar foi encontrado nos recônditos da Biblioteca Real da Dinamarca.

Sigamos este tratado comparando-o com alguns outros escritos, primeiro, para analisar certos meandros das histórias de “vício” com ervas e poções no Peru vice-real, para depois conferir como tais vícios surgem no tempo histórico elaborado de forma peculiar pelo cronista índio – que, em verdade, está pensando uma utopia, inclusive, no que diz respeito ao destino desses preparados vegetais que embriagam os índios e demais “nações” que convivem na região andina.

4.1. *Os vícios com substâncias no mundo ao revés*

A segunda parte da obra de Guaman Poma, o *Buen gobierno*, expõe de forma catártica um comovente universo de descaminho no vice-reino do Peru. Ninguém é perdoado, nem mesmo os mais humildes índios tributários escapam da denúncia dos pecados e maus costumes. Se na obra do cronista nativo, resume Adorno, “*Andean civilization is remembered for its vices and its virtues; colonial society only for its vices*”.¹⁰

A visão de Guaman Poma é de um mundo desumano, diríamos, e que dá campo para a denúncia de situações que podem ter ocorrido de fato e cotidianamente, se imaginamos uma civilização atordoada pela vinda dos armados estrangeiros e de suas enfermidades, e ao

⁸ ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 09.

⁹ LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 271. Aqui não é feita a análise das gravuras da obra de Guaman Poma, na perspectiva de análise assentada nos textos, como se fez em torno a outras obras analisadas nesta dissertação (muitas das quais também apresentam gravuras que foram relegadas na análise). Sem dúvida, o estudo iconográfico da obra de Guaman Poma é o que mais consome os investigadores dentro das polêmicas sobre o caráter da produção do cronista indígena, sua maneira de pensar o mundo andino etc. Por outro lado, o texto alfabético de Guaman Poma pode indicar semelhante riqueza de conteúdos e de problemas para a investigação da obra como um todo.

¹⁰ ADORNO, *op. cit.*, p. 42.

mesmo tempo, tornando-se bem mais complexa na interação das “nações” espanhola, negra, índia e (outras) misturas num momento de plena revolução. A sociedade em que vive o cronista é resultado de um “*pachakuti*”, uma subversão cósmica, literalmente, um “mundo ao revés”. O último desses sismos vem através dessa conquista dos espanhóis, e a reviravolta dos costumes, das atitudes, está em todos os âmbitos da vida cotidiana. Para López-Baralt, “*es curioso cómo (...) se conjugan la concepción nativa milenarista de mundo cíclico con el topos europeo de mundo al revés: en ambos casos el cataclismo se anuncia con una proliferación de vicios*”.¹¹

Enquanto muitas gravuras de Guaman Poma mostram a vivacidade de um mundo de crueldade e devassidão, a escrita do *Buen gobierno* esbanja muito mais nos emblemas da perdição. Destarte, tomando assento numa retórica que emerge dos *topoi* de “vícios e virtudes”, Guaman Poma impõe-se como conselheiro do rei numa linguagem de protesto social que procura diagnosticar os males e inspirar as reformas no vice-reino.¹²

Muitas reformas, como López-Baralt destaca, são em pró da população nativa, no critério de que a suserania do rei católico espanhol no vice-reino deve ser obtida com o mínimo de intermediação, prescindindo de curas e *corregidores* na cobrança dos tributos, pois como enfatiza o cronista repetidas vezes, estes personagens (dos vícios) da ganância e da arrogância exploram os nativos e enriquecem na tarefa de resgate dos produtos e serviços, para grande prejuízo do rei da Espanha, imperador de um Tahuantinsuyo de dimensão mundial. O cargo de *corregidor* deveria ser abolido. Em substituição aos espanhóis, as lideranças indígenas: os curacas (ou caciques) é que recolheriam os tributos, e os “principais”, os senhores étnicos é que tratariam de administrar as províncias.¹³

Por outro lado, percebe-se que Guaman Poma, como veremos, também se mostra vacilante quanto a apoiar os índios “principais” e “caciques”, muitos deles considerados ilegítimos, que se apropriam dos tributos para alimentar os vícios. Guaman Poma também desconfia da adesão indígena (ou espanhola) ao cristianismo, faz o reclamo contra a idolatria

¹¹ LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 302. Salomon aprimora a tradução: “*pacha kuti, ‘turn of space/time’*” (“*Testimonies: the making and reading of native South American historical sources*”, 2000, p. 48).

¹² Em Aristóteles “*el topos es un lugar imaginario al cual se acude en busca de argumentos que ayuden a probar un punto o a persuadir a un público. En la filosofía moral antigua, el topos más frecuente fue el de la denuncia de vicios y la alabanza de virtudes*”. As principais fontes literárias dessa retórica estão na *Ética* de Aristóteles (IV a.C.), em obras de Cícero, Sêneca, e ainda, na *Psychomachia* de Prudêncio (séc. IV), hispano-latino preferido como modelo para o esquema cristianizado de vícios e virtudes posteriormente inscrito em obras de protesto social no medievo e nos séculos XVI e XVII (LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, 1988, p. 297-8).

¹³ LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 296-7.

e a embriaguez diabólicas. Mas concebe que os nativos, no fundo mesmo, sejam mais cristãos que os espanhóis.

Espanhóis e índios teriam de viver em povoações completamente separadas, para evitar as más influências dos cristãos espanhóis e de negros e mestiços na vida dos indígenas. A separação é importante para justamente evitar a mestiçagem, fruto dos estupros ou amancebamentos, inclusive por atitude dos párocos, o que produz a “*mala casta*”, que é dos principais resultados catastróficos ocasionados pela vinda dos estrangeiros. E junto à poderosa crítica ao clero espanhol, vem a idéia de permitir aos nativos o sacerdócio. Entre outras medidas arroladas acima, esta tinha boa guarida em alguns setores da Missão, particularmente, no programa dos dominicanos partidários de Las Casas, que tiveram alguma influência no Peru de meados do século XVI.¹⁴

“*Cacique prencipal*”, no desejo de Guaman Poma, “*que sea muy buen cristiano que sepa latín, leer, escriuir, contar y sepa hazer peticiones ellos como su muger y hijos y hijas*”. O cristianismo é praticamente sinônimo de cultura letrada, e enfim, instrumento para a afirmação indígena. Por outro lado, ser cristão significa evitar ser tal qual o ordinário cristão espanhol, que tem maus costumes e atitudes, e nem mesmo é convicto na fé. Isto não significa que o cacique evite ser como espanhol em aparência e maneiras que indiquem um status superior – vemos um sentido de aculturação, mas também, de apropriação da cultura alheia: que o cacique “*se trate como español en el comer y en el dormir y baxillas y haciendas*”, quando essa atitude tem importância nas relações de poder, pois que seja o cacique como espanhol “*y que no le estoruen los corregidores ni padres ni comenderos*”.¹⁵ Os índios comuns, por sua vez, não deveriam se vestir como espanhóis e nem vice-versa. Aliás, nenhuma “casta” ou “nação” deveria se vestir como índio.¹⁶

O código civilizacional do cristianismo parece ser manipulado para atingir a solução nativista para o vice-reino. É o que mais chama a atenção para muitos investigadores atuais. Guaman Poma é sem dúvida parcial, abraça a causa dos nativos. Contudo, ele apresenta a perspectiva do cristianismo dos missionários que procuram integrar as hierarquias locais ao do império espanhol. Guaman Poma é venenoso para com os “curas e padres de doutrina”, os

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ GP 742 [756].

¹⁶ “*Los dichos españoles, mestisos y señoras mestisas o negras, mulato, mulatas, que no se ponga áuito de yndio ni los yndios ni yndias no se ponga áuito de español. Por con color de ello hace muy gran ofensa a Dios y no ciruen a su Magestad y no tiene obediencia ni ley. Sea grauemente castigado por las justicias*” GP 539[553].

párocos das *reducciones*, mas defende as ordens dos franciscanos e jesuítas e outras que abrigam homens que são “santos”.¹⁷

Ao lado, ou quiçá, acima da plataforma de autonomia política para os “índios principais”, as reformas são concebidas em torno de um amplo programa morigerante cristão. Está ideado no signo das “virtudes”, e é uma retórica para todas as “nações” – ou melhor, uma retórica de denúncia de “vícios”, e contra todos. Mas este viés não é apenas artifício de retórica, insere-se num projeto efetivo de mudança de hábitos tidos por errôneos por muitos militantes cristãos, e efusivamente, por Guaman Poma.

O cronista posiciona-se bem convicto na fé. O cristianismo de Guaman Poma reflete muito a influência do pensamento de Las Casas – pela marca de missionários como do franciscano Jerónimo Oré, autor de uma cartilha de catequese em língua nativa. Este missionário é citado e usado como inspiração para os discursos catequéticos que surgem pela verve de Guaman Poma.¹⁸ Os doutrinadores do partido de Las Casas acreditam no infalível poder da cognição humana para saber da existência e respeitar o Criador, que teria sido conhecido nos Andes pelo nome de Pachacámac. O entendimento da existência de Deus frutifica pela própria “razão natural” dos índios.¹⁹

O cronista índio ainda estará marcado pela forte influência doutrinária dos jesuítas e pelas propostas do Concílio de Trento. Sintomático disto é a obsessão pelo valor catequético das imagens, importantíssimo veículo para incutir a fé. Em muitas passagens do texto, o cronista demonstra o apreço pelas imagens cristãs. Aliás, são as gravuras que fazem a obra-prima de Guaman Poma, que subverte a política pedagógica do proselitismo religioso tridentino para uma “*reivindicación nativista*”.²⁰

Assevera o cronista índio, talvez ainda pela influência militante dos reformistas jesuítas: “*quien rreciue el Señor a de mudar la anima*”, e denuncia que “*algunos españoles rreciben el sacramento de fuerza, no de todo corasón*”. Para quem recebe o Senhor – ainda predica o índio cristianizado – não pode pecar com mulher, não deve fazer dívidas e tampouco roubar; deve ser humilde, ter caridade e dar esmola, ter amor ao próximo; obedecer

¹⁷ GP 950[964].

¹⁸ Cf. ADORNO, *op. cit.*, 1986.

¹⁹ Alguns missionários ainda reconduzem os mitos indígenas sobre figuras de poder excepcional, pobres e caminantes, agora como santos que teriam visitado a região andina muito antes da vinda dos espanhóis. A peregrinação de um apóstolo de Cristo, Bartolomeu, também se materializa nos Andes pela crônica de Guaman Poma (MacCORMACK, *Religion in the Andes; vision and imagination in early colonial Peru*, 1991, p. 316-7).

²⁰ LÓPEZ-BARALT, *op. cit.*, p. 281.

a Deus, sua justiça, obedecer aos pais, aos mais velhos, ao papa, a Igreja e ao rei. E para dar “*casa y morada*” ao Criador, na “*ánima y cuerpo*”, que o pecador esteja arrependido, mas deve ser “*en el corasón*”.²¹

Continua o cronista: não importa quem seja, “*español, yndio, negro*”, contanto “*no siendo borracho*”, ele pode se encontrar no mais caro sacramento cristão, a “*comunhão*”.²² Se a bebida está no corpo, não há recinto para Deus. Guaman Poma abraça a luta contra a embriaguez, e nessa disputa, enquanto é inspirado pelos religiosos em geral, deve ter sido pelos jesuítas em particular. Como vimos, pela plataforma inscrita no tratado *De procuranda indorum salute*, a bebida deveria ser substituída pela embriagante comunhão em Deus. Os jesuítas no Peru nunca baixam a guarda, sempre na luta contra as formas de embriaguez nativa.²³ Guaman Poma questiona a atitude dos curas de povoados em deixar que os índios, sempre “*borrachos*”, fiquem no serviço das igrejas, nas confrarias organizadas pelas comunidades sob a tutela eclesiástica. Os ministros deveriam também impedir o sacramento divino para o índio que costuma beber, ou mesmo para aquele que não bebe toda hora, mas que já tenha provado bebida na vida.²⁴ Noutra passagem, Guaman Poma será enfático em recomendar que a comunhão não seja normalmente oferecida ao índio.

Oferecer o sacramento ou não aos índios, e em que condições, foram questões bem debatidas entre os evangelizadores, e o tratado de Acosta mencionado acima recupera a discussão, motivo de grandes desavenças quanto ao sentido íntimo do ritual e sua relevância política na catequese e integração do indígena na monarquia católica.²⁵ Para Guaman Poma, a comunhão pode ser oferecida ao indígena apenas se pede “*muy cristianamente o questé en la ora de la muerte arrepentido de sus pecados*”, e repete: que não tenha provado na vida “*chicha, uino*”, e ainda, que não tenha colocado “*coca en la boca*”. O fato, para Guaman Poma, é que usando a erva e a poção, estará “*borracho, ydulatra y peca mortalmente y se matan entre ellos*”.

²¹ GP 840[854].

²² *Ibid.*

²³ Cf. SALAZAR-SOLER, “*Embriaguez y visiones en los Andes; los jesuitas y las ‘borracheras’ indígenas en el Peru (siglos XVI y XVII)*”, 1993.

²⁴ “*Ues aquí, cristianos, adonde le ueréys a los dichos yndios, yndias cargado de rrosarios y rreciuir el sacramento y cienpre borracho y todo el día en la yglecia y cofrade ueyntiquatro, guárdenos Dios. De todo ello tiene la culpa su señoría y los padres de la dotrina que le da el sacramento cin conoselle no más de que se hase santa uanagloria; más uicio tiene de maldad que de bondad y de buena. Y ací no se le dé sacramento ni que entre a la cofradía, cino que primero sea rrepentida y que no proeue chicha ni uino en su uida y uenga contrito de ánima y de corasón*” GP 1119[1129].

²⁵ Cf. ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, 1987.

Não é possível que o índio comungue o pão e o vinho, corpo e sangue de Cristo, se está comungando a folha de coca e a *chicha*, substâncias que se relacionam diretamente a pecados tão mortais, e em destaque entre as interdições do Decálogo. Não adianta que o índio seja “*ladino*”, que saiba ler, escrever e falar em espanhol “*pero gran borracho*”. Porque “*la borrachería lo causa la ydulatr[í]a; pierde los mandamientos de Dios y de la santa madre yglecia*”.²⁶

Mas são os espanhóis e os sacerdotes que ensinam os vícios. A própria “*ydúlatra y serimonia de los demonios*”, se ela não some como hábito entre os índios, é “*por causa de los sacerdotes [católicos]*”, que ao invés de ensinar as crianças e órfãos nativos a ler e escrever, exige que trabalhem para fazer a bebida embriagante, a “*mascar mayés para chicha*”. Por fim, “*un borracho, aunque sea español, es ydulatra*”. Mas não é só por causa da bebida, porque ainda que “*no [e]stá borracho no [e]stá en su juycio, que los demonios anda con ellos. No saue la ora que a de murir el cristiano*”.²⁷ Nesses exemplos, note-se a manipulação do código da “*idolatria*”, e mesmo da “*embriaguez*”, num campo onipotente de males no “*mundo ao revés*”.

Em tal ambiente estão perdidas as hierarquias, e está consumada a interação entre as “*nações e castas*”, que convivem na bebida praticando diversidade de pecados.²⁸ Indígenas tributários se fazem “*don y doña y tray otro trage y todo dan a la borrachera*”. As índias já não querem índios e só espanhóis: “*se hazen grandes putas y paren todo mestizos, mala casta en este rreyno*”. Afinal, a bebida, para as índias, “*le causa la luxuria mucho más (...) porque son más borrachas que los hombres*”, e assim, “*buscan a los hombres y no se harta con uno solo*”. Espanhóis vão beber com os índios nas plantações, e se na cidade de Ica há “*buenos españoles y buenos yndios*”, contudo, são “*grandes borrachos los yndios*”, enquanto aí também vivem os perversos e ladrões “*cimarrones negros*”, que “*totalmente destruy a los pobres yndios*”.²⁹ A embriaguez é dissolvência das barreiras entre as gentes, que se reúnem para cometer uma profusão de pecados.

Entre as pechas aos negros, sejam livres “*criollos*” ou escravos, está o fato de que são

²⁶ GP 839[853] e 843[857].

²⁷ GP 843[57], 672[686] e 674[688].

²⁸ “*Que los dichos corregidores y padres o españoles y caualleros y los dichos caciques prncipales, siendo señor de título desde sus antepasados, se acienta en su mesa a comer y a conbidar y conuersar y beuer, jugar con personas figones y rrufianes y salteadores, ladrones, mentirosos, ganapanes y borrachos, judíos y moros y con gente baja, yndios mitayos* [tributários]. *Y a estos dichos descubren sus secretos y tienen conuersación con estos mestizos y mulatos y negros*” GP 506[510].

²⁹ GP 539[553], 878[892], 533[47], 1042[1050].

“*grandísimos borrachos*” e também “*se hazen grandes tauaqueros de uicio*”.³⁰ Em diálogo estabelecido pelo criativo cronista – quando Guaman Poma faz até mesmo o dialeto –, um casal de negros escravos planeja fugir porque seu amo nega-lhes o tabaco. Pensam em prejudicar índio e matar espanhol. Só querem ficar tomando tabaco e se embriagar.³¹

Também os índios que escapam das comunidades a que pertencem por laços familiares e étnicos, são bastante mal-vistos pelo cronista, pois o fato representa a debilitação da “república” indígena no Peru vice-real. Vivem no caminho do mal (como bandidos e jogadores), e nesse caminho está a bebida e a coca.³² Os índios “vagabundos”, eles “*andan como animales y saluages y andan ociosos y holgasanes, peresosos*”; claro impedimento para o “bom governo”, pois não conhecem Deus, não temem a justiça, não respeitam os caciques, não pagam tributos, nem trabalham nas minas ou noutros serviços. Ao lado dessas faltas, “*sólo dan a beuer y enborrachearse y comer coca*”.³³

O único notório vício de Guaman Poma, prevalecido no discurso de bom cristão, sem dúvida é a ira: ela reverte-se com toda força especialmente na direção dos “*padres y curas*” de “*dotrinas*”, os párocos nas *reducciones*.³⁴ Estes religiosos se aproximam dos índios tributários tratando-os como índios “principais”, só para poder dormir com suas filhas ou irmãs, “*y acá ay muchos ‘don’ y ‘doña’ de yndio bajo mitayo* [tributário]. *¡ Que buen don Juan Mundo-al-reués conbida al borracho! Tanbién será otro borracho él como ellos, deshonrra de su mesa del padre en este rreyno*”.³⁵

Os curas também são delatados por Guaman Poma por abusar do trabalho dos índios, entre outros motivos, por usá-los como carregadores de vinho e coca para suas ganâncias

³⁰ *Ibid.*, 704[718] e ss.; cit. 708[722].

³¹ “*Plática y conuerzación de entre los negros esclabos catibos deste rreyno, dize acá: Ací no Fracico, mira que hazemos tu amo tan uellaco, mi amo tan uellaco. Cienpre dize daca plata, toma pallo, quebra cauesa y no dale tauaco [...] ha comer. Pues, ¿qué haze? Mira, companiero Fracico mío, toma bos una, separa yo [o]tra y picamos monte. Allí lleuamos negrita y rranchiamos a yndio, español matamos. Y ci coge, muri una ues. Allí dormir, comer, tomar tauaco y llevar uino, chicha, borracha no más. Cacaúa, Fracico, uámonos*” (*Ibid.*, 718[732]).

³² “*le llama guagamundo que ellos salieron de sus pueblos por ser ladrones y salteadores y jugadores, borrachos, peresosos, comedor de coca*” (*Ibid.*, 968[986]).

³³ *Ibid.*, 872[886].

³⁴ “*Que los dichos padres de las dotrinas son tan soberbiosos y coléricos y muy atreuidos que se toman con las justicias y españoles soldados y con los caciques prencipales y con los yndios pobres y con las yndias como borracho, cin temor de Dios y de la justicia. Dan de palos y se defiende de ellos y luego dize que son saserdotes, comensando ellos con su lengua y manos*” (*Ibid.*, 578[592]). As *reducciones* foram resultado de várias campanhas de recolocação da habitação dos indígenas, desterrados de suas antigas povoações para novas localidades, erguidas em modelo de vila espanhola, política que teve grande impulso no governo do vice-rei Toledo a partir da metade do século XVI.

³⁵ *Ibid.*, 604[618].

comerciais.³⁶ Dos principais “vícios” que servem de código de denúncia dos crimes dos colonizadores, está o da ganância. Se a denúncia das atrocidades é sincera (e plausível), o uso enfático dos “vícios” também parece refletir desilusões na vida do cronista, possivelmente devido a pleitos não atendidos, e pode ter-se projetado desde desentendimentos pessoais, inclusive nas relações com alguns religiosos.³⁷ Guaman Poma confessa que deixou de confiar em espanhóis, e não confia mais, nem mesmo, nos índios principais.³⁸ Quando Guaman Poma pensa no “*buen gobierno*” pela liderança dos índios, será, antes de tudo, no ponto onde um filho seu pudesse assumir o trono do vice-reino do Peru.³⁹ Guaman Poma, segundo ele próprio, era descendente de duas dinastias centrais do antigo país, os “Yarovilca” por ascendência masculina, e os “Inga” de Cuzco, pelo lado materno. Mas como aponta Adorno, o cronista substitui na escrita o título que se outorga (de “cacique” por “príncipe”), provavelmente como artifício para ficar mais a vontade e obter o *status* de conselheiro do rei.⁴⁰

O cronista conta a história de que havia empreendido, mas perdera um litígio de terras em Huamanga, contra forasteiros índios “*chachapoyas*”, da região norte do atual Peru. Adorno aponta que um documento sobre o caso descreve Guaman Poma como “*yndio humilde*” e “*por embustes se intitula casique y sin ser casique, ni principal*”.⁴¹ Talvez, projetando no próximo a falta que encontra em si mesmo, Guaman Poma, na conversa por reformas, comenta que os caciques não são obedecidos nem respeitados por espanhóis, nem por índios tributários, porque “*no son señor uerdadero de linagí*”. Também, “*ni tiene buenas obras*” – são os caciques que lhe servem de exemplo na denúncia de vícios, ilegítimos líderes e maus cristãos. Uma lista de clássicos e católicos vícios cardinais é feita para caracterizar estes personagens, como preguiça, soberbia, avareza, gula e inveja.⁴² Mais presente ainda o

³⁶ “*algunos [curas] tragenean en las espaldas de los yndios y sacan de los llanos uino de la montaña, coca, y se mueren [os índios] por entrar a tierra caliente, siendo serrano, con calenturas y frío*” (*Ibid.*, 563[577]).

