



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS – IL
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS E TRADUÇÃO – LET
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO – POSTRAD

Dissertação de mestrado

**CARNE DOS DEUSES: Um projeto de tradução para o Prefácio e Capítulos I e
VIII da obra *Les champignons hallucinogènes du Mexique***

MARIANA MORAES LEITE

BRASÍLIA
2025

MARIANA MORAES LEITE

CARNE DOS DEUSES: Um projeto de tradução para o Prefácio e Capítulos I e VIII da obra *Les champignons hallucinogènes du Mexique*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Estudos da Tradução.

Área de concentração: Tradução em contexto. Linha de pesquisa: Teoria, Crítica e História da Tradução.

Orientador: Prof. Dr. Eclair Antonio Almeida Filho

Brasília
2025

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Mc	<p>Moraes, Mariana</p> <p>CARNE DOS DEUSES: Um projeto de tradução para o Prefácio e Capítulos I e VIII da obra <i>Les champignons hallucinogènes du Mexique</i> / Mariana Moraes; orientador Eclair Antonio Almeida Filho. Brasília, 2025.</p> <p>198 p.</p> <p>Dissertação(Mestrado em Estudos de Tradução) Universidade de Brasília, 2025.</p> <p>1. tradução. 2. colonialidade. 3. cogumelo divino. 4. tradução anotada. 5. tradução crítica. I. Antonio Almeida Filho, Eclair, orient. II. Título.</p>
----	---

MARIANA MORAES LEITE

CARNE DOS DEUSES: Um projeto de tradução para o Prefácio e Capítulos I e VIII da obra *Les champignons hallucinogènes du Mexique*

Banca examinadora:

Prof. Dr. Eclair Antonio Almeida Filho – Presidente
Membro do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução – POSTRAD/UnB

Prof. Dra. Alba Elena Escalante Alvarez – Examinadora interna
Membro do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução – POSTRAD/UnB

Dra. Bheatrix Bienemann Favero – Examinadora externa
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Júnior – Suplente
Professor Adjunto de Literatura Brasileira – TEL/UnB

SUMÁRIO

1 INICIANDO	10
1.1 Interesse e justificativa	13
1.2 Objetivos	15
1.3 Metodologia	15
1.4 Organização da dissertação	17
2 CONTEXTUALIZANDO	19
2.1 Brevíssimo contexto da década de 1950	19
2.2 A obra	20
2.2.1 Fascículo científico	20
2.2.2 Autores	22
2.2.2.1 Roger Heim	22
2.2.2.2 Robert Gordon Wasson	23
2.2.2.3 Albert Hofmann	24
2.2.2.4 Jean Delay	24
2.2.2.5 Demais autores	26
2.2.3 Textos de partida	27
2.2.3.1 Prefácio	27
2.2.3.2 Capítulo I	28
2.2.3.3 Capítulo VIII	29
2.3 Os cogumelos divinos	31
3 REFLETINDO	35
3.1 Tradução indireta	35
3.1.1 Conceitos e contextos	36
3.1.2 Análise da tradução intermediária	39
3.1.3 Exemplos e implicações	40
3.2 Tradução comentada e anotada	46
3.2.1 Tradução comentada e visibilidade do tradutor	52
3.3 Tradução como crítica à colonialidade	54
4 TRADUZINDO	62
4.1 Justificativas e estratégias adotadas	62
4.1.2 Notas de tradutora (N.Ta)	65

4.1.2.1 Exposição de traços da colonialidade e da apropriação de saberes.....	65
4.1.2.2 Exposição da narrativa cristã	66
4.1.2.3 Crítica ao eurocentrismo	66
4.1.2.4 Exposição de termos colonialistas	66
4.1.2.5 Atualização da terminologia da saúde mental	66
4.1.2.6 Povos indígenas e a pesquisa científica	66
4.1.3 Fragmentos em outros idiomas	67
4.1.4 Tradução expositiva	69
 5 CONCLUINDO	 73
 REFERÊNCIAS	 77
 APÊNDICE	 83
 PREFÁCIO À TRADUÇÃO	 83
PREFÁCIO	86
CAPÍTULO I	91
CAPÍTULO VIII	156

