

# CRONISTI, MISSIONARI, « PIANTE DIABOLICHE » (1540-1656)

*Patrizio Warren*  
Università di Roma

A partire da epoche remote, l'impiego rituale di piante allucinogene ha indubbiamente occupato un posto centrale nel quadro generale delle concezioni e delle pratiche religiose delle più diverse culture del continente americano. Assunte nell'ambito dei riti divinatori, fatte oggetto spesso di un'adorazione « idolatrifica », inserite talvolta nel nucleo strutturale dei sistemi mitologici, queste sostanze avevano — ed in numerosi contesti specifici hanno tutt'ora — la funzione manifesta di rendere possibile la comunicazione con la realtà « altra » dei poteri immanenti al cosmo, ed al tempo stesso di consentire una verifica « empirica » della significatività dei sistemi concettuali su cui poggiava la concezione dell'intero divenire sociale e naturale.

Anche se in linea di massima sottovalutata fino a tempi piuttosto recenti, l'importanza antropologica e sociologica di tali pratiche è emersa negli ultimi venti anni, grazie ad un enorme numero di studi etnografici relativi a quasi tutte le aree culturali del Nuovo Mondo<sup>1</sup>. Queste acquisizioni hanno al tempo stesso permesso di guardare sotto una nuova luce anche alcuni reperti archeologici e di ravvisarvi concrete testimonianze della presenza dell'uso rituale di sostanze psicotrope anche nelle alte culture della Mesoamerica e delle Ande<sup>2</sup>.

1. Per uno sguardo d'insieme su queste ricerche si veda La Barre (1975). Una bibliografia di base in Furst (1972).

2. Si confronti in proposito: Toro (1930), Wasson (1972), Laurencich - Minnelli e Frigerio (1976), Dobkin Dos Rios (1977).

Il dato unificante queste differenti manifestazioni del fenomeno andrebbe rintracciato, secondo Weston La Barre, nel substrato sciamanico comune a tutti i sistemi religiosi del Nuovo Mondo; substrato sopravvissuto, in ultima analisi, ai profondi rivolgimenti sociali e culturali prodotti dalla rivoluzione neolitica e da quella urbana nello sviluppo storico delle civiltà mesoamericane ed andine<sup>3</sup>.

Ma, accanto ai dati etnografici, alle inferenze archeologiche, alle ricostruzioni di ampio respiro degli antropologi, l'impiego rituale di piante psicotrope nel mondo precolombiano, ci è ampiamente attestato dagli scritti di quanti — « conquistadores », missionari, viaggiatori, cronisti — si interessarono alla realtà storica, sociale, culturale e religiosa delle popolazioni autoctone nel XVI e XVII secolo. Alcune di queste fonti sono spesso citate nelle introduzioni ai lavori etnologici sull'argomento, ma manca in buona misura una loro lettura critica, volta ad evidenziare il « rovescio della medaglia »<sup>4</sup>, vale a dire gli assunti e gli atteggiamenti con cui quegli scrittori, in funzione della loro appartenenza culturale e delle singole scelte ideologiche, guardarono a tali pratiche.

La questione non è solamente accademica, ma — credo — si inquadra molto bene nella generale problematica relativa alle scelte complessive che caratterizzano ancora oggi il modo di porci della nostra cultura nei confronti delle esperienze indotte dagli allucinogeni e, per estensione, dalle altre droghe; scelte che per le loro implicazioni e conseguenze non solo sullo « scientifico », ma anche e soprattutto sul « quotidiano », richiedono a monte una verifica critica, volta a rendere accessibile alla consapevolezza storica il processo che le ha prodotte. Questa, dunque, l'esigenza di fondo che queste notazioni — attraverso l'analisi di un momento « strategico », quale il primo incontro col « diverso etnologico » — vorrebbero incominciare a soddisfare, sia pure con un certo grado di approssimazione teorica e con diverse limitazioni di carattere contingente.

In realtà, gli Spagnoli incontrarono l'uso rituale di allucinogeni piuttosto presto. Alcuni riferimenti sono già rintracciabili, infatti, nella relazione che Cristoforo Colombo richiese al francescano

3. Prendo qui per buona nelle sue grandi linee una ipotesi che ha a monte implicazioni piuttosto dubbie e che ho tentato di analizzare in Warren (1978).

4. Tutti orientati nella prospettiva etnobotanica o microstorica sono gli approcci di Schultes (1940), Slotkin (1955), Reichel - Dolmatoff (1975).

Román Pané, sui « riti e le antichità » delle popolazioni autoctone, durante il suo secondo viaggio alle Antille (1493-1496)<sup>5</sup>, e da quel momento in poi le testimonianze crebbero in progressione geometrica, seguendo le diverse direttrici dell'espansione europea nel Nuovo Mondo. Come è intuibile ciò rende piuttosto difficile ed, in ogni caso non realizzabile nello spazio qui concesso, una loro analisi globale. Ho per tanto delimitato il lavoro spazialmente e temporalmente considerando unicamente i dati relativi al Messico, con particolare riferimento alle popolazioni nahuatl, per il periodo 1540-1656.

## II

Il primo problema che si pone nell'affrontare questo tipo di indagine è forse quello di cercare di individuare il retroterra epistemologico ed ideologico attraverso il quale cronisti e missionari guardarono nel XVI e nel XVII secolo all'uso rituale di allucinogeni nelle Americhe.

Va detto subito che, in realtà, la questione non era del tutto sconosciuta in Europa, non solo perché diverse piante psicotrope erano utilizzate per le loro proprietà narcotiche ed anestetiche nella pratica medica medioevale e rinascimentale, ma anche perché i medici ellenisti — tra cui Plinio, Galeno e Dioscoride — se ne erano occupati nei loro trattati. In singolare contrasto con lo sforzo di fondare scientificamente i presupposti della pratica medica a loro peculiare, questi autori avevano in genere accordato a piante come la mandragora, il giusquiamo, la belladonna ed altre solanacee<sup>6</sup>, oltre alle consuete « proprietà naturali », un potere « occulto » che rivestiva di un alone di magia l'intera faccenda<sup>7</sup>.

5. Fray Pané scrisse infatti tra le altre cose di una polvere « cohoba » (*Anadenathera Peregrina*) usata nei rituali divinatori da quelle popolazioni. Cfr. in proposito Reichel - Dolmatoff (1975 : 5 e sgg.).

6. Per uno sguardo sommario sui poteri intossicanti delle solanacee si veda il paragrafo dedicato a queste piante in Leonzio (1971). È interessante notare che i principi attivi di queste piante — diversi alcaloidi isotropinici — sono le uniche sostanze allucinogene assorbibili per via cutanea; il che spiega l'insolita diffusione dell'uso di unguenti nello stregonismo medioevale. Cfr. in proposito Harner (1973).

7. Traggo le informazioni sui medici ellenisti da Leonzio (1971).

Questa singolare concezione venne fatta propria, oltre che dalla medicina empirica del folklore europeo, anche da diversi filosofi e naturalisti medioevali, tra cui Alberto Magno che nel *De Vegetabilibus* descrisse la mandragora e ne illustrò le curiose proprietà<sup>8</sup>.