³⁷ Guaman Poma leu várias histórias da conquista e genealogias dos incas, como do frade mercedário Martín de Murúa. Guaman Poma esteve em contato com este religioso. Inclusive, supõe-se que algumas gravuras da obra do mercedário tenham sido elaboradas por Guaman Poma. A crônica do índio acusa o religioso de ter tentado roubar sua mulher (PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 267).

³⁸ “*Y digo más: Que dejado de confiar a los españoles, me uine de confiar a los caciques principales, deziendo: éstos son mis ermanos y deudos. Más cambalaches ueo entre ellos como sea borracho, jugador, coquero*” GP 905[919].

³⁹ *Ibid.*, 949[963].

⁴⁰ ADORNO, “*Waman Puma: el autor y su obra*”, in: GUAMAN POMA de AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, 1987, pp. xvii-xlvi (p. xix).

⁴¹ *Ibid.*, p. xx.

⁴² GP 742[756] e ss.

vício da embriaguez e do uso da coca: “*son borrachos, que todos los días están borrachos y comen coca*”.⁴³

Estes costumes obsessivos dos “*dichos*” caciques principais são sustentados “*a la costa de los pobres yndios (...) y no ay remedio*”. Tais caciques “*sólo tienen de bicio de estar de contino borracho y coquero con el tributo*”.⁴⁴ Mantém-se no vício devido ao tributo percebido de maneira imprópria, considerando serem lideranças ilegítimas. Guaman Poma conta alguns casos, como de um don Gonzalo Quispe Guarcaya do povoado de Chupi, “*haziéndose curaca principal de los Lucanas*”, quando índios de seis léguas de distância de seu povoado “*le hacían mita*”, isto é, prestavam-lhe serviços. Mantendo a polêmica no campo dos vícios embriagantes, o serviço, no caso, é carregar jarras de *chicha*. E fecha-se o enredo no princípio de vício com erva e poção: “*ues aquí cómo un yndio tributario y borracho coquero le mete en gran trauajo a los yndios*”.⁴⁵

“*Borracho y coquero*”. O binômio aparece em todo momento no *Buen gobierno*, serve para maldizer muitos índios, principais ou comuns. Como sobreleva Adorno, o *Buen gobierno* é um texto “*tiresomely repetitious*”⁴⁶ – e sem dúvida, a expressão “*borracho y coquero*” é um dos principais motivos da viciosa escrita do cronista.

O *status* de índio principal devia ser atendido pela diferenciação nos trajes e aparência, mas de nada adianta se “*de puro borracho y coquero no se honrra, aunque esté bestido su natural camegeta y cauello cortado al oýdo*”.⁴⁷ Devem ser como espanhóis, mas não podem beber e mascar a coca. Os “*alcaldes mayores*”, que cuidam de organizar o trabalho dos índios tributários, cada um deve ser “*áuil y suficiente, sepa leer, escriuir y que no sea borracho ni coquero*”. Os “*maestros de coro y de escuela*”, que são índios, deveriam manter o ofício perpetuamente – “*ci no fuere borracho ni coquero*”.⁴⁸ O mesmo para o pintor e entalhador, o artífice de imagens católicas.⁴⁹

Já vimos que para os índios serem aptos ao sacramento da comunhão, nada dessas coisas (coca e bebida) podem ser ingeridas, ou melhor, nunca na vida. Ainda, para ocupar a

⁴³ *Ibid.*, 768[782] e 769[783].

⁴⁴ *Ibid.*, 763[777] e 766[780].

⁴⁵ *Ibid.*, 766[780].

⁴⁶ ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 141.

⁴⁷ GP 787[801].

⁴⁸ *Ibid.*, 744[58], 793[807] e 672[686].

⁴⁹ O artesão deve perder o cargo e inclusive ser castigado, pois bêbado faz “*eregías [heresias] con las santas hechuras ymágenes*” (*Ibid.*, 674[688]).

posição de liderança, Guaman Poma também recomenda ao índio a mais completa e perene abstinência: “*que no proeue uino ni chicha ni coca en su uida*”.⁵⁰ Ardorosa posição de intransigência para com os “vícios”, o que parece afetar a possibilidade de qualquer consumo das substâncias. É que para situações tão graves, nos âmbitos da plena espiritualidade e de prudência no governo civil, reza a cartilha da privação. Mas Guaman Poma também pensa num uso não vicioso de várias substâncias embriagantes, contemplando a visão escolástica do equilíbrio na moderação, um uso “racional”, com objetivos saudáveis de uso das medicinas.

O cronista recomenda que na faina pelos campos, nas “*mingas*” (prestação coletiva de trabalho às autoridades), os indígenas tivessem a “medida” da bebida, que se contentassem a tomar duas doses de *chicha* pela manhã, duas mais pelo almoço, e o mesmo na janta. Mas caso fosse o vinho, apenas uma dose por turno, “*y no pase a más*”.⁵¹ Nessa perspectiva, até mesmo os índios principais podiam beber, contradizendo a regra que criara antes, de total abstinência para as lideranças. Agora, é a “*medida de la chicha*” não somente nas “*mingas*”, como também nas “*fiestas y pasquas*”, onde convivem índios caciques e tributários. Tomando a dose correta, que “*dansen y baylen hasta caer con todo su seso; cin pecado, se huelgue*”. Ou seja, podem tombar de exaustão ou por alguma forma de delírio, mas na sobriedade, sem perder o juízo com a bebida que traz o pecado.⁵²

Mesmo assim, a *chicha* tem seu valor. Ao afirmar Guaman Poma que os índios de um dos quadrantes do antigo domínio incaico, “Chinchay Suyos”, embora sejam pequenos de corpo, são “*animosos*”, assim é porque “*le sustenta mayés y ueue chicha de mayés que es de fuerza*”.⁵³ Mas não é qualquer *chicha* tão boa assim para a saúde do corpo. A melhor de todas as variedades seria aquela produzida por germinação do milho. É que outro jeito, mais simples de produzir *chicha*, não agrada o cronista. Em reação de repugnância, Guaman Poma não vê por bem o ato de cuspir massas salivadas para fermentar a poção, “*por ser puerca cosa sucia*”. Devem produzir, portanto, apenas a *chicha* a partir de milho germinado “*para que los cristianos la ueua y aprouea*”.⁵⁴

⁵⁰ *Ibid.*, 742[756].

⁵¹ *Ibid.*, 889[903].

⁵² *Ibid.*, 782[796].

⁵³ *Ibid.*, 336[338].

⁵⁴ *Ibid.*, 881[895]. Notamos que Acosta (item 1.1.) não valorizara a *chicha* feita da germinação do milho, porque é extremamente forte, mas também pronuncia reação de asco ao tratar da *chicha* de milho mascado, tal como faz Guaman Poma. Já pela visão do “jesuíta anônimo”, cronista do Peru seiscentista que será tratado em mais pormenor no segundo item deste capítulo, será justamente a *chicha* de milho mascado a que merece elogio em função da saliva ser considerada medicinal.

O uso bucal da coca, que estigmatiza o índio como “*coquero*”, e do tabaco, principalmente pelo negro “*tauaquero*”, são “vícios” porque são consumidos de forma gratuita: “*aunque no lo a menester el cuerpo, lo toma*”.⁵⁵ Por outro lado, ao menos no caso do tabaco, existe o elogio de suas qualidades medicinais. Guaman Poma realça a fama da planta: “*dizen ques muy santa cosa*”, porém, noutra passagem, reflete que só é “*santa cosa poquito*”.⁵⁶ Deve ser usado com diligente ciência, na dosagem correta e na forma mais aconselhável de ministrar a medicina. Guaman Poma ainda adverte para os perigos da ingestão do tabaco, quando o paciente apresenta certos sintomas enfermicos.⁵⁷ E talvez porque não vê com bons olhos o costume (portanto “vício”) de mascar ou fumar tabaco, “*mejor es en polbo por las narises*”.⁵⁸

Quando menciona o tabaco medicinal, Guaman Poma faz outro protesto contra os espanhóis, dessa vez, no assunto da medicina indígena. Mas não arrisca discorrer muita coisa a respeito, pois afirma que não é de seu ofício a medicina. Por outro lado, critica os pleitos de padres e *corregidores*, que diziam que os índios cirurgiões e barbeiros [sangradores] eram “*hechiseros*”. Porque na sua opinião, “*curan tanbién como un doctor o lesenciado de medecinas*”, e que sabem que as enfermidades procedem de duas coisas que têm os homens, “*calor o frío*”.⁵⁹ Enfim, Guaman Poma retoma o embate entre dois olhares sobre a medicina indígena, entre a versão da medicina “natural”, louvável, e a outra, como “feitiçaria”. O cronista opta pela primeira alternativa, em defesa da legitimidade da prática médica de seus pares. Porém, como veremos mais adiante, ao tratar dos “pontífices” e “*hechiceros*” dos incas, o cronista irá descrever, e em mais profundidade, a outra versão da medicina, interpretada como feitiçaria, e que parece conhecer até melhor, na formalização, que a “douta” medicina dos índios.

O olhar sobre os vícios dos índios imprime a marca do mal no tabaco – mas

⁵⁵ GP 154[156].

⁵⁶ *Ibid.*, 901[915] e 826[840].

⁵⁷ “*para frío de mañanita en humo un trago es bueno y para la cauesa y uista en bolbo otro poco es bueno y no tomar más porque le coserá el hígado. Y para calor o calentura es pestilencial fuego; murirá luego con ello*” (*Ibid.*, 901[915]).

⁵⁸ *Ibid.*, 826[840].

⁵⁹ O cronista indígena, embora saliente a falta de conhecimento médico, talvez tivesse familiaridade com uma versão trivial da teoria dos humores da medicina hipocrática, ao usar o binômio quente/frio para caracterizar tipos de enfermidades e qualidades de substâncias. Ou então, identifica a similitude desta visão espanhola com as práticas médicas locais, o que reaviva a polêmica entre o grau de interação ou coincidência nas etiologias nativas e dos colonizadores (cf. LÓPEZ-AUSTIN, *Cuerpo humano e ideología*, 1996 versus FOSTER, “*On the origin of humoral medicine in Latin America*”, 1987).

particularmente ou de forma mais incisiva, na erva da coca, que nunca será considerada numa função de medicamento por Guaman Poma. A coca será notada, propriamente, como veneno. Será assim de forma exemplar numa história contada por umas velhas, que o autor da crônica encontra numa peregrinação pessoal pelas serras andinas, colocando-se como figura messiânica que observa inúmeras injustiças contra os pobres índios. É o caminho para finalmente entregar seu tratado salvador, sua petição ao rei, para alguma autoridade na Ciudad de los Reyes (atual Lima). Nessa caminhada de denúncias, as velhinhas que havia visto no trajeto lhe contam tenebrosa cena, na qual “*hechiceros*” obrigam a adorar o “*ídolo uaca*” mediante um suplício. Chicoteiam as costas do índio sentado sobre a lhama branca, até que seu sangue esorra pelo animal. Quando então um velho se nega a participar do “*tormento injusto*”, e para tanto, comete suicídio. Mata-se pela ingestão de coca: “*tomó coca molido hecho polbo y lo tomó y se ahogó y morió con ella*”.⁶⁰ Este não é o único evento que mostra o teor de veneno da coca.

Num momento da narrativa, Guaman Poma procura encontrar as causas da diminuição da população indígena. O principal motivo foi a política de “redução”, o traslado e reorganização da população nativa em novas povoações, tarefa orquestrada pelo vice-rei Toledo, o qual teria desconsiderado a previdência dos antigos reinantes andinos e de seus “*sauios y doctores, lesenciados, filósofos*”, em escolher os bons sítios para multiplicar as gentes. Agora, os deslocamentos trouxeram o contato com maus ares e más influências astrais, causando as enfermidades mortais. Mas outra causa da depopulação é “*la borrachera, el mosto y uino, la chicha y la coca, el azogue* [mercúrio]”. A coca e o mercúrio, em associação, matam os índios. Devendo se referir ao trabalho nas minas, Guaman Poma adverte que “*teniendo en la boca todo el día* [a coca], *traga el polbo con la coca. Y acá en el corasó[n] se detiene este polbo y la coca y ancí muere azogado*”.⁶¹ Ou seja, a morte é causada pela presença, no órgão vital, tanto da substância do mercúrio como da coca.

Quando o índio está “*borracho y gran comelón de coca*”, aparecem diversos problemas na compleição corpórea: sempre “*hecho cuero*”; ou com “*buena barriga*”; “*cría gran cuerpo y gran cabeza*”; ou “*barriga chupada, hecha como tabla*”.⁶² O cronista vê disparatados resultados, porém, a causa do mal no corpo é bem exato: a *chicha* (ou vinho) e a coca.

⁶⁰ GP 1111[1121].

⁶¹ *Ibid.*, 951[965].

⁶² *Ibid.*, 797[811].

Assim, o vício com ervas e poções, delimitado como hábito desviante, porque não é para o proveito medicinal ou alimentar, também é tido por costume obsedante, e além do mais, pode revelar a concepção de intrusão de substância que traz enfermidade ou cria má disposição corpórea. O vício também é o desvio pela ingestão de coisa venenosa.

Além desses referenciais, os vícios da bebida e da coca reportam ao estereótipo da animalidade, à pecha degradante que relaciona o uso ou o efeito das substâncias a um estado inferior do “racional” humano. O costume de mascar coca é vexado como ato de ruminação: “*comer coca, yerua como caualllo*”.⁶³ Coca na boca é sempre coisa asquerosa no parecer de Guaman Poma.

O cronista indígena denuncia a arrogância dos espanhóis, o mau trato ao nativo, roubando sua mulher e xingando-o de “*perro borracho yndio*”.⁶⁴ Entretanto, Guaman Poma, ele mesmo, absorve a maneira da hostilidade. Ao tratar da “medida” da bebida nas festas, comenta que os índios exagerados, se “*andobiere a gatas o rriñiere*”, que sejam intitulados de “*borrachos*” e que “*sea como bestia, caualllo y lo cargue como caballo*”.⁶⁵ Vociferando contra a embriaguez e aconselhando punições à infração, Guaman Poma considera que os bêbados não devam sentar-se com os cristãos, “*cino con bestias y caualllos*”, e que sejam intitulados “*Juan Borracho, Pedro Borracho; a la yndia, le intitule Catalina o Lucía Borracha*”. Que sua majestade real tenha assim dessa marca a garantia para que os bebuns não sejam intitulados para nenhum cargo ou ofício de verdade.⁶⁶

Os índios dos *llanos*, das cálidas planícies, são extremamente bebuns, e tomam todo tipo de bebida. Referendando um parecer tão comum entre tantos religiosos e administradores civis, Guaman Poma comenta que nessa região “*no ay gente*” porque se acabam e se matam na bebida. Morrem “*cin confición como caballos y bestias y no se acuerdan de sus testamentos*”.⁶⁷

Tão perto dos animais, e tão longe da razão, portanto, de Deus, estariam muitos índios pelas suas bebedeiras. O cronista estava bem afinado com o que pregava o “*Tercero*

⁶³ *Ibid.*, 774[788]. Importante ressaltar que “comer coca”, expressão corrente no relato do cronista, não é apropriada para definir o ato de usar na boca as folhas do arbusto da coca, pois a pasta que se forma das folhas em contato com um preparado alcalino conhecido como *leja* ou *llipta*, é acumulado entre a gengiva e a parede bucal e cuspidada eventualmente, embora libere o suco psicoativo que é ingerido e absorvido pela mucosa bucal, uma prática conhecida, especialmente na Bolívia, como *acullico*.

⁶⁴ *Ibid.*, 869[883].

⁶⁵ *Ibid.*, 782[796].

⁶⁶ *Ibid.*, 864[878].

⁶⁷ *Ibid.*, 863[877].

catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones” de 1585, onde a embriaguez indígena é combatida devido aos efeitos que acometem os seres humanos, que são privados do “*mejor que Dios os dio que es el juicio y la razón de hombre, y de hombre os volvéis caballo y aun Perro*”.⁶⁸ Mas Guaman Poma, se conspira na ofensa que imputa animalidade ao bêbado, não aceita que de fato os índios sejam abusados como animais, numa das passagens de maior desabafo em denúncia do que acontece de pior no vice-reino do Peru:

Conzedera que los dichos yndios son tan buenos umildes cristianos, quitándole los bicios de la borrachera de la *chicha* y uino y de comer *coca* y de la peresa que tienen, fueran santos. Porque ci nosotros en tu tierra fuese yn yndio acá y os cargase como a caballo y os arrease dándolos con palos como a bestia animal y os llamase caballo, perro, puerco, cabrón, demonio y fuera desto os quitase vuestra muger y hijas y haciendas a vuestras tierras y *chacaras* y estancias con poco temor de Dios y de la justicia, conzedera destes males qué dixéades cristianos. Me parese que le comiérades bibo y no estubiérades contento.⁶⁹

Apesar da denúncia desse abuso do espanhol, e de fazer o índio quase de santo, ao mesmo tempo, Guaman Poma reforça o estigma ao nativo no vício com ervas e poções. Associa, afinal, estes maus costumes ao capital erro da preguiça. Numa passagem, o cronista reforça que o índio não quer fazer nada, não quer servir na Igreja nem na comunidade, tampouco quer obedecer ao cacique, todo dia bêbado, “*cin trauajar anda buscando la borrachera*”.⁷⁰ A preguiça é portanto outro dos “sete vícios” da tradição medieval que é logo associado à embriaguez, tal como a luxúria. Mas as maiores ofensas a Deus são contra os dez mandamentos, pois, vinculados à borracheira vêm os pecados do assassinio e da idolatria. Guaman Poma, portanto, rebate o mau costume no consumo combinado da bebida e coca de maneira sistemática e completa, vinculando o binômio “*borracho y coquero*” à tradição dos “sete vícios”, e como ofensa aos mandamentos centrais de Deus.

Afinal, quais os patamares da relação entre a embriaguez, ou melhor, o uso das substâncias embriagantes, de um lado, e a idolatria de outro, o “culto de ídolos”, o pecado que entre os cristãos é considerado o baluarte de todos os “vícios”?

Existe alusão de que ao “*emborracharse y comer coca*” os caciques “*mochan* [reverenciam] *guacas ydolos, y con los demonios, estando borracho, se buelbe en su antigua*

⁶⁸ *Apud. Adorno, op. cit.*, 1986, p. 67.

⁶⁹ GP 950[964].

⁷⁰ *Ibid.*, 512[516].

ley”.⁷¹ Guaman Poma está se referindo aos “*dichos*” caciques, ou seja, àqueles que fingem que são. Como vimos, eles estão associados a vários vícios, dentro de um quadro discursivo que apresenta óbvias intenções de manchar a imagem de determinadas pessoas e grupos.

Um desses caciques mencionados de nome, don Juan Capcha, merecera o maior destaque – “*no fuera bastante una rresma de papel*” para tratar dos vícios dele.⁷² Mereceu também uma gravura dentre as quatrocentas do manuscrito, que mostra o índio vestido de espanhol. Guaman Poma considera-o impostor e grande bandido salteador, agora em retrato com os bens da expropriação, o tributo da comunidade. O cacique, sempre “*borracho*”, tem “*cada el día en su lado una botixa de uino de la comunidad y un cántaro de chicha a la costa de los yndios pobres*”.⁷³

Por ser “*tan gran borracho*” é “*hechisero, ydúlata y está uzando sus hehecerías, uarachico, rutochico, pacarico* [rituais andinos], *enborrachando, habla con el demonio y dize que es su natural*”.⁷⁴ O cronista refere-se a outros usurpadores que também exploram os tributários.⁷⁵ Tais caciques, e os índios comuns sob seu governo, tomam as festas cristãs, como Corpus Christi, a Páscoa e o Natal, para embebedar-se. Mas, inclusive, alguns para “*endultrar como en tiempo del Ynga*”. Guaman Poma descreve longa lista de eventos pelos nomes nativos, uma ampla variedade de motivos, demonstrando boa margem de conhecimento de tradicionais práticas rituais andinas.⁷⁶

Guaman Poma concebe que deve estar “*borracho el más cristiano*”, e não importa que seja letrado, que traga “*rrozario y bestido como español*”. Até “*parese santo*”, mas na bebedeira “*habla con los demonios y mocha* [reverencia] *a las guacas ydolos y al sol*”.⁷⁷ O índio ladino expõe uma visão de “mescla” de crenças e que vimos desde outros escritores religiosos: a mescla é espécie de disfarce cristão para professar a idolatria. Ainda sugere que a embriaguez é o veículo para rememorar este culto diabólico, algo que também era comum

⁷¹ *Ibid.*, 774[788].