RESUMO

Esta pesquisa apresenta o projeto de uma tradução comentada do francês para o português brasileiro do prefácio e dos capítulos I e VIII do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*, de Roger Heim e Robert Gordon Wasson, publicado em 1958 na França, sobre os cogumelos sagrados do México. Trata-se de uma tradução que preserva as características do texto de partida, mantendo as marcas discursivas e ideológicas dos autores, e que contém notas de tradutora e um prefácio à tradução com o intuito de expor a colonialidade presente no discurso dos autores. O objetivo é disponibilizar, em língua portuguesa, textos históricos da ciência psicodélica, ao mesmo tempo em que oferece ao leitor a possibilidade de uma leitura crítica das perspectivas envolvidas nas pesquisas com cogumelos psicoativos na década de 1950. Esta pesquisa se apoia em três pilares teóricos principais: a tradução indireta e suas implicações devido à tradução intermediária; a tradução anotada e comentada como ferramenta de exposição crítica e de visibilidade de tradutores por meio de paratextos; e a tradução como mecanismo de crítica à colonialidade. A pesquisa está estruturada em cinco seções, conta com os textos originais anexos e apresenta a tradução para o português em formato ABNT; a tradução espelhada e textos com trechos para cotejo em inglês e francês no apêndice. Essa estrutura proporciona ao leitor não apenas o acesso ao conteúdo traduzido, mas também a possibilidade de comparar diferentes versões linguísticas, compreender o processo tradutório e refletir sobre as escolhas e estratégias adotadas. O trabalho busca contribuir para os Estudos da Tradução e oferecer uma possibilidade de leitura crítica sobre a colonialidade presente em textos históricos e científicos e as dinâmicas de poder que permeiam a produção e circulação do conhecimento.

Palavras-chave: tradução anotada; tradução crítica; colonialidade; cogumelo divino.

RÉSUMÉ

Cette recherche présente le projet de traduction annotée du français vers le portugais brésilien de la préface et des chapitres I et VII du fascicule *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*, de Roger Heim et Robert Gordon Wasson publié en 1958 en France, sur les champignons sacrés du Mexique. Il s'agit d'une traduction qui conserve les caractéristiques du texte source, en gardant les traits discursifs et idéologiques des auteurs et qui présente des notes du traducteur et une préface à la traduction afin d'exposer la colonialité présente dans le discours des auteurs. L'objectif est de rendre disponibles en portugais des textes historiques de la science psychédélique, tout en apportant au lecteur la possibilité d'une lecture critique des perspectives impliquées dans la recherche sur les champignons psychoactifs dans les années 1950. Cette recherche repose sur trois bases théoriques: la traduction indirecte et ses implications en raison de la traduction intermédiaire; la traduction annotée et commentée comme outil d'exposition critique et de visibilité des traducteurs par l'usage des paratextes et la traduction comme mécanisme de critique de la colonialité. La recherche est structurée en cinq sections, avec les textes originaux en annexe et présente la traduction en portugais ; la traduction en colonnes et les textes avec des extraits pour comparaison en anglais et en français. Cette structure permet au lecteur non seulement d'accéder au contenu traduit, mais aussi de comparer les différentes versions linguistiques, de comprendre le processus de traduction et de réfléchir à propos des choix et des stratégies adoptées. La recherche vise à contribuer aux études sur la traduction et à offrir une lecture critique de la colonialité présente dans les textes scientifiques et historiques et des dynamiques de pouvoir qui traversent la production et la circulation des connaissances.

Mots-clés: traduction annotée; traduction critique; colonialité; champignon divin.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus amigos maravilhosos que durante o mestrado me incentivaram e estiveram ao meu lado:

Ao João pela parceria de vida;

À Da Paz e ao Marcus por me adotarem como filha e amiga e por tanto amor;

Ao Washington pelo diagnóstico e pelas risadas gostosas;

Ao Elder pelos caldos, marmitinhas e por tanto cuidado;

À Samarinha pela presença constante repleta de amor;

Ao Quéfren que me iluminou com sua experiência e me incentivou desde o início;

À Aline pelo amor, respeito e por sua preocupação;

Ao Jonas pelas boas prosas;

Ao Marafinha e ao Napoleão, meus irmãos felinos, que foram meus parceirinhos e me deram apoio moral.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Professor Eclair, por seu apoio incondicional desde a minha graduação, por sua imensa compreensão, pelo entusiasmo com minha pesquisa e, principalmente, pelo acolhimento.