A partire dal XV secolo, tuttavia, unguenti e filtri a base di queste sostanze incominciarono sempre più frequentemente a comparire nei verbali dei processi intentati per stregoneria dal Sant'Uffizio. Il « potere occulto » della mandragora e delle altre piante venne dunque associato strettamente alla stregoneria, al punto che nel 1544 Ildegarda di Bingen, nel suo *Physica Sacra*, notando sulle orme dei medici ellenisti la forma antropomorfa delle radici di mandragora, giunse a sostenere che per la sua somiglianza morfologica con l'uomo, quella pianta era esposta, più di ogni altra alle tentazioni del demonio<sup>9</sup>.

Di queste ed altre simili asserzioni si può forse sorridere, ma non bisogna dimenticare che l'argomento si integrava perfettamente nella concezione della stregoneria prevalente negli ambienti ecclesiastici alla fine del XV secolo. Il testo di base a cui la Chiesa faceva riferimento era, infatti, il famoso *Malleus Maleficarum*, redatto da Jacob Sprenger ed Heinrich Institor e pubblicato nel 1486. I due frati domenicani, che postulavano una relazione strettissima tra stregonismo e demonolatria, mostravano di credere alla realtà fisica, oltre che alla concreta efficacia degli « exploits » stregonistici<sup>10</sup>.

Ora, anche se nel *Malleus* si parla poco di allucinogeni — considerati, tutto sommato, alla stregua di un'ipotesi ausiliaria — la tendenza a ritenere queste sostanze come creazioni diaboliche, i cui effetti erano concretamente in grado di condurre al Sabba il « Corpo Astrale » dei demonolatri e di trasformare streghe e stregoni in lupi o altri animali, emerge piuttosto chiaramente negli scritti dei giudici francesi del XVI secolo, veri continuatori dell'opera di Institor e Sprenger.

Ecco, per esempio, quanto ci dice in proposito Nycolas Remy, nel suo trattato pubblicato nel 1595, al termine di una sanguinosa carriera di « cacciatore di streghe »:

8. Cfr. quanto detto da Leonzio (1971 : 158).

9. Cfr. Leonzio (1971 : 159).

10. Sul *Malleus* si veda Baroja (1971 : 94 e sgg.).

« Essi [scil] gli Inquisitori ascoltarono la deposizione di quelli che si erano unti e strofinati con l'unguento di cui fanno uso le streghe e che erano stati trasportati istantaneamente al Sabba, mentre il viaggio di ritorno era durato diversi giorni (...).

Ora, se le streghe, dopo essere state svegliate dal loro profondo sonno, dicono delle cose che hanno visto in posti troppo lontani per essere raggiunti nello spazio di una notte, l'unica conclusione possibile è che abbia avuto luogo un qualche viaggio non sostanziale, simile a quello dell'anima »<sup>11</sup>.

In realtà, le istanze del *Malleus* e dei giudici francesi ebbero un certo successo soprattutto tra il popolo ed il clero meno preparato e tanto l'*intelligencija* ecclesiastica, quanto i numerosi laici che nel '500 si occuparono di demonologia, presero accuratamente le distanze da esse. In particolare, i filosofi italiani della *Magia Naturale* furono forse i più radicali oppositori di tale concezione.

Nelle opere del Porta, del Cardano, del Cesalpino, dello Spina è possibile, infatti, ravvisare il comune sforzo di escludere dall'intera faccenda qualsiasi intromissione demoniaca, per ricondurre i pretesi « exploits » stregoneschi ad una concomitanza di « cause naturali », tra le quali l'« ignoranza » (cioè « alterità di cultura ») e la « debolezza mentale » dei soggetti, ma soprattutto l'effetto prodotto da filtri ed unguenti a base di potenti allucinogeni. La più precisa affermazione in tale senso — importante anche perché il suo autore come medico della curia era strettamente vicino alle alte gerarchie ecclesiastiche — è, comunque, forse rintracciabile in una nota di commento di Andrés Laguna alla *Materia Medica* di Dioscoride. Dopo aver esposto un caso di cui lui stesso era stato testimone, in cui una donna dopo essersi cosparsa di un unguento a base di mandragora era caduta in un sonno profondo ed al risveglio aveva sostenuto di essersi recata al Sabba, Laguna conclude:

« Da tutto ciò possiamo dedurre che tutto quello che le streghe fanno non è altro che un'illusione causata dalle loro pozioni e dai loro unguenti estremamente freddi. Questi sono di una tale natura, che alterano il flusso della memoria e dell'immaginazione, di modo che quelle disgraziate immaginano e credono fermamente di avere compiuto in stato di veglia, quanto hanno sognato durante il sonno »<sup>12</sup>.

11. Nycolas Remy, *Daemonolatria lib. III...*, 1595 cit. da Harner (1973 : 132).

12. Citato da Harner (1973 : 135).

Ora è vero che la Chiesa combatté aspramente le istanze della *Magia Naturale*, ma non per questo esse non finirono coll'influenzare in una certa misura, almeno in relazione al tema specifico, le posizioni ecclesiastiche. Il punto è che, a prescindere dal vago contenuto manicheo delle istanze del *Malleus*, la documentazione fornita da questa radicale critica della demonologia scolastica era fin troppo pressante. Soprattutto in Italia ed in Spagna, dunque, a partire dalla seconda metà del XVI secolo, il clero si orientò verso una posizione intermedia, secondo la quale le pretese di maghi e stregoni non sarebbero state altro che il prodotto di un'illusione indotta dal demonio al fine di perdere le loro anime<sup>13</sup>. Come è conseguente, questa tesi accordava una notevole importanza all'impiego rituale di piante psicotrope che venivano così ad essere considerate come gli strumenti grazie ai quali il Grande Tentatore piegava ai propri voleri i suoi seguaci, alienandone i sensi e privandoli del giudizio.

Un autorevole esempio di questa istanza ci è dato da un editto del Sant'Uffizio, datato 8 marzo 1616, nel quale, tra le altre cose, si legge che:

« ...molte persone, tra le quali soprattutto certe donne ingenue e propense alla superstizione, con la più grande offesa a Nostro Signore, non dubitano di tributare in una certa maniera adorazione al demonio (...) e, usando certi unguenti con i quali si spalmano il corpo, lo invocano e lo adorano come se fosse un Angelo della Luce e ripongono fiducia nelle sue risposte o nelle immagini o rappresentazioni apparenti di ciò che pretendono egli sia. Per questo le suddette donne si recano in altri casi nella campagna, di giorno o nelle inopportune ore della notte, e prendono certe erbe e radici che alienano ed intorpidiscono i sensi e giudicano e rendono pubbliche le illusioni fantastiche che hanno in questi frangenti come rivelazioni o notizie certe di ciò che dovrà accadere »<sup>14</sup> (cit. in Medina 1952: 163).

Come vedremo, anche se sarà interessante notare nei singoli autori un'oscillazione più o meno pronunciata verso le ipotesi della demonologia scolastica o della *Magia Naturale*, saranno, dunque, proprio queste ultime le assunzioni prevalenti nella maggior parte dei documenti che verranno qui di seguito esaminati.