⁷² *Ibid.*, 779[793].

⁷³ Ver figura 22.

⁷⁴ *Ibid.*, 777[791].

⁷⁵ O cronista chega a mencionar, a partir de comentário sobre outros caciques, que “*cobran de más de la tasa y ci puede, dos doblados. Con ello juega y putía y se enborracha de uino y de chicha y come coca todo los días*” (*Ibid.*, 781[795]).

⁷⁶ Cito alguns: “*rinri huccochicoc*” [horadar las orejas]; “*uacachicoc*” [lamentos rituales]; *rutochico* [primer corte de cabellos]; *uanoc runa ayapac pacarichicoc* [pasarse la noche en un velorio]; *yemata tincoc yacopi armachicoc* [lavados rituales en la confluencia de aguas] (*Ibid.*, 781[795]). Os editores reportam à crônica de Cristóbal de Molina, que relaciona vários desses rituais.

⁷⁷ *Ibid.*, 863[877].

raciocínio, e algo bem temido pelos missionários.

Talvez não exista evento mais característico da borracheira andina que o ritual do “*pacarico*”, uma vigília tradicional, com danças e cantos, que seguia quatro dias e noites sem parar. Guaman Poma realça que nos eventos funerários com vigília “*todo son borracheras*”. Bebem “*hasta caer de culo*”.⁷⁸ Velando toda a noite sem fechar os olhos, um dia inteiro “*canta y ueuen y se enborrachan y comen mucha coca y carne cruda cin sal*”, em evento para a saúde do enfermo ou para guardar de pestilências. Noutros rituais, como “*uarachicos y rotochicos [primeros taparrabos, primer corte de cabellos]*” o mesmo: “*todo son ygal ydúlatra y serimonia, uzo del Ynga, naupa pacha [la época antigua] de los yndios uaca muchas [que adoram waqas]*”.⁷⁹

Assevera o cronista que até seus dias sobrevivem tais exercícios, “*dixno de castigo*”. A crônica de Guaman Poma quer servir também de conselho para o interdito de costumes idolátricos. É nesse momento da narrativa que o cronista índio justifica saber dos eventos (“*de los hicheseros*”) pelo que viu em pessoa, quando o clérigo Cristóbal de Albornoz, como visitador, havia castigado muitos índios na sua campanha de “extirpação” na passagem entre as décadas de 1570 e 80.⁸⁰ Guaman Poma ainda realça que nas veladas comem carne e sangue crus, e “*hasta oy que lo e uisto de ojos*”. Mas são reuniões ilícitas, e o enxerido denunciador afirma que os participantes desses eventos lhe querem mal.⁸¹

Guaman Poma aponta que os antigos feiticeiros dos tempos dos incas adoram as grutas onde dormem de passo, deixando coca e milho mascados, emplastados nas paredes.

⁷⁸ GP 290[292], 785[99].

⁷⁹ *Ibid.*, 283[285].

⁸⁰ Albornoz também castigava “*padres y a todos*” (*Ibid.*, 283[285]). Guaman Poma deve ter auxiliado Albornoz provavelmente como “*fiscal de visita y secretario*” (DUVIOLS, “*Introducción*” in: MOLINA & ALBORNOZ, *Fábulas y mitos de los incas*, 1988, pp. 137-55, citação p. 149). Enfim, como aponta MacCormack, “*in writing the Crónica, he expected the information it provided on religious matters to be utilizable by future extirpators*”. A visão da “extirpação” por Guaman Poma significaria o retorno do estado de coisas no mundo andino anterior ao governo idólatra dos incas (MacCORMACK, *op. cit.*, 1991, p. 318-9). Entrementes, Guaman Poma critica o mais atual “extirpador” Francisco de Avila, que inaugura uma fase mais entusiasta e dura dessas campanhas, no início do século XVI. Para Guaman Poma, tal política, na figura de Avila, só procura minar as autoridades locais e expropriar os bens dos nativos. Mas ambas campanhas, de Albornoz e de Avila, segundo Duviols, podem ser recuperadas nesta perspectiva de expoliação, pois Guaman Poma provavelmente se posicionara a favor do primeiro, e contrário ao segundo, devido a desavenças no poder eclesiástico entre as jurisdições diocesanas de Lima e Cuzco (DUVIOLS, *ibid.*, p. 153). Enfim, “*consta que Guaman Poma no criticaba la institución misma de la Extirpación, sino el uso desviado, el abuso y los abusos de la institución. En estos su postura era conforme a la de los grupos criticistas de la iglesia peruana de su tiempo*” (p. 152).

⁸¹ GP 276[278].

Guaman Poma expõe, inclusive, a expressão que utilizam nesse hábito idolátrico.⁸² Como teria o cronista aprendido a oração que anuncia no texto? Enquanto indica que o costume é particular dos antigos “pontífices” do inca, contempla uma maior abrangência do hábito: “*hasta este tienpo lo uzan los yndios*”.⁸³

Além da declarada participação na campanha do “extirpador” Albornoz, que lhe dá justificativa para o conhecimento de alguns rituais, parece haver convivência conflituosa com os costumes locais, ou conflito com gente que pratica estes costumes. Enfim, também o cronista índio deve ter absorvido histórias da tradição oral nativa, como aponta Adorno.⁸⁴

Os “*Yungas*”, os índios da costa peruana, neste cronista e desde muitos outros, quicá de uma fama aborígene, são conhecidos por suas fortes borracheiras. Guaman Poma realça que “*comen y ueuen hasta tornarse locos*”, e no pacarico “*ueuen y baylan y toda la noche hazen ydúlatra*”.⁸⁵

São inúmeros relatos de sacrifício de coca e *chicha*. Illapa, entidade das mais importantes no mundo andino, “*rrayo que agora les llaman Santiago*”, não poderia deixar de receber sua porção. Havia velada e jejum no ritual.⁸⁶ No enterro do inca, o defunto seria chamado de “*Yllapa*”. Matavam os serviçais e a consorte (“*coya*”), mas antes “*les enborrachauan*”. Ainda “*dizen*” que pó de coca era colocado na boca dos acompanhantes do grande senhor morto.⁸⁷

Além da borracheira (particularmente nos ritos funerários), é a feitiçaria que comporta parcela importante na relação das cerimônias idolátricas. Num dos relatos, a coca serve como ingrediente numa receita dos “*pontífices hichezeros*” dos incas. Junto com outras substâncias, como milho, massa de milho com sangue (“*sanco*”), penas, prata e ouro, queimavam a coca dentro de uma panela. Daí “*hablan*” os “*demonios del ynfierno*”, para o “*hechicero*” saber das coisas que se passam no mundo.⁸⁸ Se Guaman Poma demoniza o ritual do oráculo, o costume de adivinhar pela fumaça era algo bastante recorrente, aparecendo em diversos informes,

⁸² “*Machay mama, ama micuuanquicho allilla punochiuay*” é a expressão que Guaman Poma traduz como “*Cueua, no me comáys. Hasme dormir bien y guárdame esta noche*”. Os editores traduzem a expressão de forma mais completa: “*Madre cueva, no me comas; hazme dormir bien*” (*Ibid.*, 276[278]).

⁸³ *Ibid.*, 276[278].

⁸⁴ ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 16 e 47.

⁸⁵ GP 297[299].

⁸⁶ *Ibid.*, 265[267]. Sobre sacrifícios de coca e *chicha*, fólhos 265[267] a 273[275].

⁸⁷ *Ibid.*, 288[290].

⁸⁸ *Ibid.*, 278[280].

como dos religiosos agostinhos de meados do século XVI, quando “*smoke from coca rises to the Creator Atagujú*”.⁸⁹

Para Adorno, o cuidado na exposição de crenças andinas “*suggests that he is not indifferent to the search for factual truth in history, but rather possesses a deep respect for it*”. Embora, ao mesmo tempo, “*he protects himself from accusations of adherence to indigenous beliefs*”. Aliás, para não ter de se comprometer com o que sabe é que sempre acrescenta a palavra “dizem” antes de descrever algumas evidências idolátricas.⁹⁰

O respeito aos rituais estará sim declarado quando o cronista informa o sentido de “*rregocixo*” dos bailes dos grandes governantes incas e de outros líderes, ou mesmo dos índios comuns, nos quatro rumos andinos.⁹¹ Aí não existe “*cosa de hechisería ni ydúlatras ni encantamiento*”. O que há é muita festa, “*huelgo*”. Um discurso que se coaduna com expressões paradigmáticas de alguns cronistas, como Durán e Acosta. Ambos, tão críticos da idolatria, defendem a permanência de antigas celebrações, pensados como eventos de recreação secular em última instância. Por outro lado, Guaman Poma lamenta que a pervagante borracheira penetre em todos os eventos, inclusive nestes, nos quais o emblema é a diversão: “*ci no ubiese borrachera, sería cosa linda*”.⁹²

Portanto, embora não exista idolatria, nesses bailes e cânticos rituais, há bebedeira, e que vimos, no discurso do cronista, por si só traz a idolatria, até mesmo para o espanhol. Porém, para aumentar a incerteza da dimensão dos efeitos da bebida, em tempos muito antigos temos a borracheira sem que haja qualquer vício à volta.⁹³ No tempo dos incas, havia muita bebedeira, por exemplo, na festa anual do “*Ynti Raymí*” – entretanto, também havia punição de morte aos bêbados que se entusiassem nas perversidades durante a festa.⁹⁴ Agora, “*los borrachos se honrran y se brindan en este rreyno*”.⁹⁵

Enquanto isso, o vício de “comer coca”, tão comum entre os índios, é interpretado

⁸⁹ MacCORMACK, *op. cit.*, 1991, p. 303.

⁹⁰ ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 21.

⁹¹ Guaman Poma cita o “*taqui [danza cerimonial], cachiua [canción y danza en corro], haylli [cantos de triunfo], arai de las mosas, pingollo [flauta] de los mosos y fiesta de los pastores llama miches [pastor de llamas], llamaya [cantar de los pastores de llama] y de los labradores pachaca, harauayo [cántico], y de los Collas, quirquina, collina, aymarana [canciones y danzas aymaras], de las mosas, guanca, de los mosos quena quena [canciones y danzas aymaras]*” GP 315[317].

⁹² GP 315[317].

⁹³ *Ibid.*, 59[59].

⁹⁴ *Ibid.*, 259[260].

⁹⁵ *Ibid.*, 858[872].

como feitiçaria acima de qualquer consideração sobre ritos e costumes. O uso da coca não é percebido pelo cronista como hábito tradicional e antigo nos Andes, mas sim, como excrescência de um período recente na história andina, quando surge a idolatria. Enfim, para lidarmos com estes e outros nuances dos pareceres da crônica de Guaman Poma, à primeira vista inusitados ou excêntricos, é preciso visitar a história dos “vícios”.

4.2. *Gêneses dos vícios e o juízo final para as substâncias*

O vice-reino do Peru, aquele “mundo ao revés” que Guaman Poma presenciava, é o *locus* por excelência dos “vícios”. Em tal universo de erros, os usos embriagantes da bebida e da coca despontam como grandes vilões, mancomunados com outros hábitos malditos, como a jogatina e a ladroagem. Na retórica do cronista, os costumes com ervas e poções adensam os “sete vícios” da tradição medieval, como a luxúria e a preguiça, mas, inclusive, ferem aspectos centrais dos “mandamentos”, pois propiciam o pecado da idolatria e do assassinio. No entanto, os maus usos de ervas e poções têm uma história, têm origem num passado de degeneração da humanidade – e da parcela andina dessa humanidade. Em tempos mais longínquos, os usos das ervas e poções eram bem salutares. Mas o mundo não é como foi anteriormente, ou melhor, foi-se degradando aos poucos, desde a Queda do Paraíso.

Concentremos o foco de análise na primeira parte do volumoso manuscrito de Guaman Poma, intitulado *Nueva corónica*, que conta a história do povo andino desde os primórdios da humanidade. Nesta parte da obra, o autor procura reescrever o passado andino para apontar a verdade obscurecida por outras histórias que tergiversavam os eventos, como o episódio da conquista espanhola. De toda maneira, o fato é que “*the moral and political implications of the past for the present are written into every line of the text*” do polemista cronista indígena.⁹⁶

Na visão do tempo por Guaman Poma, a humanidade passa por várias “idades”, o que recompõe uma tradição teleológica já inscrita na profecia hebréia do Livro de Daniel, perspectiva bastante comum nos séculos XVI e XVII. Mas também, como ainda sugere Salomon, na ótica do cronista índio, os estágios, as idades, elas se sucedem a partir de

⁹⁶ ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 33. Esta consideração não pode ser tomada como indicativo especial ou exclusividade deste cronista, pois, “*most New World chronicle literature can be called allegorical, (...) insofar as such works were written in the service of ‘compulsive powers’ such as religion or specific ideologies and typically drew moral implications from historical facts or reduced historical events to the status of manifestations of moral forces presumed to direct the universe*” (p. 04).

cataclismas, os “*pachacutis*”, que já mencionamos, e que podem representar visões locais, tradições das elites nativas por conceber a rica história da antiguidade andina.⁹⁷

Enquanto a monogênese é mantida na história da Criação do primeiro homem e mulher nos personagens de Adão e Eva, duas histórias humanas seguem em paralelo, uma delas é a história bíblica tradicional, a outra, a história indígena andina, cada uma com quatro ou cinco idades. A partir do dilúvio, a reunião das duas histórias só ocorre na Conquista, embora tenha havido contatos anteriores, como a vinda do apóstolo Bartolomeu aos Andes, mas já na época dos incas. Finalmente, pela visão milenarista do cronista índio e cristão, espera-se, no mundo vice-real, a segunda vinda de Cristo, o que urgia naqueles tempos tão caóticos.⁹⁸

Entrementes, ambas histórias, a européia e a andina, seguem uma linha de crescente sofisticação cultural e material, mas, ao mesmo tempo, mergulham num declínio moral cada vez mais profundo, até a reunificação do mundo na insustentável era do vice-reino do Peru.⁹⁹ Interessante notar que as etapas andinas, ao menos antes dos incas, apresentam mais leve decadência se comparadas à história do Velho Mundo antes de Cristo.¹⁰⁰ Por fim, pode-se considerar que o tempo dos incas represente um interlúdio tirânico entre a quarta idade andina, e a quinta idade que vem após a Conquista.¹⁰¹ Mas voltemos ao início de tudo.

A “*Nueva corónica*” parte da causa primeira, o Deus cristão. Faz-se rememoração dos tempos da Criação, com Adão e Eva, até chegarmos ao Dilúvio. Da Arca de Noé saem os “*españoles*” (sic) que “*Dios derramó en el mundo*”. Tais espanhóis teriam dado origem ao primeiro par que habita as “Índias”.¹⁰²

⁹⁷ SALOMON, *op. cit.*, 2000, p. 48.

⁹⁸ Na crônica de Guaman Poma, os paralelos entre as “idades” andinas e européias, e mesmo sua seqüência e quantidade, vêm como assunto que suscita bastante debate. Pease elabora um quadro bastante esclarecedor dos problemas que surgem nessa análise. Mencionadas por Guaman Poma, existem cinco idades andinas e cinco européias, que estariam caminhando paralelamente: “*uari uiracocha runa*” e Adão e Eva; “*uari runa*” e Noé; “*purun runa*” e Abraão; “*auca runa*” e Davi; “*inca runa*” e Jesus. Depois vem a época da Espanha nas “Índias”. Por outro lado, a seqüência da história dos andinos iniciara com Adão e Eva, depois com Noé, pela perspectiva monogenética que Guaman Poma procura acomodar na evolução da história andina. Por fim, alimentando-se do milenarismo, o cronista realça que se espera em breve a segunda vinda de Cristo – noção que é comum noutros cronistas, como no dominicano Gregorio García (PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 270). Sobre o debate entre a visão do tempo do cronista na polêmica entre Duviols (como concepção linear européia) e Wachtel (como concepção de origem indígena), cf. CABOS FONTANA, *op. cit.*, 2000, p. 30 e ss.

⁹⁹ SALOMON, *op. cit.*, 2000, p. 46.

¹⁰⁰ MacCORMACK, *op. cit.*, 1991, p. 317.

¹⁰¹ SALOMON, *op. cit.*, 2000, p. 46.

¹⁰² GP 49[49].

Guaman Poma se apropria da narrativa bíblica para compreender melhor sua própria humanidade. Mas nem sempre ele segue o caminho da franca inventividade sobreposta aos escritos sagrados. Assim, vai relatar como Noé, ao sair da Arca depois da grande inundação, logo planta a vinha, e dela extrai o licor que lhe traria a embriaguez. No livro do Gênesis está sublinhado como a bebedeira criara uma situação embaraçosa, pois Noé deixou em descoberto suas vergonhas, e Cam, seu filho mais moço, ao mirar o pai desnudo, não o cobre, o que repercutiria na desgraça para sua linhagem, que acabou amaldiçoada pelo grande patriarca.¹⁰³ No comentário sucinto de Guaman Poma, o resultado nefasto dessa embriaguez crucial parece ter sido a construção da Torre de Babel e o subsequente desentendimento entre os homens: “*Noé salió del arca y plantó uña y de ello hizo uino y biuió del dicho uino y se enborrachó. Y sus hijos ydeficaron la torre de Babelonia; por mandado de Dios tubieron de deferentes languages que antes tubieron una lengua*”.¹⁰⁴

Las Casas, na *Apologética historia sumaria*, faz a relação de Cam e sua geração (amaldiçoados na desgraça da embriaguez de Noé) com o surgimento da idolatria no episódio da Torre de Babel.¹⁰⁵ Mas para Guaman Poma, se o mito da embriaguez de Noé pode até representar o paradigma do vício da bebida, a história da bíblia não contempla a origem da idolatria no mundo andino. Porque após o Dilúvio, quando aparece a sequência das “idades” andinas, não havia traço de idolatria, que só surge com a linhagem dos doze incas muito tempo depois.¹⁰⁶ Aliás, além da inexistência de idolatria, a bebedeira parece bastante inócua naqueles antiquíssimos períodos da história andina. No relato sobre os “*purun runa*”, que é a terceira gente, aparecem as “*borracheras y taquies [danza ceremonial]*”; entretanto, “*no se matauan ni rreñían; todo era holgarse y hazer fiesta. Y no entremetían ydúlutra ni serimonias ni hecheserías ni males del mundo*”.¹⁰⁷ Na quarta idade, tampouco havia idolatria, não havia “*mocha*” [reverência] às “*uacas*”, “*comían y beuían y se holgauan cin tentación de los demonios*”. Também, não se matavam nem se “*enborrachauan como en este tienpo de*

¹⁰³ Gênesis, 9 21-23 (Vulgata).

¹⁰⁴ GP 25[25]. Corcuera de Mancera afirma que “entre los judíos, el origen de la embriaguez quedó relacionado con el desorden corporal y con la falta de autocontrol de Noé que, a su vez, acarreó a todo un linaje humano (la descendencia de Cam) la carga de una eficaz y terrible maldición” (*El fraile, el indio y el pulque; evangelización y embriaguez en la Nueva España*, 1991, p. 47).

¹⁰⁵ LAS CASAS, *Apologética historia*, 1992, p. 652 e ss.

¹⁰⁶ Os editores da obra realçam que tal consideração sobre os costumes idolátricos fere “un lugar común en los autores que [Guaman Poma] leía. Miguel Cabello Valboa, por ejemplo, en su *Miscelánea antártica* [1586] (...) habla de los ‘hechiceros y ministros que el Demonio tenía (...) de tiempos inmemorables y mucho antes que los Yngas comenzassen’ GP 56[56].

¹⁰⁷ *Ibid.*, 59[59].

español cristiano”.¹⁰⁸ A *chicha* só era servida para os velhos e velhas, e quando o cronista aponta a origem das construções funerárias – as abóbadas chamadas “*pucullo*” –, comenta que não existiam cerimônias ou idolatrias nos enterros, e nem há menção de bebedeira nesses eventos.¹⁰⁹ Mas a borracheira compunha o cerne dos ritos funerários, como apontaria constantemente o mesmo cronista, quando trata de fatos mais atuais, e quando a “idolatria” não se mostra tão estranha dos costumes tradicionais – como agora quer Guaman Poma, na visão de uma saudosa história andina que se revela como Paraíso Perdido.

Na quarta idade andina, se não havia o erro da idolatria, mostravam-se alguns sinais de degeneração, pois a terra foi consumida por guerras e muita insegurança. Mesmo assim, temos uma visão muito positiva daquela gente.¹¹⁰ Segundo o cronista, nessa época os índios tinham costume de purgar-se com “*bilca tauri*” e “*macay*”, ervas purgativas. Medicinas para manter os grandes príncipes joviais, dar-lhes muito vigor e incomum longevidade, mas nada que fosse associado às detestáveis feitiçarias e idolatrias. Porém, o visitador Cristobal de Albornoz, que Guaman Poma teria acompanhado na campanha de “extirpação” em Huamanga, realça que “*muchos géneros de medicinas que les llaman uilcas, en especial de purgas*”, são usadas por “*hechiceros*” que invocam o demônio.¹¹¹ Ainda, “*una cofación de maca*”¹¹² faria os índios “*loquear a bailar y darse con las caveças por las paredes*”.¹¹³ Albornoz está elaborando a respeito do “*taki onqoi*”, a “dança da enfermidade”, que teve ares de movimento anticristão e messiânico, em visão do retorno vingativo das *huacas* e em projeto de expulsão dos espanhóis dos Andes. Resume Millones que “*lo que Molina y Albornoz están describiendo es la percepción de un ‘pachakuti’ o crisis de cambio en la sociedad andina*”, enquanto que a “dança da enfermidade” pode ser compreendida em sentido de “*éxtasis de la posesión y la orgía rituales*”, práticas que não eram desconhecidas pelos andinos.¹¹⁴ Guaman Poma faz menção discreta ao “*taqui onqoi*”, dentro de um relato sobre as “feitiçarias” nas maneiras enganosas de cura dos “pontífices” dos incas – o que dá

¹⁰⁸ *Ibid.*, 67[67].