À Professora Alba Escalante pela generosidade de suas palavras, que me propiciaram um aprendizado inestimável, e pelo privilégio de tê-la presente em um momento tão significativo da minha vida.

À Bheatrix Bienemann por aceitar participar desse processo com tanto apreço, sem nem saber quem eu era.

Ao Professor Augusto pela participação na minha defesa com seu conhecimento, entusiasmo e presença iluminada.

À Professora Maria Del Carmen de La Torre Aranda por segurar minha mão em um momento bem difícil, me acolher e não me deixar desistir.

À Professora Germana Pereira por tanta sinceridade e pelos livros que me abriram portas e perspectivas.

Ao Chico da Livraria pelas dicas e conversas sobre livros, escolhas e vida que animaram meus dias.

Aos funcionários da UnB: do RU, da BCE, do POSTRAD, da limpeza e da segurança do *campus*.

Aos trabalhadores do transporte público que me levaram para casa e para a UnB.

Ao Seu Eliano pela ajuda em meio ao caos hidráulico.

Aos queridos da feira do Mercado Sul pelo cuidado comigo e pelo interesse na minha pesquisa.

Agradeço a todos de coração, pois chegar até aqui só foi possível por conta dessa rede de apoio incrível que tenho a sorte e orgulho de contar,

Muito, muito obrigada por tudo e por tanto.

1 INICIANDO

A “carne dos deuses” é uma expressão poderosa, complexa, que carrega séculos de história e que está intimamente ligada à mitologia dos cogumelos que são utilizados em rituais indígenas do México. Esta expressão é uma tradução da palavra náuatle *teonanácatl* feita por Toribio de Benavente, mais conhecido como Motolinía, no século XVI. Ele interpretou a partícula *teo* como “deus” e *nácatl* como “carne” da seguinte maneira: *Em seu idioma, eles chamam esses cogumelos de Teonanacatl, que significa a carne de Deus, do demônio que eles adoravam* (Benavente, 1914, p. 22, tradução minha¹). Para alguns indígenas, como os astecas, os cogumelos eram portais para o mundo espiritual que possibilitavam a comunicação com seus ancestrais (Durán, 1867), já os colonizadores espanhóis os associavam ao demônio, à idolatria e à bruxaria (Benavente, 1914). No entanto, a interpretação europeia carrega uma série de interpretações e mal-entendidos históricos que refletem visões coloniais e projeções culturais sobre práticas indígenas.

Como apontado por Gordon Wasson (1980), a tradução de Motolinía pode ter sido intencionalmente enviesada para se adequar à cosmologia cristã europeia e associar o cogumelo sagrado a uma suposta rivalidade diabólica com a eucaristia cristã. Os frades espanhóis interpretavam a “carne dos deuses” como uma ameaça ao sacramento e não como um termo neutro, que se referia apenas à textura da carne do cogumelo (Wasson, 1980). Assim, a expressão passou a ser carregada de conotações religiosas culminando na proibição do uso dos cogumelos pela igreja. Wasson sugeriu que a tradução mais precisa seria “cogumelo divino”, “cogumelo impressionante” ou “cogumelo maravilhoso” (Wasson, 1980, p. 44).

A tradução inicial, baseada na lógica ocidental cristã, se tornou dominante e ofuscou o significado real da palavra para os indígenas. Mesmo após séculos, essa tradução continuou sendo reproduzida e popularizada por pesquisadores e entusiastas ocidentais com poucos questionamentos a respeito do seu contexto de origem.

Nas últimas décadas houve um esforço para resgatar e reinterpretar o significado dos cogumelos divinos, tanto no contexto antropológico quanto no científico (Illana, 2012). Pesquisas modernas têm explorado o potencial terapêutico da psilocibina para o tratamento de depressão (Carhart-Harris *et al.*, 2016) e ansiedade (Griffiths *et al.*, 2016).

¹ *A estos hongos llaman en su lengua Teonanacatl, que quiere decir carne de Dios, del demonio que ellos adoraban.* (Benavente, 1914, p. 22).