13. Cfr. in proposito Baroja (1971: 103 e sgg.). Per quanto riguarda l'ortodossia di tale istanza, va notato che essa era già stata propugnata da Agostino e dal *Canon Episcopi*, capitolare franco della fine del sec. IX, e che, in linea generale, aveva informato le posizioni della Chiesa fino all'avvento della demonologia scolastica.

14. Cit. da Medina (1952: 163).

## III

In ordine cronologico, le prime testimonianze circa l'impiego rituale di allucinogeni tra le popolazioni autoctone della Nuova Spagna sono rintracciabili nell'ampia messe di cronache e documenti redatti dai missionari francescani e domenicani che approdarono sulle coste messicane nella prima metà del XVI secolo. Animati da una profonda fede e mossi dallo spirito ecumenico che era già stato dei padri fondatori dei loro Ordini, i frati minori ebbero il merito non indifferente di dedicare gran parte del loro tempo alla conoscenza della lingua, dei costumi, della vita, della filosofia autoctone, nella convinzione che questo sarebbe stato il primo necessario passo verso l'evangelizzazione di quegli immensi territori. Il che, naturalmente, non significa che essi si astennero dal valutare con le categorie della cultura del loro tempo, fenomeni spesso ad esse incommensurabili<sup>15</sup>.

Come pare conseguente, ciò avvenne soprattutto nel campo delle credenze e delle pratiche religiose in cui i frati minori vollero di sovente scorgere gli inequivocabili segni della presenza e dell'attività del demonio nel Nuovo Mondo<sup>16</sup>. In particolare, essi parvero colpiti, non solo dalla crudele usanza dei sacrifici umani e dall'antropofagia rituale, ma anche e quasi allo stesso modo, dall'uso estremamente diffuso e radicato di un grande numero di piante allucinogene.

Come provano numerosi studi etnologici sulle popolazioni nahuatl a noi contemporanee, questa pratica doveva essere presente in molti momenti della vita religiosa autoctona, sia per quanto riguarda i culti ufficiali gestiti dall'esoterismo sacerdotale, sia nei

15. Per un'introduzione critica alla lettura di questi testi si vedano Keen (1971) e Baudot (1976).

16. Il tentativo spesso deliberato di interpretare nei termini della *Weltanschauung* cattolica la realtà socio-culturale degli « indios », trova conferma nell'atteggiamento simmetricamente opposto che portò i missionari alla ricerca nelle diverse tradizioni di tutti quegli elementi mitologici o rituali che per la loro apparente somiglianza con analoghe concezioni o pratiche cristiane, avessero potuto essere « recuperabili ». Da ciò derivò quella teoria dell'« evangelizzazione arcaica » delle Americhe, sconfessata dalla Chiesa solo in un secondo tempo, di cui Mazzoleni (1975) ha analizzato le implicazioni.

rituali terapeutici, divinatori e propiziatori a cui affidavano il proprio bisogno di salvezza e trascendenza gli strati subalterni della società<sup>17</sup>.

Ora, in linea generale — come accennavo precedentemente — i primi missionari videro nel paganesimo una forma di demonolatria o, per meglio dire, considerarono i culti autoctoni come ispirati dal demonio che si avvaleva dell'ingenuo ed innato bisogno di religiosità dei *naturales*, per piegarli con l'inganno ai propri voleri<sup>18</sup>. L'impiego rituale di piante psicotrope venne quindi considerato — se pure, come vedremo con diverse sfumature — dai vari autori, come uno degli espedienti attraverso i quali si realizzavano le illusioni e le mistificazioni perpetrate dal Grande Tentatore ai danni degli Indios.

Ecco, come primo esempio, quanto ci dice in proposito nella sua *Historia de las Indias de Nueva España* il francescano Fray Toribio de Benavente, meglio conosciuto con il soprannome *nahuatl* di « Motolinia »:

« Avevano un altro modo di ubriacarsi che li rendeva ancora più crudeli ed era con certi piccoli funghi che crescono in questa terra (...). Poco dopo (averli mangiati) vedevano mille visioni, soprattutto di serpenti e siccome perdevano conoscenza, sembrava loro di avere il corpo e le gambe pieni di vermi che li mangiavano vivi e così, in preda a questo delirio, uscivano di casa desiderando che qualcuno li uccidesse; e sotto l'effetto di questa bestiale ubriachezza giungevano talvolta ad impiccarsi e diventavano al tempo stesso molto crudeli verso gli altri. A questi funghi davano il nome di *teonanacatl*, che vuol dire "carne di Dio", o del demonio che essi adoravano; ed in questo modo, con quell'amaro cibo, il loro "dio" li comunicava »<sup>19</sup>.

In Motolinia possiamo ravvisare piuttosto chiaramente la riduzione all'ordine naturale dell'effetto dei funghi *teonanacatl*, di cui il demonio si appropria, attraverso la « blasfema parodia » della

17. Le droghe utilizzate ritualmente dagli Aztechi erano: il *picietl* (*Nicotiniana rustica*), il *peyotl* (*Lophophora Williamsii* ed altre cactacee), l'*ololiuhqui* (*Rivea Corymbosa*), il *teonanacatl* (diversi funghi dei generi *Psylocibe*, *Stropharia*, *Conocybe*, *Panaeolus*), il *toloache* (diverse varietà di *Datura*), il *pipiltzintzintli* (*Salvia Divinorum*) ed il *tltlitzten* (*Ipomea Violacea*). Per un approccio etnobotanico a queste piante si veda Guerra e Olivera (1954).

18. È interessante notare, la dipendenza di questa concezione del « bisogno innato di religiosità » dalla « prova ontologica » di S. Anselmo, argomento che ha da sempre costituito il pilastro fondamentale della teologia francescana.

19. Cfr. Benavente (1969 : 19).

comunione cattolica, ai propri fini. Il tutto va così ad inquadrarsi nell'istanza di fondo del lavoro di Motolinia, secondo la quale gli Indios, in funzione della loro « naturalità » o mancanza di cultura, sono facile preda del demonio e vanno per tanto — aldilà dello scandalo che certe pratiche possono suscitare negli « uomini di fede » — aiutati, più che condannati<sup>20</sup>.

Naturalmente, l'aiuto di cui parla Motolinia si realizza nella conversione che presuppone lo sradicamento delle « usanze diaaboliche »; il che implica pragmaticamente a sua volta la loro conoscenza. Fu, dunque, a questa esigenza primaria che cercarono di venire incontro i lavori di numerosi missionari, tra i quali il più conosciuto e citato è la *Historia General de las Cosas de Nueva España* di Fray Bernardino de Sahagún.

Anch'egli francescano, Sahagún approdò in Messico nel 1529, con la seconda ondata di missionari. La sua personalità differiva nettamente da quella di Motolinia, nella misura in cui all'entusiasmo ecumenico ed al misticismo di quest'ultimo, opponeva il suo genuino interesse, distaccato e quasi « scientifico », per le cose della Nuova Spagna, che fece di lui un etnografo ante litteram.