¹⁰⁹ *Ibid.*, 69[69].

¹¹⁰ PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 288.

¹¹¹ ALBORNOZ, “*Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas*” in: MOLINA & ALBORNOZ, *Fábulas y mitos de los incas*, 1988, pp. 163-198 (p. 172).

¹¹² Millones identifica a espécie como *Lepidium Meyenii* Walp (*Historia y poder en los Andes centrales*, 1987, p. 170).

¹¹³ ALBORNOZ, *op. cit.*, 1988, p. 194-5.

¹¹⁴ MILLONES, *op. cit.*, 1987, p. 169.

margem para especular sobre o papel do “extirpador” Albornoz, ou da experiência do próprio Guaman Poma, como auxiliar deste no que tange aos conhecimentos das idolatrias.¹¹⁵ Por outro lado, ao tratar das “purgas”, Guaman Poma não compõe a denúncia de uso “idolátrico” – mesmo porque trata da era anterior à idolatria surgida com os incas. Mas revela ainda um olhar sobre poderes extraordinários das medicinas, que faziam durar a vida uns duzentos anos, davam muita força e braveza aos homens, quando “*tomauan un león con las manos y lo despedazauan (...) les matauan cin armas los yndios*”.¹¹⁶

Guaman Poma, desafeto da idolatria e das enganosas curas dos feiticeiros, por outro lado, parece manter-se, ao menos neste ponto, dentro do universo mental indígena um tanto alheio ao pensamento “racional” sobre os efeitos das medicinas. Uma excentricidade, ou não, pois seria mostra da “policulturalidade” do cronista ladino, se inferirmos a perspectiva trabalhada por López-Baralt.¹¹⁷

Enquanto não existe sinal de idolatria no uso dessas purgas antigamente, Guaman Poma oferece o argumento da presença insofismável da fé em Deus no âmago dos índios de muito tempo atrás. A primeira geração de índios, “*¡o, que buena gente! Aunque bárbaro, ynfíel, porque tenía una sonbrilla y lus de conosemiento del Criador y Hazedor del cielo y de la tierra y todo lo que ay en ella*”. A “razão natural” informa a verdadeira fé: “*sólo en dezir runa camac [creador del hombre], pacha rurac [hacedor del universo] es la fe*”. Mesmo que ainda “*no supo de la demás leyes y mandamientos, evangelio de Dios*”. Os cristãos atuais deviam até mesmo aprender dos antigos sobre “*la fe uerdadera y serbicio de dios*”.¹¹⁸ Na segunda geração dos andinos, “*no señoríaua los demonios ni adorauan a los ydolos uacas,*

¹¹⁵ Recuperamos o trecho do capítulo da crônica de Guaman Poma sobre “pontífices” e “*hechiceros*” dos incas, onde se inscreve o “*taqui onqoy*” num rol de enfermidades de uma etiologia vista como supersticiosa pelo cronista: “*HICHEZEROS QVE CHVPAN Otros hichezeros hablan con los demonios y chupan y dicen que sacan enfermedades del cuerpo y que saca plata o piedra o palillos o guzanos o zapo o paxa o mays del cuerpo de los hombres y de mugeres. Estos dichos son falsos hichezeros; engaña a los yndios y al demonio sólo a fin de engañalle su hazienda y enseñalle a los yndios ydúlatras. Éstos dicen que ay enfermedad de taqui oncuy [el que enferma con el baile], chirapa uncuy [enfermedad de la lluvia con sol], pucyo oncuy [enfermedad del manantial], pacha macasca [golpeado por la tierra], capac oncuy [calamidad mayor], uaca macasca [herido por un waqa], pucyop tapyascan [maldecido por un manantial], sara papa acoya ormachiscan oncuyconca [enfermedades causadas por maíz o papas malditos]. De todo son hichaserías ydúlatras del Ynga que le enseñó a los hechizeros. Otros hichezeros due[r]men y entre sueños hablan con los demonios y les quienta todo lo que ay y lo que pasa y de todo lo que desea y pide. Éstos son hichezeros de sueños y al [a]maneser lo sacrifican y adoran a los demonios. Éstos son sutiles secretos hichezeros que engaña a la gente con ello*” (Ibid., 280[282], grifos nossos).

¹¹⁶ Ibid., 71[71].

¹¹⁷ LÓPEZ-BARAUT, op. cit., 1988.

¹¹⁸ GP 52[52].

cino con la poca sombra adoraban al criador y tenían fe en Dios".¹¹⁹

Estes fraseados se assemelham bastante ao que pronuncia o jesuíta Acosta na *Historia natural y moral de las Indias*. Acosta escreve que “*primeramente, aunque las tinieblas de la infidelidad tienen oscurecido el entendimiento de aquellas naciones, (...) en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto obrar en ellos*”. Quanto à noção de Deus, Acosta exemplifica que entre “*los de Pirú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac (...) que és creador del cielo y tierra*”.¹²⁰ Estes trechos dos dois cronistas são similares, mas com mensagens opostas. Se Acosta quer demonstrar as limitações da “razão natural” em povos dominados pela mão do diabo, porque não tiveram, antes da chegada dos missionários espanhóis, a luz da Revelação que lhes teria reconduzido à Deus e à plena razão, por seu turno, o índio cronista quer mostrar aos olhos dos cristãos que os antiqüíssimos habitantes do Peru, apesar de não terem recebido a graça da Revelação, superaram seus limites e se mostrariam mais cristãos que os próprios espanhóis e seus pecados renitentes – idéia que condizia muito mais com a visão de Las Casas e de seus correligionários dominicanos e franciscanos no Peru.

Numa pequena digressão no *Buen gobierno*, Guaman Poma reforça a visão de uma cristandade informal, mas verdadeira dos antigos, que superaria o estágio formal, mas vazio de sentido, da cristandade atual no vice-reino: “*cómo los yndios antiguos fueron mucho más cristianos. Aunque eran ynfieles, guardaron los mandamientos de Dios y las buenas obras de misericordia*”. Mas existe um porém nessa visão de beatitude dos antigos: “*sacándole las ydúlatras fueron cristianos*”.¹²¹ Aí, Guaman Poma não estabelece diferenças de estágio da história nativa andina, entre o período maior, de infidelidade mas retitude, e outro menor, de idolatria e maus costumes. Coloca lado a lado a infidelidade e a idolatria, embaralha as duas noções. Mas isto é um deslize do momento da narrativa. O discurso, normal e sistematicamente, empurra a idolatria como evento maligno excepcional, acidental e recente na história andina.

Muitos cronistas faziam a distinção entre infidelidade mais antiga e idolatria mais recente. A idolatria vincula-se à visão de maior complexidade social que casa muitas vezes com maior amplitude de ação do demônio e dos hábitos errôneos e pecados capitais, numa história de degenerescência dos costumes “religiosos” e “civis”. A idolatria mesma pode ser

¹¹⁹ *Ibid.*, 54[54].

¹²⁰ ACOSTA, *op. cit.*, 1985, p. 219.

¹²¹ GP 858[872].

“temperada”, como apontam Bernand & Gruzinski, entre uma fase mais “natural” e outra mais “diabólica”, como se apresenta no cronista mestiço don Fernando de Alva Ixtlilxochitl, da Nova Espanha, que imputa a degenerescência de cruéis sacrifícios e tiranias como efeito exclusivo da idolatria pervertida constituída pela elite mexicana, sendo o cronista declaradamente de outro partido, da sobrevivente dinastia de Texcoco, que embora tenha sido aliada, também foi grande rival da cidade do México-Tenochtitlán.¹²²

O surgimento, ou a responsabilidade pelos costumes idolátricos, pode aparecer para sujar a história de específicos grupos sociais nativos. É o caso em Guaman Poma, que perpetra uma relativa disputa contra os “incas” usurpadores do governo da legítima e ancestral dinastia que governava os Andes, a linhagem “yarovilca”, da qual se diz herdeiro. Seu contemporâneo cronista indígena, Santa Cruz Pachacuti, como herdeiro dos senhores “collaga” [aimarás], ao sul de Cuzco, mantém-se mais vacilante na consideração sobre a relação dos incas com as idolatrias – estes governantes, alguns são contrários e outros mais acomodados com este e outros pecados.¹²³ Enfim, ambos cronistas pertencem a etnias ou linhagens que teriam sido subjugadas pelos incas de Cuzco, porém, cada um a seu modo, eles também mantêm visões de admiração da antiga lei incaica.¹²⁴

Ao lado do compromisso amigável, Guaman Poma colocou o nascimento da “idolatria”, que é o poder do diabo, justamente como conspiração da última linhagem dos senhores do Peru (antes do governo espanhol), uma dinastia “inca” desviada dos antigos de mesma dignitária nomenclatura, senhores descendentes das quatro idades ou gerações andinas anteriores. Como aponta Pease, Guaman Poma abraça a perspectiva que tomara conta das crônicas sobre os incas desde o princípio da Conquista e particularmente no governo do vice-rei Toledo, que propugnava a ilegitimidade da autoridade incaica. Nessa campanha decisiva, o vice-rei tratou de desautorizar as funções e regalias das elites indígenas que supostamente ou de fato tiveram relações de aliança política e, em geral, de consangüinidade

¹²² BERNAND & GRUZINSKI, *op. cit.*, 1992, p. 120 e ss.

¹²³ O manuscrito de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua foi encontrado junto aos papéis do “extirpador” Avila, o mesmo que coletou a crônica de Huarochirí, no início da década de 1610 (SANTA CRUZ PACHACUTI, *Relación de antigüedades de este reino del Perú*, 1995). A data aproximada do texto de Santa Cruz Pachacuti é de 1613 (MILLONES, *Los dioses de Santa Cruz*, s.d., p. 03). Como aponta Millones: “*Los elementos de su propuesta están perfectamente balanceados en el relato, así por ejemplo, a cada desliz de los Incas en su culto al Supremo Hacedor, corresponde el auge de las guacas (siempre equiparadas al demonio), a lo que sigue inmediatamente, una catástrofe personal o política del soberano pecador. En otras palabras, por encima de sus limitaciones, la crónica fue planeada como una argumentación en favor de las virtudes del cristianismo, cuya antesala sería el descubrimiento del Creador, límite al que, por razonamiento natural, podía alcanzar el pueblo de los Andes*” (p. 06).

¹²⁴ A respeito das semelhanças e diferenças entre as visões de Santa Cruz Pachacuti e Guaman Poma quanto à história dos incas e sua religião (cf. MacCORMACK, *op. cit.*, 1991, p. 320 e ss.).

com os incas por matrimônios arranjados, o que também dava razões para reorganizar as comunidades em novas agremiações pluri-étnicas. Enfim, os últimos grandes senhores indígenas foram taxados como grupo despótico de conquistadores ilegítimos, usurpadores das terras das etnias locais.¹²⁵

Guaman Poma, apesar de criticar ferozmente o vice-rei Toledo como causador de desgraças pela desfiguração da tradicional sociedade indígena na política de “*reducciones*”, também fazia voz contra os incas de Cuzco, embora elogiasse muitos aspectos de sua governança. Ainda aponta uma filiação matrilinear com a dinastia inca – o que demonstra a dubiedade do cronista com relação aos senhores do Tahuantinsuyo, nublando a idéia de que resistia como descendente de uma etnia conquistada pelos cusquenhos.¹²⁶

De qualquer maneira, o evento de origem da idolatria maldita se dá pela contranatural dinastia incaica, porque os últimos doze da linhagem, vistos como usurpadores dos legítimos príncipes, são ramos de um enxerto incestuoso que iria manchar a originária dinastia inca, que era sucessora natural dos diluvianos e das quatro eras de gente andina. O despencar veio com Mama Uaco, que foi a mãe e depois a própria esposa do primeiro inca idólatra, Manco Capac.¹²⁷ A dinastia dos novos incas criara a idolatria por meio de uma “*hechicera*” que consumara grave pecado antinatural (o incesto) que escurece toda a descendência.¹²⁸ Nesse momento o governo inca desvia o povo andino da fé em Deus, a qual sempre esteve presente no seu seio. Surge uma linhagem praticamente apóstata, advinda da mais antiga geração, infiel mas naturalmente cristã, dos verdadeiros incas descendentes de Noé.

Para Adorno, a história de Mama Uaco e Manco Cápac incorpora o mito do pecado original.¹²⁹ Cabos Fontana destaca ainda como é “*remarquable de constater que cette intervention du démon se manifeste à la fois sous la forme d’un serpent (amaro) et par l’intermédiaire d’une femme (Mama Uaco), comme dans la tradition biblique*”.¹³⁰ Além do

¹²⁵ PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 278 e ss.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 279.

¹²⁷ GP 80[80].

¹²⁸ Note-se que o outro cronista indígena, Santa Cruz Pachacuti, embora confirme a história do incesto, assevera que se trata de um casamento entre irmãos, perspectiva mais aceita nas discussões historiográficas. Para Santa Cruz Pachacuti, o ato teria uma boa justificativa, apesar de ser tabu para a cultura cristã. O resultado não foi a desgraça da linhagem, foi para seu próprio bem e do “*buen gobierno*” nos Andes: “*Este casamiento lo hizo por no haber hallado su igual, lo uno [Manco cápac]. Y por no perder la casta. A los demás no les consintieron por ningún modo, que antes lo prohibieron. Y comenzó a poner leyes morales para el buen gobierno de su gente, conquistando a los desobedientes*” (SANTA CRUZ PACHACUTI, *op. cit.*, 1995, p. 19).

¹²⁹ ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 75.

¹³⁰ CABOS FONTANA, *op. cit.*, 2000, p. 35.

mais, esta senhora encaixa-se no estereótipo da feminina bruxaria, que condensa a grande conspiração diabólica desde fins da época medieval.

Será justamente no meio da história dessa linhagem torta dos incas que surge o vício de mascar a coca. O costume, desde o pioneiro relato do soldado Cieza de León, poderia ter justificativa trivial: “*preguntando a algunos indios por qué causa traen siempre ocupada la boca con aquesta hierba [a coca] (la cual no comen ni hacen más de traerla en los dientes), dicen que sienten poco la hambre que se hallan en gran vigor y fuerza*”.¹³¹ Las Casas, na *Apologética historia*, insistira pelo mesmo princípio de simples hábito por um proveito “natural”, ainda que o costume fosse estranho para o europeu. Outro autor paradigmático, o jesuíta Acosta, embora notasse destinações idolátricas, e bastante superstição em torno da planta, também aponta para o excepcional mas natural poder estimulante da coca.¹³² Guaman Poma, contudo, nunca iria pronunciar qualquer efeito de serventia no costume de colocar a folha na boca: “*no lo dexan el uicio y mal costumbre cin prouecho, porque quien lo toma lo tiene sólo en la boca ni traga ni lo come*”.¹³³

Vimos que a substância será puro veneno para Guaman Poma, e o costume de mascá-la terá apenas sentido pejorativo, como asqueroso hábito de embriaguez. Também será substância da idolatria. Ao tratar de histórias de “pontífices” da corte dos incas, o cronista descrevera uma receita na qual, entre outros ingredientes, estarão as folhas de coca. Após queimarem o preparado, os sacerdotes “falavam” com os demônios. Sem que uma coisa (o uso da coca na adivinhação pela fumaça) possa se identificar rapidamente à outra (o uso da coca na boca), Guaman Poma complementa o discurso sobre a receita de adivinhação diabólica afirmando que “*todos los que comen coca son hicheros que hablan con los demonios, estando borracho o no lo estando y se tornan locos lo que comen coca*”. E por isso, “*Dios nos guarde*”, que “*no se le puede dar sacramento al que vome (sic) coca*”.¹³⁴ Já notamos este parecer de Guaman Poma, que interdita a comunhão ao que masca a coca. Agora, note-se que a coca na boca é alegoria de sacramento diabólico, e além do mais, esta alegoria se afirma acima de qualquer “cerimônia”. Enfim, o hábito de mascar coca, por si só, já é “idolátrico”. Ao lado do “sacrifício” da coca para queima, que faz parte da fumaça para a leitura do adivinho, a coca na boca leva ao estado da fúria divinatória.

¹³¹ CIEZA de LEÓN, *La crónica del Perú*, 1962, p. 249.

¹³² Vimos estes olhares no primeiro capítulo da dissertação.

¹³³ GP 154[56].

¹³⁴ *Ibid.*, 278[280].

Guaman Poma terá ainda ocasião de contemplar perfeita união entre usos idolátricos e o costume de usar a erva na boca quando descreve os “*ídolo[s] i uacas de los Andi Suyos*”. Nesse relato, o autor reflete sobre o culto ao “*otorongo*” [onça], no qual se dedicavam os povos da “*montaña*”, isto é, aqueles que vivem nos contrafortes orientais das serras andinas que submergem na densa floresta amazônica. Lá, segundo o cronista, sacrificavam gordura de cobra queimada, milho, coca e penachos de pássaros silvestres aos “*otorongos*”. Além do mais, também adoravam a coca (e o arbusto?).¹³⁵ Chamam a folha de “*coca mama y lo bezen*”. Da idolatria ao consumo: “*luego lo mete en la boca*”.¹³⁶

Estas manifestações de uso da coca, vinculadas ao “culto do jaguar”, se acaso aparentam ser autóctones da “*montaña*”, contraditoriamente, refletiriam costumes fora de lugar. Vejamos: foi o “capitão”¹³⁷ do sexto inca, do inca Roca, quem conquistou “*Ande Suyo, Chuncho, toda la montaña*”. Para tal proeza de guerreiros, torna-se onça. Guaman Poma ainda comenta que devido a este artifício – “*dizen*” – o “*Ynga*” impõe o culto ao animal para os índios da selvática região do Antisuyo.¹³⁸ Ou seja, o culto ao jaguar não seria nativo da “*montaña*”, mas importado desde a conquista pelos bravos incas onças.

O costume de “comer coca” também aparece como responsabilidade dos incas durante o evento da conquista da “*montaña*”: a coca, “*lo comieron y acá se enseñaron los demás yndios en este reyno*”.¹³⁹ O costume de mastigar a coca aparece repentinamente. A conquista do inca impõe o culto ao jaguar entre os índios da selva e também inaugura o costume de usar a coca na boca entre os serranos. Mas o uso pan-andino da coca perde-se na dimensão do tempo arqueológico.¹⁴⁰

¹³⁵ “*Acimismo adoran los árboles de la coca que comen ellos y acá les llaman coca mama*” (*Ibid.*, 269[71]).

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Pease propõe que os “capitães”, às vezes chamados de “filhos” dos incas, podem representar as biografias dos “*incas urin*”, pois na estrutura de poder teria havido uma diarquia *hanan/hurin* dos grandes senhores andinos (PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 279).

¹³⁸ GP 269[71].

¹³⁹ *Ibid.*, 154[56]. Cf. fólio 103[103].

¹⁴⁰ Se a relação entre a conquista do Antisuyo e o surgimento do costume de mascar a coca entre os incas apresenta certa coerência ou plausibilidade, se notarmos que os relatos apresentam a coca como iguaria restrita aos líderes governantes pré-hispânicos, por outro lado, através de achados arqueológicos como cerâmicas com formas que aludem a bolas de coca entre as gengivas e a membrana bucal, de utensílios relacionados com o uso da planta, tal como as *chuspas*, que são bolsas para carregar folhas de coca (e utilizadas até hoje), percebe-se quão remoto no tempo é o costume de mascá-la, e em várias partes dos Andes Centrais (Henman, *op. cit.*, 2005, p. 89-90). De outro lado, o mais provável é que a coca tenha se originado de fato nas selvas que margeiam o lado oriental dos altiplanos andinos, como Guaman Poma faz bem considerar – ainda que haja polêmica a respeito da história da domesticação e das adaptações ecológicas que propiciaram o surgimento de variedades genéticas desde a região do litoral norte peruano até o oeste da bacia amazônica (*ibid.*, p. 93-95).

Nessa história de Guaman Poma, o costume de *acullicar* (usar a coca na boca) surge, portanto, com os líderes guerreiros que apresentam também a marca de bruxos, mas não só porque se transformam em jaguares.¹⁴¹ O “filho” do inca Roca ainda “*hablaba con trueno*”.¹⁴² Ainda, o discurso de Guaman Poma contra os incas é desmascarado porque aparece outra vez a invenção do uso bucal da coca, e pelo engenho do último inca de antes da invasão espanhola. Guaman Poma, parece ter-se esquecido da outra história, quando a coca advém pela conquista do Antisuyo na época do inca Roca.¹⁴³

Santa Cruz Pachacuti, o cronista índio contemporâneo de Guaman Poma, também relata uma origem recente de costume com a coca. Os dois escritores, na opinião de Salomon, além de apresentarem “*Andean aspirations reconceived in the guise of renaissance teleological history*”, oferecem a ocasião “*to write down enormous amounts of what appear to be orally transmitted memory*”.¹⁴⁴ Talvez estejamos diante de tradições orais sobre origens de uso da coca – ou melhor, diante de visões reformuladas por estes índios ladinos, devido a suas intenções, numa retórica bem cristã e de denúncia da idolatria.

A coca em Santa Cruz Pachacuti não surge de um relato sobre a origem do costume de mascá-la, mas sim, sobre o costume de deixar a massa de coca mascada em sacrifício nas “*apachitas*”, os montes de pedra nos caminhos. Teria sido no governo do segundo inca, Sinchi Roca, a inauguração do “rito” de deixar pedras e coca em peculiares paragens.