Além disso, estudiosos têm buscado entender o papel dessas substâncias na história cultural e espiritual das sociedades indígenas (Metzner, 2004).

Apesar das controvérsias, “carne dos deuses” ainda é uma metáfora muito utilizada para nomear cogumelos psicoativos. Para alguns, ela descreve a experiência sagrada e transformadora associada ao uso desses fungos, que são capazes de acessar o que é considerado divino e ser uma ponte entre o mundo material e o espiritual.

Dessa forma, o título desta dissertação é uma escolha que visa refletir a complexidade histórica e cultural dos cogumelos divinos e o papel transformador que continuam a desempenhar no mundo moderno. Simultaneamente, é um convite para discutir a importância de revisar criticamente as fontes históricas que construíram narrativas hegemônicas e questionar as lentes coloniais que por séculos moldaram a compreensão dos saberes indígenas.

À vista disso, esta pesquisa apresenta a tradução do prefácio e dos capítulos I e VIII do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*, de Roger Heim e Robert Gordon Wasson e publicado em 1958. Essa obra é considerada uma das pesquisas pioneiras da Ciência Psicodélica e apresenta relatos de expedições, de autoexperiências e estudos psicofisiológicos, farmacológicos e bioquímicos sobre os cogumelos divinos dos indígenas do México.

Os relatos deste fascículo possibilitaram a identificação e a síntese da psilocibina, o princípio ativo de alguns cogumelos psicoativos, bem como um controle mais preciso sobre as dosagens e os efeitos dessa substância, fator essencial para o desenvolvimento de estudos clínicos, que posteriormente influenciariam pesquisas nos campos da psiquiatria e da neurociência. Além disso, as observações sobre o uso ritualístico dos cogumelos forneceram registros etnográficos detalhados e permitiram a divulgação para o mundo ocidental de práticas pouco conhecidas fora do contexto indígena. Este fascículo, inclusive, contribuiu para a expansão das fronteiras do conhecimento psicodélico e para a inserção da psilocibina em debates científicos.

Embora as pesquisas de Heim e Wasson apresentadas no fascículo tenham expandido o conhecimento científico sobre os cogumelos divinos e permitido sua inserção no campo da ciência ocidental, elas também estavam profundamente imbricadas em dinâmicas coloniais. A expansão desse conhecimento ocorreu dentro de um paradigma de extrativismo epistêmico (Grosfoguel, 2016), característico da colonialidade do saber (Mignolo, 2003; Porto-Gonçalves, 2005), e deslocou elementos da natureza e do saber

indígena para um ambiente ocidental, onde foram isolados, categorizados e convertidos em uma nova “descoberta” pela ciência ocidental.

O fascínio desses ocidentais pelos cogumelos do México também exotizou, por meio de um discurso de mistério e misticismo, as complexidades culturais e simbólicas que envolviam o uso desses fungos pelos indígenas e atribuiu a essas pessoas um papel secundário. Ademais, esse processo exemplifica o que atualmente é definido como biopirataria:

[...] a apropriação (indevida) e a comercialização de recursos genéticos e conhecimentos tradicionais de povos rurais e indígenas. Envolve a obtenção de lucro a partir de produtos naturais disponíveis gratuitamente (plantas, sementes, folhas etc.), copiando técnicas usadas diariamente por gerações pelas populações locais para se alimentar ou cuidar de si mesmas. (Collectif Biopiraterie, 20—?, tradução minha ²).

visto que os cogumelos foram retirados de seu ambiente no México e levados para análises laboratoriais em instituições farmacêuticas e universitárias na Europa e nos Estados Unidos. Consequentemente, a empresa suíça Sandoz (atualmente Novartis) sintetizou a psilocibina a partir de exemplares desses cogumelos e a patenteou em 1958, sem beneficiar os indígenas que preservaram os rituais com cogumelos sagrados por séculos.

A apropriação dos cogumelos divinos pelos pesquisadores europeus e estadunidenses não ocorreu somente no nível material, com a colheita dos fungos no México para estudos laboratoriais em países ocidentais, mas também no nível discursivo. O fascículo de Heim e Wasson apresentou os cogumelos como um mistério a ser desvendado e traduzido para os paradigmas científicos e farmacológicos ocidentais, fortalecendo a dicotomia misticismo e ciência.