La curiosità più che lo scandalo informa, quindi anche il modo in cui tratta dell'uso di diversi allucinogeni tra i barbari *chichimecas*. Sahagún ci descrive per sommi capi l'importanza di droghe come il *peyotl*, l'*ololiuhquì* ed il *teonanacatl* nella vita socio-religiosa di queste tribù e non manca di annotare anche i poteri terapeutici, reali o presunti, attribuiti a queste piante. Si astiene, comunque, — come vedremo, caso piuttosto raro — dal fornire a riguardo valutazioni di qualsiasi ordine<sup>21</sup>.

Nettamente diverso è il tono delle opere di Fray Diego Duran. Nato a Siviglia nel 1537, ma cresciuto in Messico, Duran entrò nel '56 nell'Ordine domenicano. Dopo una breve esperienza missionaria ad Oaxaca, incominciò a redigere le sue opere, il *Libro de los ritos y ceremonias*, il *Calendario Antiguo* e la *Historia de las Indias de Nueva España*, mostrando un dichiarato intento apologetico nei confronti delle attività religiose e politiche della Colonia e più specificamente del processo di conversione degli Indios.

20. Si veda quanto dice in proposito Baudot (1976 : 19).

21. Cfr. Sahagún (1969 : 192, 292-93). Mi astengo dal riportare quanto detto da Sahagún, perché i passi in questione sono ampiamente citati nella letteratura sugli allucinogeni. Si veda per esempio Leonzio (1971).

Nel *Libro de los ritos y ceremonias*, Duran ci descrive la preparazione e l'impiego di un unguento a base di *huatlì, picietl* ed *ololiuhquì* di cui facevano uso gli sciamani indigeni<sup>22</sup>. Ci dice che sotto l'effetto di tale sostanza essi perdevano ogni inibizione, uccidendo gli uomini nei sacrifici ed avventurandosi senza alcun timore di notte tra le montagne infestate dalle belve. Nota inoltre, come a quell'unguento venissero attribuiti poteri medicinali miracolosi. Il passo, troppo lungo per essere qui integralmente riportato, riecheggia vagamente delle assunzioni scolastiche, dato che ad un certo punto Duran sottolinea come:

« ...una volta che si erano spalmati (di quell'unguento) non potevano fare più a meno di trasformarsi in demoni e stregoni »<sup>23</sup>.

Si tratta però di una momentanea sbavatura, nella misura in cui, dopo aver paragonato quel cataplasma a quello usato dalle streghe in Europa, Duran riconduce le straordinarie virtù dell'unguento ai poteri medicinali « freddissimi » dei suoi costituenti, sottolineando come il demonio, attraverso gli sciamani che avevano stretto un patto con lui, strumentalizzasse i poteri narcotici ed anestetici di quelle piante per presentarsi come divinità onnisciente e taumaturga.

La prevalenza della tesi dell'« illusione demoniaca » in Duran è, del resto, attestata da quanto egli scrive nella *Historia de las Indias de Nueva España* a proposito delle pratiche divinatorie ed estatiche dei sacerdoti aztechi, basate sull'assunzione del *teonanacatl*:

« Concluso il sacrificio e restando sui gradini del tempio e nel patio bagnati di sangue umano, incominciarono tutti a mangiare funghi crudi; con questo cibo essi perdevano il giudizio, diventando peggiori che se avessero bevuto molto vino e tanto ubriachi e fuori di senso che molti di essi si uccidevano con le proprie mani e, per il potere di quei funghi, vedevano visioni ed avevano rivelazioni dell'avvenire, poiché il demonio parlava loro in quella ubriachezza »<sup>24</sup>.

22. Tra queste l'unica sostanza propriamente allucinogena è l'*ololiuhquì*, il seme della *Rivea Corymbosa*, contenente amidi dell'acido lisergico. Dato che gli unici alcaloidi assorbibili attraverso l'epidermide sono gli isotropinici, più probabilmente l'unguento in questione conteneva un'altra pianta psicotropa della famiglia delle solanacee, ampiamente attestata in area nahuatl: il *toloache* (*Datura Inoxia*).

23. Cfr. Duran (1967a : 51 sgg).

24. Cfr. Duran (1967b : 416).

In realtà, come vedremo meglio più avanti, a partire dalla seconda metà del XVI secolo, la tesi dell'« illusione demoniaca » informerà globalmente l'atteggiamento dell'*intelligencija* coloniale non solo nei confronti dell'uso rituale di allucinogeni, ma, più in generale, verso tutte quelle manifestazioni delle culture indigene che apparivano connesse al soprannaturale, prime fra tutte le terapie sciamaniche. Si trattò talvolta di un'adesione acritica, come nel caso del gesuita José de Acosta che nella sua *Historia moral y natural de las Indias* plagia letteralmente quanto scritto dieci anni prima da Duran sull'« unguento infernale »<sup>25</sup>, ma che, più spesso rifletteva la precisa necessità di questi intellettuali di intendere attraverso le proprie categorie gli aspetti più sconcertanti del mondo misterioso e strano in cui gli Indios, benché conquistati politicamente ed assoggettati economicamente, continuavano a vivere.

#### IV

Non meraviglierà, quindi, che tale atteggiamento sia rintracciabile, in forma più o meno esplicita, anche negli scritti di quei medici e naturalisti che visitarono il Messico nella seconda metà del '500 e ne descrissero « i problemi ed i segreti ».

Piuttosto legati all'ortodossia, questi autori accettarono in linea generale le premesse epistemologiche dei filosofi rinascimentali italiani, senza però avvertire l'esigenza di trarne tutte le conclusioni di rigore, rifugiandosi talvolta in uno scetticismo agnostico o continuando a subordinare le « verità di ragione » a quelle di « fede ». Questo non dovrebbe, comunque, significare che, implicitamente in Hernandez e manifestamente in De Cardenas — i due autori cui farò qui di seguito riferimento<sup>26</sup> —, non sia possibile rilevare una problematicità ed uno spessore di analisi in genere estranei alle opere redatte dai religiosi.

Francisco Hernandez, naturalista e medico di corte di Carlo V e Filippo II, visitò la Nuova Spagna tra il 1571 e il 1576, raccolgendo un'enorme quantità di materiale che venne pubblicato nel 1577 con il titolo di *Nova Plantarum, Animalium et Mineralium*

25. Cfr. Acosta (1962 : 262 e sgg.).

26. Sarebbe stato anche interessante vedere l'opera di Francisco Ximenez, *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales en el uso de medicina en esta Nueva España* (1615) a me rimasta inaccessibile.

*Mexicanorum Historia*<sup>27</sup>. Scopo principale dell'opera è quello di offrire un primo contributo alla tassonomia degli animali, piante e minerali del Nuovo Mondo e da questa prospettiva Hernandez ci descrive botanicamente il *peyotl* e l'*ololiuhquì*, accennando anche alle presunte possibilità di impiego di tali sostanze in medicina.