Se o governante Sinchi Roca não era afeito às coisas da guerra, mandava os capitães e sua gente para as frentes de batalha, quando, certa vez, aparece um “*indio encantador*” entre os guerreiros de Sinchi Roca, os quais deixavam “*en cada quebrada (...) piedras para hacer fortalezas*”. Este “encantador” sugere que chamem de “apachitas” aos montões de pedra:

¹⁴¹ Instigante associação que faz Guaman Poma entre a coca e a figura que se transforma no jaguar. Há vários trabalhos históricos e etnográficos que debatem o assunto do consumo de alucinógenos por “xamãs” que se transformam em onça, situação que poderia ser interpretada como metáfora da alteração da consciência, um “êxtase” dos guerreiros.

¹⁴² GP 103[103]. Lembremos da relação entre os incas e Illapa, a entidade relacionada ao trovão e outras manifestações climáticas. Através de avaliação de alguns pesquisadores, MacCormack realça que “*the lightning (...) articulated (...) Inca’s central position in the cosmic order (...) as expressed in nature and as replicated in politics and ritual. (...) Inca Roca’s mummy, the illapa on the ground (...) called forth the illapa in the sky. Lightning and the accompanying atmospheric phenomena, rain, hail, storms, whirlwinds, and the rainbow, represented cosmic forces of meteorological imbalance and war*” (MacCORMACK, *op. cit.*, 1991, p. 292).

¹⁴³ Advirta-se que Guaman Poma, numa passagem de seus repetitivos mas às vezes contraditórios pareceres, transfere para Huayna Cápac o surgir do costume: “*cómo el Ynga enuentó y les enseñó a comer coca. Juntamente le enseñó con la ydúlatra y dicen que le sustenta, no creo*” (GP 332[334]).

¹⁴⁴ SALOMON, *op. cit.*, 2000, p. 48.

Y les puso un rito: que cada pasajero pasase con piedras grandes, para dejar para el efecto necesario ya declarado [de construir as fortalezas]. Además, le había dicho el encantador al capitán del inca que todos los soldados echasen cocahachos (cocas mascadas) al cerro por donde pasaren, diciendo: “Say coiñicay pitacqui pariyon coiñiipas hinátac”. Desde entonces comenzaron a llevar piedras y echar cocas, porque aquel encantador públicamente lo hacía así ordinariamente. Y muchas veces aconteció que los apachitas o cerros (y dentro de ellas) les respondían: “¡En hora buena!”. Con esto fueron creídos por aquella pobre gente de los tiempos pasados.¹⁴⁵

Pode-se notar alguns paralelos importantes entre essas histórias de Guaman Poma e de Santa Cruz Pachacuti. Claramente, a planta da coca aparece em meio a eventos considerados idolátricos: o “culto ao jaguar” e a “oferenda” nas apachitas. Também, por serem idolátricos, tais costumes vêm (naturalmente) pela iniciativa de feiticeiros. Podem entrar no estereótipo de bruxos ou feiticeiros, os incas guerreiros da história de Guaman Poma que se tornam onças, como já foi sinalizado, e também o “encantador” que atravessa o caminho dos guerreiros do inca, na história de Santa Cruz Pachacuti.

Em ambas crônicas, por fim, os costumes com a coca têm origem dentro da história da linhagem dos incas. Se os personagens dinásticos são diferentes, têm bastante similitude quanto a um aspecto fulcral. Tais lideranças, o inca Roca e seu capitão, sextos na linhagem dos incas para Guaman Poma, e Sinchi Roca, segundo inca na linhagem, para Santa Cruz Pachacuti, apresentam alguns desvios morais que denigrem fatalmente suas notáveis figuras.

O inca Roca de Guaman Poma é “*gran xugador* [jogador] y *putaniero*, amigo de quitar hazienda de los pobres”,¹⁴⁶ além, é claro, de iniciar o vício de “*coquero*”. O Sinchi Roca de Santa Cruz Pachacuti, por sua vez, é um dos incas mal-vistos pelo cronista, um daqueles que tem pecados e é conivente com a idolatria. Pois “*este desventurado sinchi Roca dicen que siempre entendió en regalarse (...) en las fornicaciones*”. O filho dele (Lloque Yupanqui), por outro lado, “*muy ayunador (...) había prohibido las fornicaciones y las borracheras*”,¹⁴⁷ enquanto que o pai (Manco Cápac, o primeiro inca), elegera bons homens para conhecer “*el hacedor del cielo y tierra*” – expressão andina que acomoda alguma idéia de similitude entre a entidade Pachacámac e o deus dos cristãos. O primeiro inca montou o grupo de sábios “*porque había visto y hallado la poca devoción de su hijo sinchi Roca*”.¹⁴⁸ Este Sinchi Roca não entendia que as relações com as *huacas* “*eran cosas del Enemigo*

¹⁴⁵ SANTA CRUZ PACHACUTI, *op. cit.*, 1995, p. 23. Comentários entre parênteses são acréscimos do editor.

¹⁴⁶ GP 103[103].

¹⁴⁷ SANTA CRUZ PACHACUTI, *op. cit.*, 1995, p. 29-31.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 27.

antiguo”, ou seja, do demônio, e foi, afinal, no reinado deste inca que “*habían comenzado a sacrificar con sangre humana y con corderos blancos y conejos, cocas y mollos y con sebo y sanco*”.¹⁴⁹ Nesta última citação (pelo signo do sacrifício), existe um paralelo com a concepção de Guaman Poma a respeito da iniciação da idolatria dentro do período da dinastia dos incas. Mas para Guaman Poma, a idolatria é inserida com muito mais precisão na história, e a corrupção diabólica que busca minar a razão natural vem por meio de uma feiticeira incestuosa.

Para Guaman Poma, toda a linhagem incaica, a partir de Manco Cápac que se casa com a mãe, é receptora dos vícios. O cronista, afinal, na descrição desses grandes nomes, associa a pecados capitais o ato (também pecaminoso) de carregar a coca na bochecha. O inca Huáscar é pintado por Guaman Poma sempre como um ser fraco e detestável. Ademais, “*de puro auariento comía media noche y por la mañana manecía con la coca en la boca*”.¹⁵⁰ O cronista relaciona diretamente o consumo da coca à gula da *coya* [senhora, mulher] do oitavo inca: “*comía muchos manjares y más comía coca por uicio; dormiendo tenía en la boca*”.¹⁵¹ A coca está imersa na grande saca de idolatrias e maus costumes.

A esposa do terceiro inca idólatra, Mama Cora Ocllo, esta tinha os vícios de ser “*miserable, auariento y muger enperada*”, e ainda, “*comía caci nada y beuía mucha chicha*”.¹⁵² A bebida, nesse caso, também vem como vício dentro dos quadros da dinastia incaica. Mas é um caso isolado, e a respeito de uma mulher. Afinal, a rígida dieta alimentar dos guerreiros incas não permitia beber *chicha* nem ter relações sexuais até alta idade, além deles tomarem, com frequência, pela boca e pelo ânus, as purgas de “*bilca tauri*” e

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵⁰ GP 143[143]. Forte indício de aproximação entre os cronistas índios Guaman Poma e Santa Cruz Pachacuti, em termos de tradição oral compartilhada, está no relato sobre a humilhação que sofrera o inca Huáscar antes de ser executado pelo inca Atahualpa. Expliquemos, antes de tudo, que Huáscar foi vencido por Atahualpa na guerra pela sucessão dinástica do senhorio dos incas, enquanto Pizarro, com quase duzentos homens, invadia o Peru em 1532. Os espanhóis logo seqüestram Atahualpa no primeiro encontro em Cajamarca. Mesmo assim, Atahualpa mandou matar seu meio irmão Huáscar, que havia sido preso por seus homens em Cuzco, pois temia que Huáscar assumisse o poder enquanto estava nas mãos dos espanhóis – mas logo em seguida, Atahualpa também seria executado pelos conquistadores. Enfim, durante o episódio da execução de Huáscar pelo “*ermano uastardo Atagualpa Ynga*”, segundo Guaman Poma, ocorrem muitas humilhações, tais como: “*por chicha le dieron de ueuer meados de carnero y de personas. Y por coca le presentaron petaquillas de hoja de chillca [um mato] y por llipta [cinza para mascar a coca] le dieron suciedad de persona majado*” (116[116]). Na versão de Santa Cruz Pachacuti, a tortura se dá de maneira bem parecida: “*Al fin, con la lanza le atraviesan los gatzates y le dan de beber orines. Y en lugar de coca un poco de chilca (o sus hojas)*” (SANTA CRUZ PACHACUTI, *op. cit.*, 1995, p. 125).

¹⁵¹ GP 135[135].

¹⁵² *Ibid.*, 125[125].

“*maca*”,¹⁵³ as fantásticas medicinas citadas antes por Guaman Poma, quando tratava de mais remota geração andina.

Apesar dos incas terem trazido a idolatria, e com ela, por exemplo, o vício de “comer coca”, os mesmos incas não são taxados como *borrachos*, não estão na lista da denúncia do vício da bebida, a qual, para Guaman Poma, praticamente seria sinônimo de idolatria. Destaque-se esta falta na denúncia dos “vícios”.

Bem distinta, ou mais complexa que a história da coca, é a visão de temporalidade do erro da embriaguez. Vimos anteriormente como a borracheira é manifestação ordinária ou caminho tácito para os maus hábitos e os infames pecados. A embriaguez pela bebida é uma característica da idolatria, mas enfim, nos percursos do discurso, a idolatria acaba se tornando joguete dos argumentos de Guaman Poma, e assim, perde coesão de sentido ou relação com um contexto determinado. Antes dos incas, quando o homem andino parecia mais cristão que os espanhóis, havia borracheiras descoladas da idolatria. Na era vice-real, em contrapartida aos antigos tempos de inocente embriaguez, o caso de beber em demasia, por si só, já é fator corrosivo da fé em Cristo, anúncio estampado de idolatria. Vimos também que Guaman Poma pondera como a borracheira poderia tornar-se o veículo para rememorar crenças idolátricas, o que preocupava tanto os evangelizadores. Na descrição dos costumes idolátricos em todos os quadrantes do Tahuantinsuyo, Guaman Poma condensa diversos signos como do sacrifício e da feitiçaria nos usos da bebida.

Mas outra perspectiva, também sobre a época dos incas, é aprisionada pela visão do cronista andino. A borracheira, embora integrada às festas idolátricas, não é manifestação de vício. Aliás, os incas seriam exemplo de bom governo para punir os bêbados, e deviam ser lembrados para acabar com o vício da bebida no descambado ambiente vice-real. O cronista apresenta outro compromisso com os incas no assunto da bebida. Apesar da idolatria, o que importa mesmo é o bom governo da embriaguez.

Guaman Poma tem o cuidado de relatar uma seqüência calendária de festas dos incas. Numa delas, colocada em abril, chamada de “Inca Raymi [festejo del Inka]”, não faltam os sinais da idolatria, como o sacrifício de lhamas às “*uacas*”, quando o inca fazia o som “*yn*”, “*cantar de los carneros*”, em longo sopro e com compasso. Aí, em “*plaza pública (...) mucho cunbite y uanquete y mucho uino, yamur aca [chicha]*”.¹⁵⁴ No mês de maio, temos a festa do “*aimoray quilla [mes de cosecha]*”, com “*muy mucha fiesta y borrachera*”. O cronista

¹⁵³ *Ibid.*, 119[119].

¹⁵⁴ GP 243[245].

apresenta, inclusive, a canção que usavam no baile, um conjuro propiciatório para o milho.¹⁵⁵

Já no mês seguinte, o evento do “Ynti Raymi” seria de “*moderada fiesta*”. E se acaso havia pestilência, tempestade ou tempo de fome, entre outros maus momentos para qualquer época do ano, nada de festa, apenas jejuns e penitências.¹⁵⁶ Mas por fim, em dezembro, a grande festa do “Capac Ynti Raymi [*festejo del señor sol*]”, com sacrifício de quinhentas crianças “*enosentes*”, enterradas vivas com muitas oferendas, e então, “*grandemente de ueuer en la plaza pública del Cuzco y en todo el rreyno*”. Pelo que sugere Guaman Poma, as festas aparecem como eventos para o roubo, para a bebedeira pública, embora não houvesse espaço para aquilo que os religiosos visavam como desvios e pecados, exageros e violações da lei, por meio do consumo da *chicha*. Enfim, após fechar o quadro da grande festa na borracheira, Guaman Poma já adverte: “*los borrachos mueren, luego los manda matar*”, se vêm brigar, bater na mulher, cometer injúrias.¹⁵⁷

Antes de matar, havia o xingamento.¹⁵⁸ Uma forma de execução teria sido bem peculiar. Os incas mandavam “*que todos los yndios le pizasen en la barriga para que la hiel y la chicha del borracho rreuentase*”.¹⁵⁹ Confere Guaman Poma que embora “*bárbaro el Ynga, tenía muy gran justicia y castigo*” contra bêbadas, gulosas, adúlteras e luxuriosas, pois mandava matar a todas.¹⁶⁰ Também lembra o cronista que a justiça cristã é mais amena, “*les perdonan por Dios*”, porém, assim “*rrecrese más*” o problema da embriaguez. Ainda, porque agora perdoam ao bêbado, os assassinos alegam estar embriagados quando cometem suas atrocidades, e tudo fica por isso mesmo.¹⁶¹ O cronista índio se mostra saudoso do tempo dos incas, quando mandavam matar os bêbados “*como a perros y puercos*”.¹⁶² Mas o que Guaman Poma recomenda, mais contido, é uma sessão de açoites e o temível corte de cabelo (ato simbolicamente bem pesaroso dentro de muitas culturas indígenas), seriam punições importantes contra os que se comportam mal por causa da embriaguez. Porém, ao bêbado assassino, “*a horcalle luego; es buena justicia*”; “*el cuerpo lo dé a comen (sic) a los*

¹⁵⁵ Pela tradução de uma passagem da canção, temos: “*Harawayu, harawayu, Créame, maíz mágico. Si no lo haces, te arrancaré Madre mágica, ¡Reinal!*” (*Ibid.*, 245[247]).

¹⁵⁶ *Ibid.*, 245[247] e 190[192].

¹⁵⁷ *Ibid.*, 259[261].

¹⁵⁸ “*les llamauan haplla [violento], machasca [emborrachado], zuua [ladrón], uachoc [adúltero], pallco [mentiroso], yscay songo [traidor]*” (*Ibid.*, 313[315]).

¹⁵⁹ *Ibid.*, 313[315].

¹⁶⁰ *Ibid.*, 861[875].

¹⁶¹ *Ibid.*, 882[896] e 259[261].

¹⁶² *Ibid.*, 882[896].

gallinasos como a bestia”.¹⁶³

Da visão do rígido governo dos incas, logo vem a lembrança de uma ordenança do vice-rei Francisco de Toledo, que impunha a “medida” da *chicha* aos índios. É política emprestada e referendada por Guaman Poma, como vimos, quando aconselha as exatas quantidades de bebida para os índios no trabalho campesino. O cronista menciona ainda a ordem do marquês de Cañete por destruir todos os recipientes de *chicha* – aspecto de combate à embriaguez idolátrica que o padre Arriaga havia se empenhado em reforçar no seu tratado de “extirpação da idolatria”. Mas Guaman Poma avisa que tal medida não surtira o efeito desejado.¹⁶⁴

Enfim, sob o governo dos incas, apesar da idolatria, a borracheira era mansa, pública, e a partir dela não seguiam os índios o rumo ímpio de qualquer pecado sem que fossem rapidamente admoestados. Esta visão não é particular do cronista indígena. Como vimos, até mesmo na distante Nova Espanha, em obras tão extensas e complexas como as de Sahagún e de Durán, a mensagem é basicamente a mesma. O espaço das cerimônias idolátricas para a embriaguez caminha ao lado do rigor da “república” no combate aos desvios morais, particularmente, da embriaguez como vício de pessoas isoladas que não largam a bebida e só cometem pecados.

Vale abrir um parêntesis para tratar da mensagem de governo rígido em acordo com a idolatria, para o controle da embriaguez. O arrazoado vem de um manuscrito assinado por um jesuíta, mas anônimo ainda assim, no Peru de fins do século XVI.¹⁶⁵ A visão deste missionário parece fazer parte de um mesmo substrato de crenças compartilhadas (ou manipuladas) por Guaman Poma. Na crônica do “jesuíta anônimo” referenda-se, aliás, a visão de degeneração dos costumes. Destaca-se uma história de origem antiquíssima da *chicha* no Peru, mas como medicina “natural”. Porém, com o decorrer do tempo, pelo gosto de uso nas

¹⁶³ *Ibid.*, 259[261] e 864[878].

¹⁶⁴ GP 863[877].

¹⁶⁵ O manuscrito é anônimo, mas assinado como texto de um jesuíta, composto na segunda metade do século XVI. Talvez o autor tenha buscado se resguardar das censuras e punições pelos grupos mais atinados com o poder central espanhol, porque faz um relato bastante crítico da experiência espanhola da conquista e evangelização do Peru (JESUÍTA ANÓNIMO. “*Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*”, 1879). Como afirma Duviols, o “jesuíta anônimo” representa uma “*ligne théologique beaucoup moins ferme que celle d’Acosta*” (DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*, 1971, p. 68). O texto do anônimo é frequentemente atribuído ao mestiço jesuíta Blas Valera (PEASE, *op. cit.*, 1995, p. 444). Blas Valera, por sua vez, é conhecido pelas muitas citações que faz dele o Inca Garcilaso de la Vega em seus “*Comentarios reales*”.

festas, aparece a embriaguez, e com ela, surgem os pecados e a idolatria.¹⁶⁶ Entretanto, o ambiente idolátrico das festas encerra a bebedeira num espaço restrito, pela firmeza dos incas no governo da embriaguez: “*los incas tuvieron el mando y el palo (...) permitía que bebiesen hasta no más, y esto públicamente a vista de todo el mundo, porque no se bebiese en secreto y particular, haciendo borracheras de donde sucediesen homicidios, estupros y adulterios*”. Mas também, estas festas embriagadas encerram os vícios venais, para que não sejam praticados fora deste espaço restrito: “*permitía [o inca] que en semejantes juntas de borracheras y bebidas viniesen las mujeres ramera o solteras*” para que “*cometiesen sus fornicios y torpezas*”, o que ajudava a evitar os adultérios, estupros e sodomia na vida cotidiana.¹⁶⁷

O jesuíta anônimo, nessa última afirmativa, contrasta com Guaman Poma, que não admitira tal forma de vazão dos vícios nas festas dos incas. Para Guaman Poma, é só no vice-reino que a borracheira torna-se alvo central da denúncia dos vícios venéreos. Neste “mundo ao revés” de Guaman Poma, não havia a ingenuidade primordial da lúdica embriaguez, e tampouco a punição do vício, exemplar entre os incas. Guaman Poma projetava o passado pré-hispânico, aquela inocência quase edênica das antigas gerações andinas, e somada às justas e temíveis ordenanças dos incas, para pensar a reforma moral de uma caótica borracheira nos tempos do cristão espanhol.

No fim das contas, a preocupação do cronista índio era com o futuro, mesmo que transpire a angústia de frustrado sonhador. O cronista faz uma pergunta para si mesmo, no pretense diálogo com o rei da Espanha, como se, ainda que de tão longe, estivesse D. Felipe III realmente pedindo os conselhos e ouvindo atentamente D. Felipe Guaman Poma de Ayala:

Dime, autor, ¿cómo se hará rico los yndios?
A de sauer vuestra Magestad que an de tener hazienda de comunidad que ellos les
llama sapci, de sementeras de maíz y trigo, papas, agí, magno [verdura seca],

¹⁶⁶ Nos tempos mais remotos, “*cuando poblaron la tierra*”, “*no tuvieron vicios ni fueron dados a la idolatría*” (JESUÍTA ANÓNIMO, *op. cit.*, 1879, p. 190). Nessa época, inventaram a bebida *chicha* porque a água era insalubre. Os médicos indígenas quiseram que a bebida tivesse um proveito medicinal para se contrapor ao efeito da água na região, considerada ruim. O costume de salivar o milho para fazer a bebida também vem em função de que a saliva humana é “*muy medicinal*”. Para este jesuíta, não há razão de ter asco por este método de fazer a bebida. Comenta ironicamente: “*cuando nos ponen vino en la mesa, no nos acordamos de que ha sido exprimido y pisado con los pies sucios y polvorientos del hombre*”. A partir do uso medicinal, começou a ser “*regalo y bebida para celebrar fiestas*” (p. 191). Assim, “*la embriaguez y la destemplanza en el beber fue como una propia pasión desta gente, principio de todos sus males y aun de su idolatría*” (p. 190).