No processo de construção de um discurso, a escolha das palavras e a forma como as informações são organizadas desempenham um papel importante em sua recepção. A forma como um discurso é estruturado pode direcionar a atenção do público para certos aspectos enquanto minimiza outros, influenciando sua percepção da realidade. Algumas estratégias podem tornar uma ideia mais acessível, suavizar seu impacto ou conferir autoridade. Da mesma forma, os argumentos pode reforçar hierarquias de poder, legitimando determinados discursos enquanto marginaliza

² *Biopiracy can be defined as the (mis)appropriation and commercialisation of genetic resources and traditional knowledge of rural and indigenous peoples. It involves making profit from freely available natural products (plants, seeds, leaves etc.), by copying techniques used daily for generations by local peoples in order to feed or take care of themselves.* (Collectif Biopiraterie, 20--?)

perspectivas alternativas. No contexto de textos pós-coloniais, como os do fascículo francês, isso se torna mais evidente: termos como “descoberta” para se referir à invasão dos europeus ao continente americano ou “primitivo” para caracterizar povos indígenas apresentam uma carga ideológica que pode ser exposta ou ocultada pela tradução.

Embora tenha sido fundamental para a difusão de saberes e o intercâmbio cultural entre diferentes povos, a tradução também desempenhou um papel na imposição do pensamento eurocêntrico sobre as ciências, filosofia, religião e arte (Mignolo; Schiwy, 2007). Historicamente, ela foi utilizada como uma ferramenta para validar o conceito de civilização ocidental, muitas vezes silenciando ou distorcendo vozes subalternizadas (Price, 2023). Esse duplo papel da tradução — como meio de acesso ao conhecimento e de manutenção de relações de poder — demanda uma abordagem crítica que reconheça suas implicações.

Diante dessa dualidade, as escolhas do tradutor devem ser um ato consciente e politicamente situado. O tradutor pode optar por um projeto de tradução que suavize determinadas relações de poder ou um projeto que mantenha as escolhas do texto original para que seus aspectos coloniais fiquem explícitos ao leitor, sem encobrir algumas intenções subjacentes.

Dessa forma, a tradução nesta pesquisa é um convite à exposição da violência epistêmica (Spivak, 2014) presente no discurso dos autores dos textos originais e dos impactos da pesquisa científica ocidental sobre os conhecimentos dos povos indígenas do México.

1.1 Interesse e justificativa

O uso de cogumelos psicoativos e seu impacto na saúde mental tem se tornado um assunto cada vez mais relevante e necessário. Nos últimos anos, algumas pesquisas vêm apontando o potencial terapêutico da psilocibina no tratamento de transtornos como depressão (Carhart-Harris *et al.*, 2016) e ansiedade (Griffiths *et al.*, 2016), desafiando abordagens tradicionais da psiquiatria e levantando discussões sobre alternativas terapêuticas. No entanto, a utilização dos cogumelos remonta a séculos de saberes de diferentes culturas ao redor do mundo e o que a ciência ocidental começou a validar nos anos 1950 é parte da cultura de diversos povos há bastante tempo.

Durante décadas, as substâncias psicodélicas foram alvo de políticas proibicionistas, mais baseadas em interesses políticos e ideológicos do que em

evidências científicas, resultando na interrupção de pesquisas e na estigmatização dessas substâncias. Diante do atual cenário de Renascença Psicodélica³ é oportuno que a discussão a respeito dos cogumelos psicoativos siga além dos laboratórios e dos investimentos da indústria farmacêutica e inclua também um olhar mais amplo a respeito da forma como esse conhecimento foi adquirido.

Assim, o interesse por esta pesquisa partiu do propósito de tornar acessível em português brasileiro um material relevante para a história da Ciência Psicodélica: o fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* de Roger Heim e Robert Gordon Wasson. Os textos deste fascículo, frutos de expedições etnomicológicas na década de 1950, figuram entre alguns dos primeiros registros que buscaram sistematizar, sob uma perspectiva científica ocidental, o uso dos cogumelos no México. Ao longo dos anos diversos textos de Heim e de Wasson se tornaram referência em relação aos cogumelos psicoativos e influenciaram diretamente as pesquisas subsequentes. Apesar da relevância, a circulação desse material continua restrita a leitores que dominam outros idiomas, o que limita um pouco o acesso ao seu conteúdo e dificulta a consulta direta por pesquisadores, estudantes e demais interessados no assunto que não compreendem a língua francesa. A ausência de uma tradução para o português evidencia a relevância desta pesquisa, que visa tornar esse material acessível a um público mais amplo, além de permitir que algumas de suas camadas sejam analisadas.