In realtà, le note scarne di Hernandez lasciano ben poco spazio a considerazioni di altro tipo. Solo a proposito dell'*ololiuhquì*, egli aggiunge questa informazione:

« I sacerdoti indios quando desideravano mostrare di stare conversando con gli dei e di ricevere da loro risposta, mangiavano questa pianta per delirare e vedere mille immagini di demoni: proprietà per la quale lo *ololiuhquì* può essere detto simile al *Solanum Manicum* di Dioscoride »<sup>28</sup>.

Aldilà di questo erudito paragone, è interessante notare come, benché velata da un prudente scetticismo e da un implicito rifiuto di occuparsi di questioni demonologiche, la tesi dell'« illusione demoniaca » riesca comunque ad emergere tra le righe. Il che mi sembra attestato ulteriormente il carattere diffuso di tale istanza, per altro analiticamente espressa nei *Problemas y Secretos de la Nueva España*, pubblicati nel 1591 da Juan de Cardenas.

A differenza di Hernandez, infatti, De Cardenas si impegna, nell'ultimo capitolo della sua opera, nella discussione del nostro tema specifico. Per questo autore è indubbio che certe erbe abbiano poteri terapeutici o intossicanti che Dio ha provvidenzialmente posto in esse perché gli uomini ne facciano uso per curarsi; nega, però, fermamente che in essa esista — come avevano sostenuto gli Scolastici — una qualche proprietà occulta che possa dispensare poteri magici o costringere il demonio a presentarsi. Al contrario, il Grande Tentatore consiglia l'uso di queste droghe ai suoi adepti per poterli ingannare con maggiore facilità e prendersi così le loro anime.

Come in Europa tra i demonolatri, anche nel Nuovo Mondo, il demonio ha dunque spinto gli ingenui *naturales* ad usare il *picietl*, il *peyotl* e l'*ololiuhquì*. Queste erbe sono, infatti, secondo De Cardenas, « caldissime » e provocano per loro virtù naturale un grande sviluppo di calore nello stomaco, i cui fumi, dirigendosi per la

27. Le successive edizioni, compresa quella del 1961 da me consultata, portano il titolo di *Historia Natural de la Nueva España*.

28. Cfr. Hernandez (1961 : 73).

loro leggerezza verso l'alto, raggiungono il cervello, inducendo uno stato onirico ed alterando la percezione. Ma il resto è solo opera del demonio:

« Ciò che io suppongo in proposito è che il demonio quando rende cieco ed ingannato un qualche sventurato, gli consiglia di usare una di queste erbe, non perché attraverso la loro intrinseca virtù egli risponda alla chiamata dell'accollito, ma perché con esse egli lo ubriaca e gli fa perdere il giudizio ed il timore di cose tanto orribili. Dopo di che, essendo costui così attonito e fuori di sé, il demonio viene ad ingannarlo con le sue parole, parlando o rispondendo a colui che lo cerca »<sup>29</sup>.

Ora, in Cardenas, la volontà di ricondurre certi fenomeni ad una « causa naturale », studiandone attentamente le modalità, non può non richiamare il programma campanelliano della *Magia Naturale*. Il punto è, però, che l'autore pare avvertire che l'effetto naturale delle erbe di per sé stesso non può rendere conto di quegli aspetti della faccenda che gli appaiono inequivocabilmente come manifestazioni infernali. L'ipotesi della strumentalizzazione degli effetti naturali di quelle sostanze da parte del « grande tentatore » costituisce, di conseguenza, per un uomo del '500, il più immediato, se non il necessario, punto conclusivo del ragionamento. Occorre non dimenticare, però, che Cardenas resta comunque arretrato rispetto alle posizioni di un Porta, di un Pomponazzi o dello stesso Laguna, nella misura in cui i filosofi rinascimentali italiani, riconducendo la connotazione demoniaca di quei fenomeni alla « debolezza mentale o malinconia » dei soggetti ed alla loro « ignoranza », anticiparono nella sostanza la categoria illuminista di « psicopatologia » e quella « positivista » di cultura, estremamente più pertinenti alla questione.

## V

Nonostante le belle speranze ed il trionfalismo dei missionari, né l'intensa predicazione, né la pratica delle conversioni coatte — fondamento ideologico del sistema delle *encomiendas* — poterono cancellare gli antichi culti che, se pure disgregati, sopravvissnero in forma segreta o sotto panni sincretici. A prescindere dai dati etnografici a noi contemporanei, nella letteratura del tardo '500 e della

29. Cfr. Cardenas (1913 : 246).

prima metà del '600, è, infatti, possibile — come vedremo più avanti per quanto concerne il nostro tema specifico — trovare ampi riferimenti alla questione.

Il punto è che culti e pratiche magiche costituirono una risposta culturale autonoma al « negativo » determinato dall'oppressione coloniale, nella misura in cui la fulmineità della conquista e del conseguente shock culturale non lasciò spazio — fatta eccezione per i gruppi ritiratisi nelle più impervie regioni della Sierra — a forme di resistenza più incisive e realistiche. Al tempo stesso, i riti e le pratiche a sfondo terapeutico e divinatorio della tradizione autoctona esercitarono — come le cronache non mancano di rilevare — una certa attrazione verso gli altri strati marginali della società creola: meticci, mulatti, negri e *peones* di origine spagnola.

In questo quadro complessivo, l'uso rituale di droghe allucinogene appariva alla fine del XVI secolo estremamente radicato, non solo tra gli Indios, ma anche tra i portatori di quei diversi dislivelli di cultura che gradualmente entreranno a far parte della multiforme tradizione folklorica messicana. Così nel *Cammino del Cielo* di Nycolas de Leon — un manuale missionario pubblicato nel 1611 — è possibile, tra l'altro, trovare queste domande che il confessore rivolge al penitente:

« Sei tu un profeta? Annunci le cose future leggendo i segni, interpretando i sogni o tracciando figure sull'acqua? Coroni tu di fiori i posti dove sono conservati gli idoli? Succhi il sangue di altre persone, evochi di notte i demoni in tuo aiuto? Hai mangiato tu il *peyotl* o l'hai offerto a qualcuno per scoprire i segreti, o ritrovare oggetti nascosti o rubati? »<sup>30</sup>.

mentre in un'opera analoga, il *Confessionario Major y Menor en la Lengua Mexicana* di Bartholomé de Alua, pubblicato nel 1634 si legge la risposta di un indiano al confessore:

« Io credo solo ai sogni ed alle erbe magiche, al *peyotl*, all'*ololiuhqui*, all'*Uhu* ed alla civetta »<sup>31</sup> (cit. in Lewin 1971).

La persistenza di queste pratiche e soprattutto il fatto che in esse vi si trovassero sempre più spesso coinvolti individui appartenenti a gruppi etnici non autoctoni, non poté non attirare, come immediata conseguenza, l'attenzione del Sant'Uffizio.