¹⁶⁷ JESUÍTA ANÓNIMO, *op. cit.*, 1879, p. 194.

algodón, uiña, obrage [oficina], teñiría, coca, frutales” etc.¹⁶⁸

O milho, que produz a *chicha*; a vinha, que faz a bebida-símbolo do sangue de Cristo, e por isso, tão apreciada pela cristandade; e até mesmo a coca, mascada em vício idolátrico tão asqueroso, todos, pelo que demanda Guaman Poma, deveriam ter importante papel na vida dos índios. Apesar de tantas queixas acumuladas em todo o manuscrito, o cronista não negaria que as ervas e poções inebriantes tivessem sempre seu lugar no cotidiano do povo andino. Entretanto, se ele recomenda que os índios dos *llanos* tenham vinhedos além de depósitos e bodegas, e que sejam pagos pelo trato, “*no se le dé para ueuer ni enborrachar*”.¹⁶⁹ A venda do vinho para os índios devia ser mitigada.¹⁷⁰ Além disso, as autoridades não deveriam ocupar as mulheres e jovens por mascar milho para fazer a *chicha*, porque assim, acaba toda a plantação da comunidade e da igreja só para produzir tal bebida.¹⁷¹ Mas surpreende que justamente a planta (toda e sempre) maldita no discurso do cronista, a coca, agora, no conselho ao rei, deva ter “*aumentación*” na comunidade dos índios.¹⁷²

Se a retórica de Guaman Poma fecha o caminho do consumo da coca em forte tom de extirpação do vício, o juízo final livraria a substância da eterna danação. Pois a coca já propiciava, desde meados do século XVI, grandes lucros aos que controlavam as plantações e o transporte para abastecer os índios mineiros, pois era excelente estimulante para anestesiar as agruras do labor inumano. Por isso que a condenação moral da coca como instrumento da idolatria indígena, já pronunciada com tanta energia desde o Primeiro Conselho Eclesiástico de Lima, em 1551, não coibira a proliferação dos cultivos e nem frearia a intensificação do consumo. Independente do juízo sobre os usos da coca, o que parece ter sido regra geral é a demanda movendo, sem cessar, a história da substância. Guaman Poma, rendendo-se a este caminho irresistível, procura ao menos reverter o sentido da exploração da erva, em projeto de bom governo indígena – para o “vício” de colocar as folhas de coca na boca?

¹⁶⁸ GP 963[977]. Segundo Adorno, o esquema de perguntas e respostas que se inscreve na parte final da obra, quando Guaman Poma se posiciona abertamente como conselheiro do rei, “*mimics the formula of the relación typified in the Relaciones geográficas de Indias* (1586)” (ADORNO, *op. cit.*, 1986, p. 07).

¹⁶⁹ GP 840[854].

¹⁷⁰ *Ibid.*, 1140[1150].

¹⁷¹ *Ibid.*, 789[803].

¹⁷² *Ibid.*, 892[906].

Quarta síntese

Com base em escritos de Guaman Poma, recuperamos diversas questões levantadas ao longo do estudo. Deste peculiar personagem andino, pudemos apreciar visões recorrentes mas também inventivas, às vezes contraditórias porém sempre enfáticas. Complexa escolha para um capítulo final sobre as “substâncias da idolatria”, pois utilizamos como fonte central um manuscrito de temas ilustrados por um índio cristão, que revisa a história sobre os ancestrais, e almeja uma nova ordem, diferente daquela que massacrava o mundo andino após a chegada dos espanhóis.

Como apoio para a análise deste capítulo, além de citarmos tratados dos pontos anteriores, visitamos especialmente a crônica de um jesuíta anônimo e de outro indígena cronista no Peru, Santa Cruz Pachacuti, contemporâneo de Guaman Poma, mas de região mais ao sul de Cuzco, enquanto que Guaman Poma vivera mais ao norte da outrora capital dos incas. O “jesuíta anônimo” e Santa Cruz Pachacuti, como Guaman Poma, são expressões pouco ortodoxas, ainda que dificilmente consigam fugir dos envolventes parâmetros das histórias escritas entre os séculos XVI e XVII no mundo ibero-americano.

Guaman Poma, aliás, e particularmente no que tange ao assunto das plantas e poções embriagantes, poderia muito bem ser classificado nalgumas perspectivas da “extirpação da idolatria”. Contudo, é temerário qualquer enquadramento em termos emblemáticos, e mesmo de nomes mais genéricos como cristão ou indígena. Pois Guaman Poma prega a segregação da “república” dos índios ao mesmo tempo de uma cristianização e (de certa maneira) hispanização dos costumes locais, quando é difícil determinar as fronteiras entre tais estados. Enfim, mostra-se devoto e na retitude, cristão. Mas este cronista não deixa de apreciar realizações e costumes locais, e enfim, não deixa também de pensar como um indígena.

Começamos por notar a denúncia dos “vícios” no uso das substâncias dentro de um “mundo ao revés”, isto é, no retrato do vice-reino do Peru nos tempos do próprio cronista. A pintura indica a decadência dos costumes, uma situação que grassa em todas as “nações”; também mostra calamitosa violação contra os mais humildes indígenas, por *encomenderos*, *corregidores* e curas. Mas muitos caciques não escapam da tinta do protesto.

Guaman Poma recusa aceitar a idéia de que os índios normalmente pudessem receber a comunhão, e baliza que nunca poderia ser ofertado o sacramento para os bebuns, independente da origem, gentílica ou forânea. Afinal de contas, a borracheira causa a idolatria, mas a idolatria muitas vezes torna-se marca de qualquer um que esteja fora do juízo

(como os bêbados, independente de suas crenças e de sua origem).

Então, os vícios: dos principais, o da bebida, o de “comer coca”, da jogatina, além da luxúria e ganância, entre outros dos tradicionais “sete vícios” medievais. Se há acento para a má influência em torno dos índios, desde espanhóis e negros, os hábitos ruins e os pecados vivem entre todos. Os nativos das comunidades tributárias, por exemplo, quando vão para a bebida, tornam-se vagabundos, andando por aí, fora de seus locais tradicionais, e em consequência, de suas obrigações servis com o tributo.

Mas vimos sinais para relativizar as piores pechas. Guaman Poma examina os ordinários vícios de “*borracho y coquero*” para alguns caciques, porque os considera ilegítimos. Mas foi ele realmente um índio “principal”? O binômio “*borracho y coquero*” é tão abusado pelo cronista, que parece apenas uma fórmula a mais para o argumento do protesto, talvez uma disputa mais pessoal que uma causa genérica indígena. Lembremos, para melhor situar estas questões, que o mais prezado para o bom sucesso de toda a “nação” indígena é a hierarquia, e nela, o bom costume de quem está nas partes de cima. A retidão desses é exemplo para os índios de baixo, tributários.

Continuamos examinando o “vício”, dando atenção para a bebida. Vimos que para os líderes indígenas, Guaman Poma prega a abstinência. Mas para os comuns, aconselha a política da moderação, como propusera o vice-rei Toledo na legislação. A *chicha*, afinal, é substância de força, e que dá robustez. Exploramos, portanto, o tema da moderação para analisar as visões do cronista indígena em torno da medicina e do veneno. Note-se que o tabaco usado moderadamente, e de preferência não pelo costume do fumo (um “vício”), será considerado bastante medicinal. Mas a coca mascada, em contrapartida, é costume gratuito de embriaguez, não será nunca medicinal. Guaman Poma torna a coca, aliás, puro veneno, quando a descreve como *causa mortis* em alguns relatos. É colocada ao lado do mercúrio inspirado no trabalho das minas. Mas na mineração a coca é sem falta ingerida pelos índios, para ajudá-los no exaustivo trabalho – esta perspectiva de proveito, ou qualquer outra, não é retida por Guaman Poma.

Vemos a partir de Guaman Poma diversos sentidos de “vício” nos costumes com substâncias psicoativas – o mais exemplar dos casos é o costume de usar a coca na boca. Aí temos todos os significados a seguir: hábito errado porque não há proveito medicinal ou alimentar; hábito também obsessivo; consumo de substância que causa enfermidade. Mas não pára por aí. O “vício” também se relaciona com a representação de comportamentos animais. Os bebuns e os que usam coca são comparados a bestas ou agindo como tais.

Os vícios com substâncias ainda são colocados como ante-sala ou co-partícipes dos

mais tradicionais e catalogados desvios, como a preguiça e a luxúria. Porém, além disso, os costumes com substâncias embriagantes serão vinculados aos mais graves pecados contra os mandamentos de Deus: o pior é contra a fé, o pecado da idolatria. Nesse ponto, como são vistos os costumes embriagantes (ou não) das substâncias na “idolatria”?

Embora os rituais tradicionais sejam em geral diabolizados pelo cronista, são bem descritos, isto é, com alguma fineza de detalhes. Guaman Poma demonstra saber do que relata, quer seja de forma mais estereotipada, num aprendizado formal, quer seja de maneira mais vivenciada – por virtude ou não da participação na campanha de “extirpação” com o clérigo Alborno. Mas notamos, nessas avaliações dos rituais e costumes, que Guaman Poma faz do que considera idolatria um cancro menor na história andina. Reduzida a um desvio dos incas, mas mesmo assim, parcialmente dominando a história da dinastia desviada, pois esta será elogiada como liderança de um “bom governo”.

A partir desse ponto, enfocamos a análise na parte primeira da obra de Guaman Poma, a *Nueva Corónica*. É que informa a grandeza de evasivas nos códigos da “razão natural” e da “idolatria”, durante o longo tempo andino reconstituído pelo cronista. Nas eras anteriores aos incas (que surgem governando no início do período depois de Cristo), informa-se que não existia feitiçaria. Quando há bebedeira, é amena e recreativa, sem tentação do demônio. Aliás, medicinas purgativas, extremamente fortes – que o “extirpador” Alborno coloca como substâncias da idolatria –, são extraordinariamente poderosas. Mas ainda assim, para o Guaman Poma desse relativo pensamento “selvagem”, não há sinal da idolatria naqueles antiquíssimos tempos, quando os andinos eram de fato mais cristãos que os atuais – mesmo sem ter sido agraciados pela revelação em Cristo.

A idolatria surge num momento bem definido: quando os antigos senhores incas (anteriores à dinastia dos doze últimos) são desviados de seu reto caminho. Os incas idólatras surgem no incesto de Manco Cápac com sua mãe feiticeira. Está caracterizada a desgraça para as onze gerações seguintes. Guaman Poma faz a disputa contra os incas, por questões de herança e direito senhoriais nativos, mas, advirta-se, não de maneira sistemática ou absoluta. De todo jeito, é nessa dinastia desviada e diabólica que surge, exemplarmente para nosso estudo, o vício de “comer coca”.

Observamos, então, que o costume de usar a coca na boca surge como evento isolado no episódio da conquista do Antisuyo, as margens ocidentais andinas (no encontro da serra com a selva), por poderosos incas e seus capitães, grandes feiticeiros que trazem ou mesmo inventam tal vício de “comer coca”. Ao comparar estes relatos com outro trazido pelo indígena Santa Cruz Pachacuti, percebemos que outro costume com esta espécie vegetal,

quando a coca é entregue mascada, em oferendas nas *apachitas*, aparece no tempo de um dos incas mais descrentes na fé no único Deus, que na versão indígena/cristã é Pachacámac. No mais, este inca, Sinchi Roca, também era homem luxurioso. Mas pelo menos uma metade da dinastia era virtuosa e devota de Pachacámac.

Santa Cruz Pachacuti, como o outro cronista índio, propõe vacilante disputa contra os incas, mas independente disso, iria informar, tal como Guaman Poma, visões comuns de uma cultura dos índios ladinos? Ou sobre costumes mal-vistos na perspectiva do cristianismo que se assentava nos Andes? Enfim, a “idolatria” enquanto práticas autóctones peculiares, sob os códigos do “sacrifício” e do “culto do jaguar”, parecem inseparáveis da história da coca.

Ao lado dos maus costumes com as folhas desse arbusto, os incas de Guaman Poma terão outros vícios, como a avareza. Mas notemos a ausência, nos grandes líderes, do destacável vício da embriaguez com *chicha*, que este cronista havia determinado como causa da idolatria. Mas os incas, apesar de idólatras, não se davam à bebida de forma imprópria. Guaman Poma comporta no seu discurso uma forma bastante recorrente de representação do governo inca, de um perfeito controle do mal da embriaguez – coisa que não mais ocorria nos tempos do vice-reino.

Para avaliar estas visões, recuperamos a crônica do “jesuíta anônimo”. O discurso deste padre traz correspondências com a perspectiva histórica exposta por Guaman Poma – de antiquíssimo passado da *chicha* como medicina, para depois se tornar o vício de idólatras nas festividades. Mas no governo dos incas idólatras, a embriaguez será contida nos espaços permitidos dessas festas, até mesmo para vasão das paixões (a luxúria), segundo o jesuíta. Mas este detalhe não aparece na crônica de Guaman Poma, para o qual os incas nem isso permitiam, num isento e ideal governo da embriaguez.

No discurso de Guaman Poma, as plantas e poções embriagantes estarão impregnadas de costumes diabólicos. Contudo, estão no limbo, na espera de consecução do projeto de bom governo no Peru. Apesar de toda a história dos vícios, não será negado proveito (e a fazenda) que as substâncias da idolatria representariam num futuro novo mundo, cristão-indígena. Este será o caso até mesmo para a coca, que pelo mesmo cronista, é planta amaldiçoada.

Conclusão

Por uma quinta-essência de substâncias da idolatria

Não há, por aqui, alquimia que possa extrair tal excelente matéria: a quintessência de substâncias da idolatria. Portanto, contentemo-nos com uma mistura fina dos principais elementos discutidos, no receio de que não haverá como evaporar problemas e parcialidades da substância desse estudo.

Os marcos, mas também, as possibilidades do projeto, tudo foi debatido na introdução sobre conceitos e desconcertos em torno do tema geral das “substâncias da idolatria”. Expusemos a perspectiva de estudar representações sobre os psicoativos, as práticas de consumo (no sentido estrito e outras utilizações), dentro de vivazes discursos resgatados de uma seleção de histórias e tratados dos séculos XVI e XVII, da Nova Espanha e do Peru, sendo que alguns textos foram produzidos na Espanha. Colocamos em relevo visões e intenções dos novos poderes em contato com sociedades locais andinas e mesoamericanas após a conquista espanhola.

Embora o discurso desta história tenha arriscado certas interpretações sobre as culturas locais, baseadas em visões da historiografia e antropologia das sociedades indígenas, elas só serviram como complemento, pano de fundo ou justificativas para a análise das políticas e visões do poder hegemônico. Por isso, nessa conclusão, não serão explorados esses sentidos locais, senão na brevidade que caiba.

Cada capítulo deste estudo foi constituído tendo como eixo uma fonte principal que ofereceu o norte para o percurso desta narrativa, e também, cada uma dessas partes procura elaborar o tema geral a partir de contextos e cotejos delimitados. Notemos, por um lado, que os capítulos poderiam ter sido organizados tendo como estrutura alguns temas centrais, e que poderiam vir nessa ordem: as visões e políticas de proveito das substâncias; as visões do vício em torno da embriaguez; e por fim, as representações em torno dos usos idolátricos das substâncias. Esta seqüência foi aplicada no primeiro capítulo, que poderia ter sugado os demais. Contudo, o procedimento não foi adotado, justamente para privilegiar um olhar mais circunstanciado sobre os particulares de cada grupos de fontes, que foram reunidas por duas razões básicas. Primeiro, pelos enfoques dos autores que foram lotados como fontes principais, junto à natureza de suas investigações dos costumes indígenas: mais generalizantes ou filosóficos (cap. I); mais etnográficos (cap. II e III); mais heterodoxos (cap.

IV). Segundo, optou-se por apreender certos contextos de um longo século XVI: o ambiente geral de afirmação do império espanhol na América e na Contra-Reforma (cap. I); o contexto pós-conquista na Nova Espanha, de forte presença e poder dos clérigos mendicantes (cap. II); os tempos de auge da “extirpação da idolatria” no primeiro lustro do século XVII, tanto no México como no Peru (cap. III); e o ambiente dos cronistas ladinos no Peru na virada entre os séculos XVI e XVII (cap. IV).

Se tivéssemos comparado todos os discursos a partir de chaves temáticas maiores, talvez como resultado, uma visão mais coesa do conjunto pudesse ter surgido; porém, perderíamos a riqueza que os assuntos trazem numa leitura que explora mais detidamente meandros dos personagens escritores e de seus ambientes geradores. Os três temas centrais apontados acima, de toda forma, entraram nos quatro capítulos.

Mas chega o momento, enfim, de fazer a vista mais panorâmica das matérias, sob pena, contudo, de desprezar vários pormenores, que sem dúvida vão escapar no arrasto. Apresentávamos, de início, a hipótese (ou de certa maneira, a constatação) de que os costumes indígenas com substâncias psicoativas seriam lidos e julgados como elementos essenciais da idolatria. Além de participarem ativamente das “cerimônias” e “feitiçarias” (entre outras instâncias), alguns psicoativos seriam inclusive postos como sujeitos adorados enquanto verdadeiras “divindades”.

A idolatria, num extremo, estereótipo descolado de sentido para a representação das práticas sociais, mas insinuando-se como instrumento imprescindível para a interpretação dos costumes, já no outro limite, faz presença enquanto nome para coesos e dinâmicos saberes locais, num ambiente de profundas interações e transformações históricas; enfim, nessa linha para mais e para menos, a idolatria mostrou-se conceito útil para o estudo dos discursos que captam e distribuem idéias e poderes sociais.

Ao observar as representações das substâncias psicoativas com base nesses discursos, o que primeiro chama atenção é o impasse colocado entre a visão de serventia das plantas e poções versus usos considerados errôneos. Pois de um lado, aparece a perspectiva de considerar todos os elementos naturais como dádivas divinas. Deus deixou, na Criação, a “virtude” das coisas para os trabalhos do homem na Terra. Porém, as coisas desse mundo podem ser usadas de maneira “viciosa”, desviando-se da atribuição considerada natural: o ser humano deve prezar o que a “razão” dita, quer seja em função de uma racionalidade humana natural, considerada também para os índios, quando o parâmetro (nessa pesquisa) é Las Casas; ou quando a partir da filosofia dos antigos, e decididamente a partir da Revelação em Cristo, que deixa nas mãos da Igreja o papel de pregar a filosofia, a reta razão se manifesta.

Nesse caso, o parâmetro é Acosta. Alguns cronistas, como Sahagún e Guaman Poma, parecem mais próximos de Las Casas, enquanto outros, como os “extirpadores” mexicanos, serão mais extremados que Acosta quanto a ver limites para o aflorar da razão entre os índios.

Os costumes “bárbaros” muitas vezes informam maus costumes, se movem entre a ignorância e a perversidade, afastando-se do caminho correto – o qual, para alguns dos cronistas examinados, dificilmente será seguido, se o que os índios têm é apenas a filosofia por experiência (isto é, sem a Revelação). Muito do desvio pode ser resultado da influência diabólica, mas não necessariamente, pois enfim, o diabo pode ser apenas um emblema para reportar o desvio em si. Pois o mal, ao menos na ordem dominante teológica da Igreja, é a falta de bem, evitando-se, principalmente no ambiente mais erudito do mundo das idéias, a perspectiva maniqueísta – porém, esta visão da luta titânica entre o bem e o mal, ela mantém-se como sombra visível nalguns ambientes vulgares, mas talvez, principalmente no saber demonológico da época moderna, e nos discursos da maioria das histórias aqui visitadas.

No que diz respeito aos costumes com substâncias psicoativas, observamos que havia, portanto, a representação hegemônica de que são “medicinas que embriagam” – o poder, a “força” embriagante é virtude natural dessas coisas criadas por Deus. Mas também, algumas podem representar, particularmente como misturas e preparados, “medicinas diabólicas”. Contudo, às vezes, o anátema alcança, talvez distraidamente, as próprias substâncias, isto é, os “simples”, as plantas em si. O conteúdo medicinal praticamente se esvai na leitura de determinados contextos considerados idolátricos. Assim como, noutro extremo, as medicinas que embriagam os costumes perdem a característica de substâncias da idolatria, ingressando, até mesmo na leitura dos costumes indígenas, na esfera de usos estritamente virtuosos, puramente medicinais, dentro de certas expectativas dos missionários e protomédicos.

Lembremos de algumas peripécias dos juízos e políticas de proveito das medicinas que embriagam. Este assunto rege o item 1.1. Vimos, por exemplo, que a embriaguez, inclusive de alucinógenos, poderia ter serventia medicinal, no discurso de Cárdenas – porém, os usos indígenas não se enquadrariam nesse uso racional, pois, segundo este autor, havia clara intenção do chamado do demônio pela embriaguez indígena. Já para Monardes, a forte inebriação do tabaco não servirá apenas para a adivinhação dos sacerdotes idólatras, pois é também para o contento dos índios comuns. Vimos que Las Casas, como Acosta, por distintas perspectivas, percebem o costume da mastigação de coca como algo salutar e nada gratuito. E se a (fraca) embriaguez na bebida tem um sentido medicinal, ele é explorado por Las Casas apologetico dos índios, para acrescentar mais uma virtude natural do costume local da bebedeira, que é vista como bem comedida. Há meandros nessa história, como considerar

o vinho da uva algo tão sagrado, que parece perder o sentido de forte embriagante, quando Acosta compara-o com preparados da *chicha* peruana.

Nos demais capítulos houve reposição do assunto das opiniões sobre proveito dos vegetais, ou a lembrança de que haveria falta desse assunto, que é o caso no terceiro capítulo, pois o olhar de intolerância dos “extirpadores” para com os costumes locais impede considerações sobre poderes medicinais, ou melhor, de saberes locais legítimos em torno da aplicação dos medicamentos. A leitura dos usos indígenas do tabaco resume-se a condená-lo como coisa de conjuros, encantações, idolatria (item 3.2.). Houve, contudo, e particularmente no contexto dos franciscanos do século XVI, a política de imprimir a virtude dos usos medicinais das “ervas que embriagam” para o próprio seio de uma “*medicina herbolaria*” dos sábios indígenas, e que era considerada eficaz e douda por experiência (item 2.5.). Especulamos se acaso esta medicina não é fruto de uma invenção cristã, e de outro lado, de uma adaptação política dos curandeiros locais. Pois nessa medicina, vários indícios “idolátricos” são apagados, mas insistem em aparecer em recônditos do extenso tratado de Sahagún.