30. Leon (1611), cit. da Lewin (1971).

31. Alua (1634), cit. da Lewin (1971).

Istituita ufficialmente nel 1535<sup>32</sup>, sotto il vescovo Juan de Zumarraga, ma entrata regolarmente in funzione nel 1571, col Dr. Mojas y Contreras, l'Inquisizione messicana non aveva, in realtà, alcuna giurisdizione sui crimini di fede perpetrati dagli Indios che erano, però, subordinati al Braccio Secolare, in virtù della Cedola reale, emanata da Carlo V il 26 Giugno 1523. Questo, però, non evitò che venissero fatte numerose eccezioni per gli Indios battezzati, con particolare riferimento alle pratiche magiche bianche e nere. Fu dunque in questo quadro che, molto presto, l'impiego rituale di piante psicotrope incominciò a comparire nei verbali, come attesta un procedimento istruito per stregoneria nel 1537, al tempo del vescovo Zumarraga, contro un indio, accusato, tra l'altro, di avere comunicato i suoi seguaci con:

« ...certi piccoli funghi che si chiamano nella loro lingua *nanacatl*, che sono una cosa diabolica, dato che grazie ad essi si perde il giudizio e, come dicono, chiunque li mangi ha visioni diaboliche. Questi funghi sono ciò che essi chiamano "corpo del Demonio" e si dice che in questo modo essi vedano se dovranno morire presto, o se stanno per diventare ricchi o poveri, o se sta per capitare loro una qualche disgrazia »<sup>33</sup> (cit. da Medina 1952 : 165 sg.).

A questo processo ne seguirono molti altri, ma fu solo nella prima metà del XVII secolo che il Santo Uffizio — sollecitato oltre che dalla frequenza con la quale tale pratica rientrava nei verbali, anche dal documento precedentemente citato dell'8 marzo 1611 — prese ufficialmente posizione sulla questione.

In un documento datato 24 maggio 1619<sup>34</sup>, l'*ololiuhqui* viene dunque definito:

« ...un seme, simile alla lenticchia, che una volta preso priva del giudizio l'individuo che in questo stato comunica col demonio »

ed il *peyotl*:

« ...una radice fredda e medicinale, secondo quanto dicono gli Indios, in sommo grado; ma tanto forte che aliena i sensi e produce rappresentazioni di visioni e fantasmi, da cui gli Indios idolatri, o il demonio che li ispirava, trassero occasione per divinare intorno a furti, accadimenti nascosti o futuri per mezzo della detta radice ».

32. Derivo le mie conoscenze sull'Inquisizione messicana da Medina (1952) e Braden (1966).

33. Cit. da Medina (1952 : 165 e sgg).

34. Cfr. Leonard (1942) da cui sono tratte le citazioni che seguono in questo paragrafo.

La conseguenza diretta della preoccupazione che l'impiego rituale di queste sostanze originò nei solerti difensori della Santa Fede, fu il famoso editto del 1620 — pubblicato da Irving Leonard nel 1942 — in cui l'uso del peyote e delle altre simili piante, vista l'incompatibilità di quelle credenze con le disposizioni della Chiesa ed il modo in cui il demonio si intrometteva e strumentalizzava tali pratiche ai propri fini, venne proibito a qualsiasi titolo in tutto il territorio di competenza.

Data la sua importanza, mi sembra valga la pena di soffermarsi brevemente sul tipo di lettura che occorre fare di questo documento. Nella nota introduttiva alla sua comunicazione, infatti, Leonard sostiene che:

« È interessante notare come questi custodi della morale pubblica, neghino la presenza nel peyote o in qualsiasi altra pianta delle proprietà narcotiche che noi vi ravvisiamo. Tipico del tempo e della mentalità degli uomini dell'Inquisizione era la convinzione che i curiosi fenomeni prodotti dall'uso del peyote, dovessero essere considerati come il risultato dell'attività del Demonio, contro il quale essi andavano combattendo una guerra senza tregua ».

Ora, è vero che il testo in questione dice che:

« ...né la suddetta erba, né nessun'altra possono avere il potere di causare i predetti effetti, né di produrre le immagini e le fantasmagorie sulle quali si fondano tali presagi... »

e che in tali pratiche:

« ...si vede manifestamente la suggestione e l'assistenza del demonio, vero autore di questo abuso... »;

ma, aldi là di una certa ambiguità del documento, mi sembra che, sulla scorta del contesto generale della documentazione finora prodotta, la tesi prevalente nell'editto sia, in ultima analisi, quella dell'« illusione demoniaca ». L'uso del peyote e delle altre erbe non venne cioè proibito per gli effetti naturali indotti dall'ingestione di queste piante — che, giustamente apparivano agli Inquisitori come un dato neutro —<sup>35</sup> ma per il modo in cui il demonio si « appropriava » letteralmente di esse ai propri fini.

35. Ho altrove discusso con una certa ampiezza la questione della relazione tra invarianti naturali e variabili culturalmente determinate nell'esperienza indotta dagli allucinogeni. Cfr. Warren (1978).

Si trattava, dunque, di una misura cautelativa che, bandendo l'impiego comunque giustificato di tali sostanze, era volta in ultima istanza a reprimere il modo in cui le esperienze da esse prodotte venivano esperite dai portatori di dislivelli di cultura interni o esterni alla società di cui l'« oscurantismo » ecclesiastico era compiutamente l'espressione egemonica.

## VI

La correttezza di tale interpretazione mi sembra possa essere ulteriormente verificata alla luce di quanto è possibile ricavare da alcuni manuali missionari della prima metà del XVII secolo. Scopo di queste opere era quello di fornire ai ministri le basi conoscitive per affrontare la lotta contro le « superstizioni » e le « idolatrie » degli Indios, mirante — sulla base dell'evangelico *compellite eos intrare* — al totale sradicamento delle concezioni e delle pratiche magico-religiose autoctone. Il che, incidentalmente, significa che queste opere costituiscono per noi nel loro insieme una documentazione etnografica altrettanto importante delle cronache degli anni immediatamente successivi alla Conquista.

Hernando Ruiz de Alarcón dedica diverse pagine del suo *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas...* alle « infernali » superstizioni del *peyotl* e dell'*ololiuhqui*<sup>36</sup>. Dopo averci detto che queste piante sono oggetto di un culto idolatrico tra i più radicati, ma che esse sono soprattutto usate per divinare intorno ad oggetti smarriti o rubati o per guarire certe malattie, Ruiz de Alarcón rintraccia l'origine di queste credenze nel fatto che durante la « perdita del giudizio » e l'ubriachezza conseguenti all'ingestione di quelle sostanze, il demonio appariva ai sacerdoti indiani — a lui stretti da un patto se non altro implicito —, ingannandoli con i suoi miraggi o mostrando talvolta in mezzo a tante menzogne un pizzico di verità, come del resto sarebbe stato in suo potere.

Notando, inoltre, come talvolta tali pratiche si rivestano di panni cristiani, diventando « orrende parodie » della Santa Fede, Ruiz de Alarcón sottolinea come i sacerdoti indiani si conquistino, grazie a queste imposture, la fama di taumaturghi:

36. Si veda Ruiz de Alarcón (1953 : 29-34 e 43-52).

« Con queste chimere, falsità e rappresentazioni diaboliche che il demonio pone nella loro immaginazione, si fanno stimare come uomini quasi divini, dando ad intendere di possedere la Grazia degli Angeli e perciò di meritare le cose temporali che essi comprendono sotto il nome di *chili* e sale; e così quegli impostori non vedono altra cosa che la loro impostura, usurpando il detto del Vangelo *dignus etenim operarius mercede sua*, poiché attraverso questa pratica il demonio pretende di illuminare o, per meglio dire, proietta le sue ombre sulla splendente luce del Vangelo »<sup>37</sup>.

Numerosi riferimenti all'uso rituale di allucinogeni sono ravvisabili anche nel *Tratado de las Supersticiones Hidolátricas, Hechicerías y otras costumbres Gentílicas de las Razas Aborigenes de Mexico*, una opera simile a quella di Ruiz de Alarcón, pubblicata nel 1656 da Jacinto de la Serna<sup>38</sup>. Anche qui l'autore, dopo averci ricordato l'origine demoniaca del pasto sacramentale di *teonanacatl* dei sacerdoti aztechi, ci avverte del culto idolatrico di cui alcune erbe, tra le quali il *peyotl* e l'*ololiuhquì*, sono fatte oggetto, ravvissando l'origine di tale superstizione da un lato nella credenza per la quale anche i vegetali posseggono un'anima razionale, dall'altro negli straordinari poteri magici attribuiti a queste sostanze.

Entrando nel merito della questione, comunque, anche J. de la Serna nega che tali poteri derivino dalla natura delle erbe, ma afferma che queste inducono semplicemente un'ubriachezza della quale il demonio approfitta ai propri fini. Non esclude, inoltre, che queste pratiche abbiano talvolta una certa efficacia, ma la riconduce al patto col demonio stretto dai medici *tilzitl*. Ancora più di Ruiz de Alarcón, J. de la Serna sottolinea quindi gli aspetti utilitaristici della intera faccenda, escludendo comunque da ogni responsabilità gli ingenui *naturales*, vittime dell'odio e della perfidia del « grande tentatore »:

« Dunque, qualunque cosa accada in questo campo non può andare diversamente, poiché il demonio inganna sia quelli che curano, sia quanti devono farsi curare con queste imposture superstiziose e con questi inganni fantastici che nascono dall'ubriachezza dell'*ololiuhquì*. Tale pratica è pertanto molto diffusa, anche se è accuratamente celata da quei ministri infernali che sono convinti che se ciò venisse rivelato, l'*ololiuhquì*, come persona divina, li ucciderebbe »<sup>39</sup>.

37. Cfr. Ruiz de Alarcón (1953 : 52).

38. Cfr. Serna (1953 : 98-105, 230-39, 287-89).

39. Cfr. Serna (1953 : 237).

## VII

La netta prevalenza della tesi dell'« illusione demoniaca » costituisce, in definitiva, il dato che unifica la grande maggioranza dei documenti finora presentati. Come abbiamo visto, attraverso essa autori di differente estrazione culturale e con interessi tra loro eterogenei cercarono di rendere conto di fenomeni che difficilmente avrebbero potuto essere intesi in termini strettamente naturalistici.

L'assenza del concetto di « cultura », il conseguente acritico etnocentrismo, la riduzione di ogni manifestazione religiosa extra-cristiana a demonolatria, l'arbitraria « naturalizzazione » degli Indians costituirono alcuni fattori di dinamica culturale che indirizzarono in tale prospettiva anche quegli autori che per la particolare formazione intellettuale avrebbero forse potuto avvicinarsi ad ipotesi più avanzate.

Ma accanto a questi dati di fondo, che sono in ultima analisi ravvisabili in tutte le questioni relative a quel primo incontro-scontro tra Occidente e Terzo Mondo, io credo che l'esatto spessore critico del problema sia individuabile unicamente a partire dal suo inquadramento nella più ampia e complessa questione della serrata polemica che il cristianesimo dell'epoca della Riforma e della Controriforma pare avere condotto nei confronti degli stati di coscienza « altri », comunque indotti.

A prescindere qui dai fattori ideologici, quando non compiutamente politici che determinarono tale atteggiamento e limitandosi a qualche indicazione di massima è, infatti, interessante notare come la Chiesa cattolica in particolare abbia sempre guardato, nei secoli del maggiore « oscurantismo », con sospetto a tutti quei fenomeni psichici che in qualche modo sembravano fondati su una alterità del divenire mentale o che, comunque, apparivano fenomenicamente « altri » rispetto alla norma dell'esserci nel qui ed ora, socialmente e culturalmente statuita. Nel sogno, nel delirio, in certe manifestazioni psicopatologiche, nell'ubriachezza, nella trance comunque indotta, negli stati ipnotici, perfino in ciò che Roger Bastide chiama lo « stato teopatico » dei mistici ortodossi <sup>40</sup>, il cristianesimo

40. Bastide (1975), nota, infatti, come gli stessi mistici cristiani abbiano guardato con sospetto ai fenomeni più macroscopici (estasi, stimmate, allucinazioni, « fuoco divino ») che accompagnavano una certa fase della loro ricerca spirituale. Altrettanto interessante è notare come tutti questi personaggi abbiano sempre avuto problemi con l'Inquisizione.

in generale e l'ideologia della Controriforma in particolare, videro una sostanziale abdicazione della « persona » — intesa nel senso agostiniano di « interiorità » e « volontà » e quindi di coscienza etica — alle oscure forze della tentazione e del peccato, e, di conseguenza, un rifiuto più o meno esplicito di quella consapevolezza morale, teologica ed escatologica che costituiva il presupposto terreno della « redenzione ».

Come le altre tecniche dell'estasi, l'uso rituale di allucinogeni aveva, d'altra parte, in più la caratteristica di costituire una deliberata ricerca di una comunicazione con un « soprannaturale » che in funzione della sua extra-cristianità, non poteva non apparire altro che di origine infernale. Fu, dunque, proprio per questo motivo che, come abbiamo visto, tali pratiche suscitarono tanto scandalo e vennero tanto duramente perseguitate.

Il punto è che, aldilà della trasposizione illuminista della polemica anti-estatica dal piano etico e demonologico a quello teoretico e patologico — operazione per altro non priva di limiti e contraddizioni —, questo modo di vedere le cose non solo ha informato l'ideologia missionaria della Chiesa cattolica fino ad epoche piuttosto recenti, ma pare talvolta inconsapevolmente riemergere — se pure come « sopravvivenza » svincolata dal contesto originario e volta a soddisfare esigenze diverse — negli assunti impliciti e nei modelli di comportamento diffusi dalla pseudo-universalizzante « cultura di massa », nei confronti dell'uso di droghe comunque concettualizzato. Il che pare fondare il sospetto — se mi si passa l'affermazione volutamente polemica — che la « caccia al drogato » degli anni '70, non sia poi nelle sue radici ideali — oltre, che come sostiene Thomas Sratz, nell'oggettiva funzione sociale e politica — una realtà tanto diversa dalla « caccia alle streghe » dei secoli del maggiore « oscurantismo ».