No quarto capítulo também houve oportunidade para notar que Guaman Poma, apesar de extrapolar na perspectiva de imputar obsedantes “vícios” com as substâncias, via importância de usos medicinais. Também seria costume entre os índios doutores (por experiência) medicar o tabaco de maneira correta, como no aspecto de aplicação em dose moderada e de preferência não fumado, pois o fumo sugere um costume interpretado como vício de “*tabaquero*”. Em consumos da *chicha* e de purgas extremamente fortes, também vemos a perspectiva de uso salutar – quando o cronista trata dos tempos antiqüíssimos (e sem idolatria) dos andinos. Um “extirpador” imputa forte embriaguez e, inclusive, uma adoração para as sementes que são preparadas para a purga – trata-se do clérigo Albornoz, tão prezado pelo próprio Guaman Poma.

O cronista índio, por outro lado, não oferece qualquer atributo medicinal para tão abominada coca, que surge, enfim, no seio de eventos puramente idolátricos (item 4.2.). Mas antes de aprimorar o assunto da demonização dos costumes com substâncias, atentemos para a avaliação dos “vícios” com tais plantas e poções, que nem sempre são vícios por serem considerados idolátricos. Pois se havíamos focado no estudo como um todo o sentido de “substâncias da idolatria”, não poderíamos deixar de lado a questão dos costumes considerados pelos cronistas como “civis”, e algo mais ou menos isentos do desvio da idolatria.

O assunto do “vício” com substância pode estar indiferente ao tema da idolatria. De

um lado, numa consideração em torno dos costumes “bárbaros” em geral, como algo faltos de razão ou ilícitos moralmente, mas inclusive, porque são bárbaros num sentido raso, de costumes estranhos que dificultam a aceitação, como é o caso exemplar da coca usada na boca. Os vícios com substâncias podem também representar uma questão mais direta contra a embriaguez em si, a qual, se tem causa natural, normalmente deveria ser evitada, justamente por imantar os maus hábitos e os pecados, devido à crença de que a razão é absolutamente nublada pelo efeito que é considerado como “perda do juízo”: a senda aberta para os erros de avaliação da parte racional do ser humano, e que também faz aflorar outras instâncias da alma (o lado concupiscente e irascível). O combate à embriaguez, e particularmente, à “*borrachera*”, aos usos (de extrema embriaguez) em geral coletivos como nas celebrações dos calendários, será grande foco da disputa dos missionários contra os costumes indígenas nos tempos coloniais, sendo que a idolatria torna-se apenas um motivo para imputar maior seriedade transcendental em torno de uma política de inibição da borracheira, vista como mal para as razões da “república”, na política de sujeição do indígena.

Enfocou-se esse assunto no primeiro capítulo (item 1.2.), particularmente pelos pareceres de Acosta, que condensa sua visão sobre os males da embriaguez num projeto de salvação dos corpos e almas dos índios do Peru, procurando unir as perspectivas dos religiosos e dos governantes civis. A embriaguez destrói a saúde, desbanca os bons costumes, e é contrária à fé.

Vimos olhares sobre o governo dos antigos mexicanos e peruanos no controle da embriaguez, pois apesar de idólatras, seguiam também, nas suas maneiras de governar, radicais mecanismos contra o vício da bebida. Começamos pelos pareceres de Acosta em relação à rigidez da educação dos “senhores” da república mexicana, punidos de morte se acaso embriagavam-se; assim como sobre a lição que se deveria aprender dos incas para o controle da embriaguez nos tempos do mesmo jesuíta. Antes dos espanhóis chegarem no Peru, a bebida era permitida apenas em ocasiões festivas, e que não ferissem as regras de conduta. Guaman Poma iria recuperar esse sentido, nas vezes que faz o elogio dos incas (item 4.2.).

Procuramos rebater e desvirtuar o genérico destas visões, se não tanto com relação ao governo inca, bastante no assunto do governo da embriaguez entre os antigos mexicanos (cap. II). Quisemos apontar para a questão de que havia não só o espaço para o consumo de diversas substâncias, como também para fortes inebriações, e ainda, para diversas idades e profissões. Questionamos, inclusive, o sentido de que as formas de controle da embriaguez fossem obra de um governo “civil”. O governo da embriaguez, de acordo com sinais expostos

nos tratados de Sahagún, pode ter sido atribuição maior dos sacerdotes que se apresentavam como os próprios deuses do pulque, a divina bebida embriagante dos antigos mexicanos (item 2.2.).

Os cronistas acentuam razões consuetudinárias e de governança, no discurso de elogio do controle indígena da embriaguez, controle que teria desmoronado na Conquista. Contudo, Sahagún, ao tratar das “*maneras de borrachos*”, mas principalmente Durán, ao tratar do “vício” da embriaguez, dará atenção para outra razão: a bebida é respeitada em função de sua natureza “divina”, e por isso, deve ser restringida e consumida nos eventos apropriados – o que reporta a muitas discussões atuais sobre as precauções diante da poluição com o “sagrado” (item 2.3.). Enfim, não há muito como escapar da “idolatria” (em sentido de códigos e saberes) quando o assunto é a embriaguez, quer seja no âmbito dos fluxos, quer dos refluxos de fruição das substâncias. Inclusive, temos um relato de Sahagún sobre a “confissão” indígena do erro da embriaguez, quando os sacerdotes locais prescrevem a “penitência” aos deuses do pulque (item 2.2.). Mas o frade não se contenta com esta tradução dos costumes, e nota as diferenças entre este “sacramento” indígena e o cristão. De fato, são códigos bem distintos na maneira de ver o “pecado” da embriaguez, que para o missionário, é motivo para a perdição da alma, enquanto que os indígenas estariam preocupados com outros mecanismos mundanos e extraordinários de punição do erro, e este, enfim, não é absoluto pecado, pois há espaço ritual para a embriaguez.

Afinal, os cronistas não fazem questão alguma de desvincular o “vício” da embriaguez, da “idolatria” estereótipo, absoluto ímã dos pecados. Mas se às vezes a idolatria é considerada o motor para fazer coisa errada, como para adivinhar através da embriaguez dos alucinógenos (item 3.3.), ou por promover, nos “cultos de ídolos”, as celebrações “báquicas”, temos também o sentido inverso: a embriaguez causa a idolatria, como aponta Arriaga (item 3.4.) e Guaman Poma (item 4.1) entre outros. De toda maneira, os dois emblemas andam juntos, e não importa o que é causa ou efeito. Os “extirpadores” mexicanos não se cansam, de fato, por confundir os dois temas como grandes armações do demônio e de seus agentes e seguidores num panorama de desgraça para os índios idólatras/hereses. A idolatria se faz pela embriaguez. E ambos conduzem os erros morais, como pensados no quadro medieval de “sete vícios”, além, é claro, de representarem ofensa contra o principal mandamento, o desvio de culto ao único Deus. Exemplar dessa combinação é a questão da idolatria do pulque/deuses do pulque. Sahagún e Durán preocupam-se bastante com a questão dessa “divindade”, e se fazem algumas sagazes interpretações do tema, o que realmente lhes ocupa a mente é o “vício” da embriaguez encoberta pela reverência a tal divindade na/da

bebida.

Interessante notar que o consumo por si só das substâncias pode ser enquadrado como “vício”, e inclusive, além do sentido de costume errôneo, bárbaro ou demoníaco, também é visto como hábito obsedante. Assim é que Guaman Poma trata o costume de “comer coca” (cap. IV). Outros cronistas vêem o sentido de vício como hábito obcecado, e pela bebida. Acosta recupera o sentido de hábito como necessidade (item 1.2.), e reflete, desde autores antigos e da Igreja, que a causa de tais comportamentos é devido à fraqueza humana, de render-se e ser absorvido pelos prazeres da substância – enquanto que hoje, o “vício” (nesse sentido de hábito incontrolável) é classificado, em parte, como dependência “psicológica”, o que reporta a tais visões da época moderna. Mas de outro lado, é considerado agora também como dependência “física” (uma doença).

O hábito incontrolável com substâncias é relacionado à idolatria, mas como vimos antes, a idolatria (como códigos e saberes locais) parece contemplar justamente o controle do “vício” (nesse sentido de prisão, mas voluntária, na bebida). Enfim, o vício será colocado no meio da idolatria diabólica, particularmente no olhar sobre os costumes nos tempos coloniais, e às vezes com menos ênfase no recorte sobre os tempos pré-hispânicos. Mas o vício dá motivo, inclusive, para a pecha de coisa demoníaca para alguns vegetais e preparados.

Mas enfim, não só os consumos, como também outras utilizações, são vistas como errôneas: é o caso do costume de oferenda das substâncias aos deuses. Constantemente nos deparamos, nos costumes com “substâncias da idolatria”, com duas posições exemplares, mas se algo distintas, são muitas vezes colocadas juntas, numa visão de dubiedade irresoluta. De um lado, temos o olhar que acentua os usos como faltosos do verdadeiro saber diante da natureza, operações humanas irracionais que se nutrem da ingenuidade, da especulação, dos erros de avaliação das causas e efeitos que devem ser observados dentro do livro da natureza. De outro lado, temos o olhar que aplica um sentido de perversão e de pecado, às vezes intencional dos idólatras ou de seus líderes, mas especialmente, encontramos a presença do demônio como influência determinante para a história do erro, e inclusive, muitas vezes o demônio, ele é chamado.

No primeiro capítulo, quando apresentamos o signo de “oferenda” ou “sacrifício” de substâncias para os deuses tal como signo base para os cronistas identificarem o fenômeno da idolatria, explorou-se sua visão de que havia falha na destinação do culto, ou seja, o desvio de uma adoração que só se deve a Deus, mas é revertida para ídolos e elementos. A adoração é manifestada pelo desejo de oferecer e sacrificar coisas para essas entidades – mas discutimos os limites dessa leitura sobre os “sacrifícios” indígenas nos possíveis significados locais (item

2.1.).

Entrementes, para além da mensagem de ineficácia do culto, a idolatria é lida como culto ao demônio, e assim, este espírito maligno procura alimentar a prática das oferendas de substâncias (item 1.3.). Se há o sentido de culto inútil de ídolos artefatos e de coisas naturais (ou de culto do demônio), por outro lado, pode haver o sentido de eficácia nessa religião invertida, devido à influência do espírito maligno na ordem da natureza. O demônio pode fazer de algo sem qualquer efeito concreto – como é a bebida de sangue com chocolate oferecida à vítima do sacrifício, que perderia os sentidos –, um campo de “superstição”. Este termo, na época, abarca tanto a idéia de crença infundada, tradição impensada, como de manifestação de poderes extraordinários (mormente demoníacos).

Estes sentidos foram explorados noutras partes, como no item seguinte (1.4.), sobre o unguento dos antigos mexicanos. Aí analisamos o tema da presença demoníaca ao lado do efeito da embriaguez que faz “ver visões”. Notamos, a partir de Las Casas e Cárdenas, a interpretação do efeito dos alucinógenos como embriaguez “natural” – por interferência das sutilezas (o que chamaríamos “princípios ativos”) nos humores cerebrais, e que confundem a mente; mas junto a isso, vem a influência do maligno, que se aproveita dessa embriaguez para induzir as formas das visões, o conteúdo das vozes e outros efeitos de uma “ilusão” diabólica (item 1.4.). Ao menos, nessa visão bifronte, do “natural” e do “supersticioso”, abre-se a perspectiva de algo extraordinário ou inefável advindo dos efeitos alucinógenos, um campo difícil de ser enquadrado na visão atual da ciência, que tudo resume a efeitos naturais, mas não consegue descrever o que (ainda?) se mostra oculto para suas avaliações de causas e efeitos dos fenômenos.

No terceiro capítulo (item 3.3.), aprofundamos sentidos da ciência demonológica da época moderna, na atenção que os “extirpadores” mexicanos dão aos usos das bebidas do *ololiuhqui* e do peiote, as quais, se trazem de contínuo falsas impressões, por exemplo, sobre as causas de enfermidade (como procedentes de feitiços), também podem, por outro lado, trazer informações fidedignas. Como avisar, por exemplo, onde se encontra alguém que esteja sumido e em outro povoado e se quer encontrar. Também aí exploramos o paradigma da bruxaria, do “pacto demoníaco” imputado aos índios que consomem as substâncias divinatórias. Afinal, dentro dos contextos examinados, será pela pena desses “extirpadores” que as preocupações demonológicas encontram seu maior respiro.

Destacamos que alguns cronistas não dariam importância ao fator demoníaco na embriaguez. Referimo-nos primeiro a Sahagún, quando trata do uso de cogumelos num banquete de mercadores e guerreiros astecas (subitem 2.1.4), sem dar tampouco atenção para

os usos de uma medicina que adivinha, por meio das substâncias, a causa das enfermidades. Talvez seja assim, porque o franciscano procura abarcar sentidos mais “virtuosos” da medicina indígena (itens 2.4. e 2.5.). Reportamos também ao jesuíta Arriaga, que apesar de lidar com a idéia da influência demoníaca nos costumes divinatórios, separa dois usos bem definidos: de um lado, na conversação direta com os ídolos, as possíveis vozes e mensagens só podem ocorrer porque o demônio se aloja nas estátuas; e de outro lado, o recurso da forte embriaguez de poção de *chicha* com espingo, se ela serve para adivinhar, é apenas pelo efeito “natural” da bebida, confundindo e fantasiando o cérebro. Nesse caso, não há espaço para o demônio, que é assunto predileto dos “extirpadores” mexicanos. A influência demoníaca na embriaguez (para Arriaga) cobra apenas sentido mais etéreo ou indireto, como incentivo de uso da bebida, gatilho para os maus costumes, como a sensualidade ou “luxúria” – e nessa avaliação, caminham juntos Arriaga e os “extirpadores” mexicanos, bem como demais escritores.

O casamento da embriaguez e idolatria terá união insolúvel nos escritos dos “extirpadores” mexicanos. É quanto aos usos das bebidas que provocam visões, como apontado acima. Mas para além dos motivos divinatórios em si, o aspecto que deixa estes curas extremamente avisados e apreensivos é quanto à idolatria das sementes do *ololiuhqui* e do peiote, plantas que fazem a substância dessas bebidas da adivinhação. A idolatria das substâncias é foco de políticas de busca e apreensão, e de destruição (no caso do *ololiuhqui*) de pequeninos ídolos e da mata que os produzem.

Os “extirpadores” também procuram refletir sobre os sentidos de “divindade” que os índios dão para estas coisas, vacilando entre considerar que os idólatras veneram tais elementos naturais, num vitalismo da natureza, ou então, adoram o “demônio” que nessas plantas estaria alojado e/ou se manifestaria nas visões. De toda maneira, estes espaços da idolatria mostram-se pantanosos, difíceis de combater, inclusive, porque estão relacionados com os cultos de imagens cristãs, e tanto estas, como as imagens de motivo indígena, estão na esfera da imaginação, o que dificulta a ânsia de destruir tal idolatria – e que além do mais, brota nas florestas (o *ololiuhqui*) e nos desertos (o peiote).

La Serna irá ainda recobrar a idéia da “comunhão” com cogumelos alucinógenos, assunto que havia acometido o pioneiro franciscano no início da Conquista, o frade Motolinia. O “extirpador” La Serna, ao relatar o caso desse uso no seu tempo, realça a visão de inversão demoníaca do principal sacramento cristão. A imitação do rito cristão, e no uso de substâncias de força embriagante, também havia sido feita por Durán, e mais intensamente por Acosta, quando descreve o “ungüento divino” logo qualificado como “diabólico”,

produzido com tabaco e *ololiuhqui*, além de outros intoxicantes animais. A composição, considerada asquerosa, já informaria a natureza de uma “medicina diabólica” – expressão usada pela pena do jesuíta que tanto elogiara as virtudes medicinais dos vegetais deste mundo (item 1.4.).

Destaquemos que a inversão diabólica informa um jogo de representação do raciocínio cristão sobre as distâncias entre o bem e o mal – uma perspectiva que estaria longe das visões indígenas sobre os poderes das substâncias, que seriam tanto do bem como do mal. Por outro viés, que se observe perante essas traduções dos costumes indígenas, o potencial de interação e adaptação entre as crenças locais e a nova ordem católica no cotidiano. E este é o outro lado da “extirpação”, ou seja, o arraigo das substâncias da idolatria.

Coloquemos ponto final nessas avaliações, que de conclusivas têm muito pouco. O que pode ser bom, pois ainda há muito que pensar sobre tão belas questões, que não têm como se esgotar. Em alusão ao preocupante caso (para os “extirpadores da idolatria”) de substâncias que fazem ver visões, esperemos, numa maneira de prevenção inversa, que a imaginação do leitor ande solta, e nunca possa ser retida pela rede dos discursos dessa história que acabamos de escrever. A substância desse estudo há de viajar para fora daqui.

Fontes e Referências Bibliográficas

1) Fontes históricas

- ACOSTA, Joseph de. *De procuranda Indorum salute; pacificación y colonización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- _____. *De procuranda indorum salute; educación y evangelización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.
- _____. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- ALBORNOZ, Cristóbal de. "Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas" In: MOLINA, Cristóbal de & ALBORNOZ, Cristóbal de. *Fábulas y mitos de los incas*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16, 1988, pp. 163-198.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*. Cuzco: CBC, 1999.
- AVILA, Francisco de. "Tratado y relacion de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabolicos en que vivian antiguamente los indios..." In: DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRÍ; narracion quechua recogida por Francisco de Avila [?1598?] Lima: Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos, 1966, pp. 199-217.
- CÁRDENAS, Juan de. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Introducción y notas de Angeles Durán. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- CIEZA de LEÓN, Pedro de. *La crónica del Perú*. Madrid: Espasa/Calpe, 1962.
- COBO, Bernabé. "Extrato de los libros IV, V y VI de 'La historia del Nuevo Mundo' escrita por el jesuíta Bernabé Cobo en 1653 [edición BAE, Madrid 1964]". In: GUILLEN, Edmundo et alii (org.) *Plantas medicinales del Perú. Antología I*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2004, pp. 111-188.
- DURÁN, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme* (tomos I e II). Edición de Ángel Ma. Garibay K. México: Editorial Porrúa, 1984.
- GARCILASO de la VEGA, El Inca. *Comentarios reales de los incas*. Lima: Editorial Universo, 1967.
- GUAMAN POMA de AYALA, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición de Franklin Pease G. Y. / Vocabulario y traducciones de Jan Szemiński (tomos I, II e III). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de John Murra, Rolena Adorno e Jorge Urioste. Madrid: Historia-16, 1987 – versão digitalizada www.kb.dk [2004].
- HERNÁNDEZ, Francisco. *Historia de las plantas de Nueva España*. México: Imprenta Universitaria, 1942-1946.
- _____. *Antigüedades de la Nueva España*. Edición de Ascensión H. de León-Portilla. Madrid: Historia 16, 1986.
- _____. *Rerum medicarum Nouæ Hispaniæ thesaurus sev Plantarvm animalivm mineralivm mexicanorvm historia*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato; Libreria dello Stato, 1992.
- JESUÍTA ANÓNIMO. "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú" In: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello, 1879.
- LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*. Incluye versión española con estudios y comentarios por diversos autores. México: Fondo de Cultura Económica; Inst. Mexicano del Seguro Social, 1991.
- 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.

- LA SERNA, Jacinto de. "Manual de ministros de indios". In: PONCE, Pedro *et alii*. *El alma encantada*. México: Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 263-480.
- MONARDES, Nicolas. *Primera y segvnda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales...* Sevilla: Casa de Alonso Escrivano, 1574.
- 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.
- OVIEDO, Gonzalo Fernandez de. *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- PONCE, Pedro. "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad" In: PONCE, Pedro *et alii*. *El alma encantada*. México: Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 03-11.
- 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.
- _____. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentlicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España (1629)". In: PONCE, Pedro *et alii*. *El alma encantada*. México: Instituto Nacional Indigenista; Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 125-223.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España; primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. Edición de Alfredo López-Austin y Josefina García Quintana (tomos I e II). Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- _____. *Florentine codex; general history of the things of New Spain*. Translated from the Aztec into English by Arthur J. O. Anderson & Charles E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research and The University of Utah, [Book 1 – The Gods] 1950; [Book 7 – The Sun, Moon, and Stars, and The Binding of the Years] 1953; [Book 8 – Kings and Lords] 1954; [Book 12 – The Conquest of Mexico] 1955; [Book 4 – The Soothsayers and Book 5 – The omens] 1957; [Book 9 – The Merchants] 1959; [Book 10 – The people] 1961; [Book 11 – Earthly Things] 1963; [Book 6 – Rhetoric and moral philosophy] 1969.
- SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan. *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Edición de Carlos Aranibar. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- SARMIENTO de GAMBOA, Pedro. *Historia de los incas*. Madrid: Miraguano; Polifermo, 2001.
- TOVAR, Juan de. *Origen de los mexicanos; relacion del origen de los indios que habitan esta Nueva Espana, segun sus historias*. Edición de German Vazquez Chamorro. Madrid: Dastin, 2001.

b) Bibliografía citada

- ABRIL CASTELLÓ, "Estudio preliminar; los derechos de las naciones según Bartolomé de Las Casas y la Escuela de Salamanca" In: LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Apologetica historia sumaria*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, I, p. 15-181.
- ADORNO, Rolena. *Guaman Poma; writing and resistance in colonial Peru*. Austin: University of Texas Press, 1986.
- AGNOLIN, Adone. *O appetite da antropologia; o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- 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.
- ALBA PASTOR, María. *Crisis y recomposición social; Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 1999.
- ALBERRO, Solange. *Les espagnols dans le Mexique colonial*. Paris: Armand Colin, 1992.