È un interrogativo che pongo in primo luogo a me stesso e che lascio qui aperto, limitandomi in ogni caso a ribadire l'importanza a mio avviso determinante di uno sforzo scientifico di ricostruzione critica del processo che ha condotto a tali assunti ed atteggiamenti. In un momento di generale riflusso come quello che stiamo attualmente vivendo, in cui da più parti ed a diversi livelli emergono atteggiamenti irrazionalistici, volti implicitamente o esplicitamente a rimettere in causa la giustezza delle nostre scelte in relazione agli stati di coscienza « altri », mi sembra che

questa esigenza non sia da sottovalutare, visto che il rischio di gettare il secchio insieme all'acqua sporca è sempre presente. Ed in questa prospettiva, il contributo degli studi storici ed etno-antropologici — ne sono convinto — non potrà essere che determinante.

## Bibliografia

- Acosta, J. de. 1962. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica. Ed. or. 1590.
- Alua, B. de. 1634. *Confesionario Mayor y Menor en la lengua mexicana*.
- Baroja, J. C. 1973. *The World of the Witches*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bastide, R. 1975. *Psicología e Sociología del Misticismo*. Roma: New-ton Compton.
- Baudot, G. 1976. *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilización mexicana*. Toulouse: Privat.
- Benavente, T. « Motolinia » de. 1969. *Historia de las Indias de Nueva España*. México: Porrua. Ed. or. 1540.
- Braden, Ch. 1966. *Religious Aspects of the Conquest of Mexico*. New York: Ams Press Inc.
- Cardenas, J. de. 1913. *Primera Parte de los Problemas y Secretos Maravillosos de las Indias*. México: Museo Nacional. Ed. or. 1591.
- Dobkin Dos Rios, M. 1977. « Plant Hallucinogens, 'Out of Body' Experience and New World Monumental Earthworks », in *Drugs, Rituals and Altered States of Consciousness*, a cura di Du Tout B., pp. 237-49. Rotterdam: Balkema.
- Duran, D. 1967 a. *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*. México: Porrua. Ed. or. 1570.
- 1967 b. *Historia de las Indias de Nueva España*.
- Furst, P. (a cura di). 1972. *Flesh of the Gods: the ritual use of hallucinogens*. New York: Praeger.
- Guerra, F. e Olivera H. 1954. *Las Plantas Fantásticas de México*. México: Imprenta del Diario Español.
- Harner, M. 1973. « The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft » in *Hallucinogens and Shamanism*, a cura di Harner M.: 125-150. Oxford: Oxford University Press.
- Hernandez, F. 1967. *Historia Natural de Nueva España*. México: Universidad Nacional.

- Keen, B. 1971. *The Aztec Image in Western Thought*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- La Barre, W. 1972. *Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion* in Furst 1972 : 261-78.
- La Barre, W. 1975. « Anthropological Perspectives on Hallucination and Hallucinogens » in *Hallucination: Experience, Behaviour, Theory*, a cura di Siegel R.K. e West L.J., pp. 9-52. Londra: Wiley & Sons.
- Laurencich Minelli, L. e Frigerio B.M. 1976. « Il Peyote nel Messico Pre-colombiano: tradizioni e fonti », *Terra Ameriga* 37/40: 21-30.
- Leon, N. de. 1611. *Camino del Cielo*. México.
- Leonard, I. 1942. « Peyote and the Mexican Inquisition ». *American Anthropologist* 44: 324-26.
- Leonzio, U. 1971. *Il Volo Magico*. Milano: Mondadori.
- Lewin, L. 1970. *Phantastica*. Paris: Payot.
- Mazzoleni, G. 1975. *Il diverso e l'eguale*. Roma: Bulzoni.
- Medina, J. T. 1952. *História del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México: Porrua.
- Paso y Troncoso, F. del. 1953. *Tratados de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras Costumbres gentílicas de las Razas Aborigenes de México*. México: Fuente Cultural.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1975. *The Shaman and the Jaguar*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ruiz De Alarcón, H. 1953. *Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentílicas* in Paso y Troncoso 1953: 17-180. Ed. or. 1629.
- Sahagún, B. de. 1969. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México: Porrua. Ed. or. 1569.
- Schultes, R.E. 1940. « Teonanacatl, the Narcotic Mushroom of the Aztecs ». *American Anthropologist* 42: 429-443.
- Serna, J. de la. 1953. *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* in Paso y Troncoso 1953, II: 47-368. Ed. or. 1656.
- Slotkin, J. 1955. « Peyotism: 1521-1891 ». *American Anthropologist* 57: 202-230.
- Toro, A. 1930. « Las Plantas sagradas de los Aztecas y su influencia sobre el arte precortesiano », in *Acts of the 23th Int. Congress of the Americanists*. New York.
- Warren, P. 1978. *Culture ed Allucinogeni: prospettive per una ricerca*. Tesi non pubblicata, Facoltà di Lettere e Filosofia, Roma.
- Wasson, R. 1972. « Divine Mushrooms of Immortality », in Furst 1972: 185-200.

## Sommario

Attraverso la lettura critica di alcuni documenti coloniali, del XVI e del XVII secolo, l'Autore ha tentato di ricostruire una fase del processo storico in base al quale è venuto configurandosi l'atteggiamento della cultura occidentale nei confronti delle droghe allucinogene. Nei testi di missionari come Toribio de Benevente « Motolinia », Bernardino de Sahagún, Diego Duran, José de Acosta, Nycolas de Leon, Bartholomé de Alua, Hernando Ruiz de Alarcón e Jacinto de la Serna, e di scienziati come Francisco Hernandez e Juan de Cardenas, nonché negli stessi documenti dell'Inquisizione Messicana è stato, così, possibile rintracciare una complessiva convergenza verso la tesi dell'« illusione demoniaca », secondo la quale l'esperienza indotta da queste sostanze sarebbe stata parte integrante della strategia del grande tentatore, volta a perdere le anime degli ingenui *naturales*. Da qui, il rifiuto sul piano etico e teologico di queste ed altre consimili abdicazioni all'interiorità ed alla volontà della *persona* agostiniana ed i decreti del Santo Uffizio, che costituiscono le prime leggi anti-droga della storia.

## Summary

The author makes a critical examination of sixteenth and seventeenth-century colonial documents in an attempt to reconstruct a phase of the historical process by which the attitude of western culture to hallucinogenic drugs came into being. The author examines the writings of missionaries such as Toribio de Benevente « Motolinia, » Bernardino de Sahagún, Diego Duran, José de Acosta, Nycolas de Leon, Bartholomé de Alua, Hernando Ruiz de Alarcón and Jacinto de la Serna, and of scholars such as Francisco Hernandez and Juan de Cardenas, as well as documents of the Mexican Inquisition to trace the convergence of complex elements in the thesis of « demoniac illusion, » according to which the experience induced by these substances is part and parcel of the Great Tempter's strategy of turning the naive *naturales* into lost souls. This is the source of the ethical and theological rejection of these and other similar renunciations of the interior view and will in the Augustinian sense, and the source of the decrees of the Holy Office, which constitute the first anti-drug laws in history.