- ALCINA FRANCH, José. "Introducción" In: ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Historia 16, 1986. pp. 07-44.
- ANDERS, Ferdinand et alii. *Libro de la vida; texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ANDERSON, Arthur J.O. "Sahagún in his times". In: EDMONSON, Munro S. (ed.). *Sixteenth-century Mexico; the work of Sahagún*. Albuquerque: School of American Research; University of New Mexico Press, 1974, pp. 17-25.
- 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.
- AQUINAS [AQUINO]. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas literally translated by Fathers of the English Dominican Province*. Online Edition by Kevin Knight, 2006.
- ARANÍBAR, Carlos. "Índice analítico y glosario". In: SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan. *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 135-412.
- ARISTOTLE [ARISTÓTELES]. "Categories", In: MacKEON, *The basic works of Aristotle*, New York, 1941, pp. 07-37.
- _____. "De somniis (on dreams)". In: MacKEON, *The basic works of Aristotle*, New York, 1941, pp. 618-625.
- _____. "Metaphysics (book Z)", In: MacKEON, *The basic works of Aristotle*, New York, 1941, pp. 783-811.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel. *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*. Leon: Institución 'Fray Bernardino de Sahagún' C.S.I.C., 1973.
- BAUDOT, Georges. *La vie quotidienne dans l'amérique espagnole de Philippe II*. Biarritz: Hachette, 1981.
- BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría; una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da Vulgata ao português. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- BORUCHOFF, David A. "Anthropology, reason, and the dictates of faith in the *Antiquities* of Francisco Hernández". In: VAREY, Simon; CHABRÁN, Rafael & WEINER, Dora B. (ed.) *Searching for the secrets of nature; the life and works of Dr. Francisco Hernández*. Stanford: Stanford University Press, 2000, pp. 90-103.
- BRADING, "La historia natural y la civilización amerindia", in: BERNAND, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, 1994, pp. 17-42.
- BRUIT, Héctor H. *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos; ensaio sobre a conquista hispânica da América*. Campinas: Editora da Unicamp; Iluminuras, 1995.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright. *Two earths, two heavens; an essay contrasting the Aztecs and the Incas*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1975.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús. *Fray Bernardino de Sahagún, una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- CABOS FONTANA, Marie-Claude. *Mémoire et acculturation dans les Andes; Guaman Poma de Ayala et les influences européennes*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- CAMELO, Rosa & RUBÉN ROMERO, José. "Estudio preliminar" In: DURÁN, Diego. *Historia de las indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme I*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, pp. 15-47.
- CARNEIRO, Henrique. "Transformações do significado da palavra 'droga': das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo" In: VENÂNCIO & CARNEIRO (orgs.), *Álcool e drogas na história do Brasil*, São Paulo/Belo Horizonte, 2005, pp. 11-27.

- _____. *Amores e sonhos da flora; afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002.
- _____. *Filtros, mezinhas e triacas; as drogas no mundo moderno*, São Paulo, 1994.
- CARRASCO, David. "Representing Aztec ritual: a commentary from the History of Religions". In: QUIÑONES KEBER, Eloise (ed.). *Representing aztec ritual; performance, text, and image in the work of Sahagún*. Boulder: University Press of Colorado, 2002, pp. 277-291.
- _____. *Daily life of the Aztecs; people of the sun and earth*. Westport: Greenwood Press, 1998.
- _____. *Religions of Mesoamerica; cosmovision and ceremonial centers*. San Francisco: Harper & Row, 1990.
- 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 idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- CLENDINNEN, Inga. *Aztecs; an interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- 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.
- COLSTON, Stephen Allyn. "Fray Diego Durán's Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme; a historiographical analysis". Dissertation PhD. Ann Arbor: University of California, 1973.
- CONRAD & DEMAREST, *Religion and empire: the dynamics of Aztec and Inca expansionism*, Cambridge, 1984.
- CORCUERA de MANCERA, Sonia. *Del amor al temor; borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *El fraile, el indio y el pulque; evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Felipe C. R. Maldonado. Madrid: Editorial Castalia, 1995.
- CROCKER, Jon C. *Vital souls; bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- DAGOGNET, François. *La raison et les remèdes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- DEL POZO, Efrén C. "Valor médico y documental del manuscrito". In: LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*. México: Fondo de Cultura Económica; Inst. Mexicano del Seguro Social, 1991, pp. 193-207.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DÍAS, José Luis. "Las plantas mágicas y la conciencia visionaria". In: *Arqueología Mexicana: Alucinógenos del México Prehispánico*. México: INAH; Editorial Raíces, vol. X, núm. 59, 2003, pp. 18-25.
- DI NOLA, Alfonso. "Sagrado/profano". In: *Enciclopédia Einaudi*; volume 12 (Mythos/logos Sagrado/profano). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.
- DOBKIN de RIOS, Marlene. *Hallucinogens: cross-cultural perspectives*. Bridport: Prism Press, 1990.
- DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *L'esprit du jeu chez les Aztèques*. Paris: Mouton Editeur; École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1978.
- DUVIOLS, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías; Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

- _____. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial; 'L'extirpation de l'idolâtrie' entre 1532 et 1660* (Travaux de l'IFEA, tome XIII). Lima: Institut Français d'Études Andines, 1971.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas* (vol. 1). Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2005.
- FERNÁNDEZ, Justino "Las miniaturas que ilustran el Códice". In: LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*. México: Fondo de Cultura Económica; Inst. Mexicano del Seguro Social, 1991, pp. 101-106.
- FOSTER, George M. "On the origin of humoral medicine in Latin America" In: *Medical Anthropology Quarterly*, new series, vol. 1, n. 4, dec.1987, pp. 355-393.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura: na Idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOURNIER, Dominique. "Les vicissitudes du divin au Mexique; l'évêque, le juge et le pulque". In: FOURNIER, Dominique & D'ONOFRIO, Salvatore (ed.). *Le ferment divin*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1991, pp. 225-240.
- FURST, Peter T. "To find our life: peyote among the Huichol Indians of Mexico" In: _____ (ed.). *Flesh of the gods; the ritual use of hallucinogens*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1990, pp. 136-184.
- _____. "To find our life: peyote among the Huichol Indians of Mexico" In: _____ (ed.). *Flesh of the gods; the ritual use of hallucinogens*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1990, pp. 136-184.
- _____. "The Olmec were-jaguar motif in the light of the ethnographic reality". In: BENSON, Elizabeth (ed.). *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1968, pp. 143-177.
- GAREIS, Iris. "Repression and cultural change: the 'Extirpation of Idolatry' in colonial Peru". In: GRIFFITHS, Nicholas & CERVANTES, Fernando. *Spiritual encounters; interactions between Christianity and native religions in colonial America*. Birmingham: University of Birmingham Press, 1999, pp. 230-254.
- GARIBAY K., Ángel Ma. "Introducción". In: LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*. México: Fondo de Cultura Económica; Inst. Mexicano del Seguro Social, 1991, pp. 1-8.
- GASBARRO, Nicola. "Il linguaggio dell'idolatria; per una storia delle religioni culturalmente soggettiva" In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Dipartimento di Studi Storico-Religioni dell'Università di Roma 'La Sapienza'), n.s. xx, 1/2, vol. 62. Roma: Japadre editore, 1996, pp. 189-221.
- GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GERBI, Antonello. *La naturaleza de las Indias Nuevas; de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- GIBSON, Charles. *The Aztecs under Spanish rule; a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford, California: Stanford University Press, 1964.
- GINSBURG, Carlo. *Olhos de madeira; nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GRINSPOON, Lester & BAKALAR, James B. *Psychedelic Drugs Reconsidered*. New York: Lindesmith Center, 1997.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*, São Paulo, 2001.
- _____. "Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres 'connected histories'". In: *Annales HSS*, janvier-février, 2001, n. 1, pp. 85-117.

- _____. *La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español* (siglos XVI-XVIII). México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- _____. *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 sciences humaines et la pensée occidentale ; I- De l'histoire des sciences a l'histoire de la pensée*. Paris: Payot, 1966.
- HARNER, Michael. "The role of hallucinogenic plants in European Witchcraft". In: _____ (ed.). *Hallucinogens and shamanism*. Oxford: Oxford University Press, 1973, p. 125-150.
- HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote; essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1991.
- HEATH, "Borrachera indígena, cambio de concepciones", in: SAIGNES, Thierry (org.). *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima, HISBOL/IFEA, 1993, p. 171-185.
- HENMAN, Anthony. *Mama Coca; un estudio completo de la coca*. Lima: Juan Gutemberg, 2005.
- HODGEN, Margaret T. *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.
- ILARREGUI, Gladys M. "Preguntar y responder en Nueva España: el caso de Tlatelolco y Sahagún". In: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 26, 1996, pp. 173-186.
- KEEN, Benjamin. *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- KLIBANSKY; PANOFSKY; SAXL, *Saturne et la mélancolie; études historiques et philosophiques: nature, religion, médecine et art*. Paris: Gallimard, 1989.
- KLOR de ALVA, J. Jorge. "'Telling lives': confessional autobiography and the reconstruction of the Nahuatl self". In: GRIFFITHS, Nicholas & CERVANTES, Fernando. *Spiritual encounters; interactions between Christianity and native religions in colonial America*. Birmingham: University of Birmingham Press, 1999, pp. 136-162.
- KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *O martelo das feitiçarias; Malleus maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- LA BARRE, Weston. "Hallucinogens and the shamanic origins of religion". In: FURST, Peter (ed.). *Flesh of the Gods*. Prospect Heights, Illinois, 1990, pp. 261-278.
- _____. "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.
- LA GARZA, Mercedes de. "Uso ritual de plantas psicoactivas entre los nahuas y los mayas" In: GONZALEZ TORRES, Yólotl (coord.) *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México: Plaza y Valdes; INAH, 2001, pp. 89-103.
- LATOUR, Bruno. *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc, 2002.
- LENOBLE, Robert. *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris: Éditions Albin Michel, 1969.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl; estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Autónoma de México, 2001.
- _____. *Literaturas indígenas de México*. México: MAPFRE; Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. "La historia del tohuénio" In: LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de (ed.). *Bernardino de Sahagún; diez estudios acerca de su obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 265-84.
- _____. "Los huastecos, según los informantes de Sahagún" In: LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de (ed.). *Bernardino de Sahagún; diez estudios acerca de su obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 285-301.
- _____. "Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl" In: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 17, 1984, pp. 261-339.

- LEWIN, Louis. *Phantastica*. Rochester, Vermont: Park Street Press, 1998.
- LIMA, Oswaldo Gonçalves de. *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- LOCKHART, James. *Nahuatl as written; lessons in older written nahuatl, with copious examples and texts*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- _____. *Nahuas and Spaniards; postconquest central mexican history and philology*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología; las concepciones de los antiguos nahuas* (tomos I e II). México: Universidad Autónoma de México, 1996.
- _____. "The research method of Fray Bernardino de Sahagún: the questionnaires". In: EDMONSON, Munro S. (ed.). *Sixteenth-century Mexico; the work of Sahagún*. Albuquerque: School of American Research; University of New Mexico Press, 1974 a, p. 111-149.
- _____. "Sahagún's work and the medicine of the ancient Nahuas: possibilities for study". In: EDMONSON, Munro S. (ed.). *Sixteenth-century Mexico; the work of Sahagún*. Albuquerque: School of American Research; University of New Mexico Press, 1974 b, pp. 205-224.
- _____. *Hombre-dios; religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.
- _____. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl" In: *Estudios de cultura náhuatl*, 1967, vol. VII, pp. 87-117.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes. *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hipérion, 1988.
- LOZOYA, Xavier. "Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México" In: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 16, 1983, pp. 193-206.
- MacCORMACK, Sabine. *Religion in the Andes; vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- MacLEOD, "Mesoamerica since the Spanish invasion: an overview". In: ADAMS & MacLEOD, *The Cambridge History of the native peoples of the Americas*, vol. II, part 2, Cambridge, 2000, pp. 1-43.
- MALDONADO-KOERDELL, Manuel. "Los minerales, rocas, suelos y fósiles del Manuscrito". In: LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*. México: Fondo de Cultura Económica; Inst. Mexicano del Seguro Social, 1991, pp. 155-164.
- MARTÍN del CAMPO, Rafael. "La zoología del Códice". In: LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*. México: Fondo de Cultura Económica; Inst. Mexicano del Seguro Social, 1991, pp. 149-154.
- MÁYNEZ, Pilar. *El calepino de Sahagún: un acercamiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 2002.
- MELLO e SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização* (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MILLER, Daniel. "Artefacts and the meaning of things". In: INGOLD, (ed.) *Companion encyclopedia of anthropology*, London, 1994, pp. 396-419.
- MILLONES, Luis. "Indianos problemas: la historia natural del doctor Juan de Cárdenas". In: QUIJADA, Mónica & BUSTAMANTE, Jesús (ed.) *Élites intelectuales y modelos colectivos; mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, 2002. p. 83-100.
- _____. *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- _____. *Los dioses de Santa Cruz; comentarios a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, s.d.

- MIRANDA, Faustino & VALDÉS, Javier “Comentarios botánicos”. In: LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*. México: Fondo de Cultura Económica; Inst. Mexicano del Seguro Social, 1991, pp. 107-148.
- MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, 1571 [in: León-Portilla, comp., *Obras clásicas sobre la lengua náhuatl* [electronic resource], Madri, 1998].
- MORSE, Richard M. *O espelho de próspero; cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MUCHEMBLED, Robert. *Une histoire du diable (XIIe – Xxe siècle)*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- MURRA, John V. *La organización económica del estado inca*. México: Siglo Veinteuno, 1987.
- NAVARRETE 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.
- NICHOLSON, H. B. “Fray Bernardino de Sahagún; a Spanish missionary in New Spain, 1529-1590”. In: QUIÑONES KEBER, Eloise (ed.). *Representing aztec ritual; performance, text, and image in the work of Sahagún*. Boulder: University Press of Colorado, 2002, pp. 21-39.
- O’GORMAN, Edmundo. “Prólogo” In: ACOSTA, Joseph. *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. XI-CL.
- OLIVIER, Guilhem. *Tezcatlipoca; burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- . “The hidden king and the broken flutes; mythical and royal dimensions of the feast of Tezcatlipoca in Toxcatl”. In: QUIÑONES KEBER, Eloise (ed.). *Representing aztec ritual; performance, text, and image in the work of Sahagún*. Boulder: University Press of Colorado, 2002, pp. 107-142.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
- ORTIZ de MONTELLANO, Bernardo. “Las hierbas de Tláloc” In: *Estudios de cultura náhuatl*, vol.14, 1980, pp. 287-314.
- OTT, Jonathan. *Pharmacotheon; drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La liebre de Marzo, 2000.
- . “Paraísos naturales”. In: FERICGLA, Josep Maria (ed.). *Los enteógenos y la ciència*. Barcelona: La Liebre de Marzo, 1999.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man; the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- 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 religions in colonial America*. Birmingham: University of Birmingham Press, 1999, pp. 163-184.
- PARDO TOMÁS, José. *El tesoro natural de América; colonialismo y ciencia en el siglo XVI*. Madrid: Nivola, 2002.
- PEASE G. Y., Franklin. *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Fondo de Cultura Económica, 1995.
- PELT, Jean-Marie. *Drogues et plantes magiques*. Paris: Fayard, 1983.
- PEREÑA, Luciano. “José de Acosta: proyecto de sociedad colonial, pacificación y colonización”. In: ACOSTA, Joseph de. *De procuranda indorum salute; pacificación y colonización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, pp. 3-46.
- PEREZ de BARRADAS, Jose. *Plantas mágicas americanas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto ‘Bernardino de Sahagún’, 1957.
- PORRO GUTIÉRREZ, Jesús Ma. *El simbolismo de los aztecas: su visión cosmológica y pensamiento religioso*. Valladolid: Sever-Cuesta, 1996.

- QUINONES KEBER, Eloise. "Representing Aztec ritual in the work of Sahagún". In: _____ (ed.). *Representing aztec ritual; performance, text, and image in the work of Sahagún*. Boulder: University Press of Colorado, 2002, pp. 03-19.
- _____. "Painting divination in the Florentine Codex". In: _____ (ed.). *Representing aztec ritual; performance, text, and image in the work of Sahagún*. Boulder: University Press of Colorado, 2002, pp. 251-276.
- RAMÍREZ, Susan E. *The world upside down; cross-cultural contact and conflict in sixteenth-century Peru*. Stanford, Stanford University Press, 1996.
- RANDALL, Robert, "Los dos vasos; cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkano hasta la colonia". In: SAIGNES, Thierry (org.). *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima, HISBOL/IFEA, 1993, pp. 73-112.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *El chamán y el jaguar; estudio de las drogas narcóticas entre los Indios de Colombia*. México: Siglo XXI, 1978.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México; ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ROBICSEK, Francis. *The smoking gods; tobacco in Maya art, history, and religion*. Norman: University of Oklahoma Press, 1978.
- ROSTWOROWSKI, María. *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: IEP; PromPerú, 1999.
- RUBIÉS, Joan-Pau. "Theology, ethnography, and the historicization of idolatry". In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, n. 4, oct 2006, pp. 571-596.
- RUDGLEY, Richard. *Essential substances; a cultural history of intoxicants in society*. New York: Kodansha America, 1993.
- SAIGNES, Thierry (comp.). *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: Hisbol/IFEA, 1993.
- _____. "'Estar en otra cabeza': tomar en los Andes", in: SAIGNES, Thierry (org.). *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima, HISBOL/IFEA, 1993, p. 11-21.
- _____. "Borracheras andinas. ¿Por que los indios ebrios hablan en español?" In: _____ (org.). *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima, HISBOL/IFEA, 1993, pp. 43-71.
- SALAZAR-SOLER, Carmen. "Embriaguez y visiones en los Andes; los jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Peru (siglos XVI y XVII)", in: SAIGNES, Thierry (org.). *Borrachera y memoria; la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima, HISBOL/IFEA, 1993, pp. 23-42.
- SALLMANN, Jean-Michel (dir.) *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- SALOMON, Frank. "Testimonies: the making and reading of native South American historical sources" In: SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart B. (ed.) *The Cambridge History of the native peoples of the Americas*. Volume III: South America (part 1). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 19-95.
- SAMORINI, Giorgio. *Los alucinógenos en el mito; relatos sobre el origen de las plantas psicoactivas*. Barcelona: La liebre de marzo, 2001.
- SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México indígena*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro: Garnier, 2000.
- SAUNDERS, Nicholas J. (ed.). *Icons of power; feline symbolism in the Americas*. London: Routledge, 1998.
- SCHIVELBUSCH, Wolfgang. *Historia de los estimulantes; el paraíso, el sentido del gusto y la razón*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.
- 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.
- SHERRAT, Andrew. "introduction: peculiar substances". In: GOODMAN, Jordan; LOVEJOY, Paul; SHERRATT, Andrew (ed.). *Consuming Habits; drugs in History and Anthropology*. New York: Routledge, 1995, pp. 01-10.
- SOMOLINOS D'ARDOIS, Germán "Estudio histórico". In: LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*. México: Fondo de Cultura Económica; Inst. Mexicano del Seguro Social, 1991, pp. 165-192.
- STOFFELS, "La Apologética historia sumaria: claves para su interpretación". In: LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Apologetica historia sumaria*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, I, p. 185-199.
- STOLS, Alexandre A. M. "Descripción del Códice". In: LA CRUZ, Martín de. *Libellus de medicinalibus indorum herbis; manuscrito azteca de 1552 según traducción latina de Juan Badiano*. México: Fondo de Cultura Económica; Inst. Mexicano del Seguro Social, 1991, pp. 93-100.
- SULLIVAN, Thelma D. "The rhetorical orations, or huehuetlatolli, collected by Sahagún". In: EDMONSON, Munro S. (ed.). *Sixteenth-century Mexico; the work of Sahagún*. Albuquerque: School of American Research; University of New Mexico Press, 1974, pp. 79-109.
- TAMBIAH, Stanley J. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- TAYLOR, William B. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- THEODORO, Janice. *América barroca; temas e variações*. São Paulo: Nova Fronteira; Edusp, 1992.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia; crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TOWNSEND, Richard. *The aztecs*. London: Thames & Hudson, 1992.
- URBANO, Henrique. "Estudio preliminar". In: ARRIAGA, Pablo Joseph de. *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*. Cuzco: CBC, 1999, pp. xi-cxxxi.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios; catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos & PEÑA PÁEZ, Ignacio de la. "La magia en el código badiano". In: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. II, 1974, pp. 267-301.
- _____. "Las enfermedades mentales en el código badiano" In: *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XII, 1976, pp. 79-84.
- WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus; les indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-70*. Paris: Gallimard, 1970.
- WASSON, R. Gordon. *El hongo maravilloso: teonanácatl; micolatría en Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica, 1994.
- WILBERT, Johannes. *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- WILCOX, Donald. *In search of god & self; renaissance and reformation thought*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1987.
- WILKERSON, S. Jeffrey K. "The ethnographic works of Andrés de Olmos, precursor and contemporary of Sahagún". In: EDMONSON, Munro S. (ed.). *Sixteenth-century Mexico; the work of Sahagún*. Albuquerque: School of American Research; University of New Mexico Press, 1974, p. 27-77.
- WIMMER, Alexis. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. Paris: SUP-INFOR, 2006.
- ZAPATA, Jorge. *Guamán Poma, indigenismo y estética de la dependencia en la cultura peruana*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures, 1989.