Além de oferecer a acessibilidade desse material em português, a tradução proposta nesta dissertação também tem um caráter crítico e expõe os traços de colonialidade que permeiam o discurso dos autores. Heim e Wasson apresentaram os saberes indígenas dentro de uma lógica eurocêntrica, com um exotismo que validou sua apropriação pela ciência ocidental. Dessa forma, traduzir esse material mantendo esses vestígios possibilita que leitores brasileiros tenham acesso aos textos e possam analisá-los de forma crítica, considerando as dinâmicas de colonialidade que ajudaram estruturar a Ciência Psicodélica.

³ Movimento contemporâneo de ressurgimento de pesquisas clínicas, antropológicas e sociais que exploram o potencial terapêutico e cultural dos psicodélicos, principalmente a partir da década de 1990 (Sessa, 2012).

1.2 Objetivos

Em tempos em que a desinformação se espalha rapidamente, desenvolver o pensamento crítico é essencial para compreender a complexidade dos fatos. É importante reconhecer que os discursos carregam perspectivas e interesses e que as narrativas não são completamente neutras. A história e a ciência são construídas por múltiplos olhares e compreender diferentes perspectivas permite questionar verdades absolutas.

Em vista disso, esta pesquisa tem por objetivo geral disponibilizar em português brasileiro alguns textos históricos da Ciência Psicodélica. Para alcançar esse propósito, foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos:

1) Evidenciar os traços de colonialidade no discurso dos autores, expondo como Heim e Wasson se apropriaram dos saberes indígenas sobre os cogumelos psicoativos e os enquadraram em uma narrativa eurocêntrica;

2) Utilizar paratextos para explicitar esses traços de colonialidade, destacando como escolhas linguísticas e argumentativas reforçaram e validaram a apropriação do conhecimento indígena;

3) Dar visibilidade ao ato tradutório, evidenciando que a tradução não é um processo neutro e que cada decisão tomada pode contribuir para a manutenção ou para a crítica de determinadas estruturas;

4) Contribuir para o debate a respeito da ciência psicodélica e da colonialidade, promovendo uma leitura crítica do fascículo, ressaltando a importância de reconhecer as relações de poder envolvidas na produção e circulação do conhecimento a respeito de substâncias psicodélicas.

1.3 Metodologia

O percurso metodológico desta dissertação foi baseado na elaboração de um projeto de tradução anotado e comentado para o prefácio e para dois capítulos do fascículo científico francês *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* com o intuito de expor criticamente os vestígios de colonialidade presentes no discurso dos autores desta obra, ao passo que utiliza a tradução como ferramenta para expor esses vestígios. Trata-se de uma pesquisa de natureza exploratória e descritiva baseada em procedimentos bibliográficos e documentais.

Para a construção do referencial teórico dos Estudos da Tradução foi realizada uma pesquisa em obras que discutem a tradução indireta, a tradução comentada e a tradução como crítica. Este levantamento bibliográfico incluiu livros, artigos, monografias, dissertações e teses que abordam tais assuntos. Paralelamente, foi realizada uma pesquisa para reunir materiais relacionados aos cogumelos divinos.

O método de tradução foi dividido em três etapas: pré-tradução, tradução e pós-tradução. Em relação à primeira etapa, de pré-tradução, o primeiro passo foi realizar uma leitura dos textos que seriam traduzidos para levantar suas unidades terminológicas; o segundo passo foi buscar obras dos autores dos textos que seriam traduzidos para analisar o estilo de escrita de cada um, além de uma pesquisa em relação à existência de tradução publicada em português brasileiro de obras desses autores; o terceiro passo foi a produção de fichamento de cada texto que seria traduzido; o quarto e último passo dessa etapa foi a realização de um levantamento bibliográfico de livros e artigos em português brasileiro sobre micologia, farmacologia e psicofisiologia que ajudassem na assimilação da terminologia desses campos disciplinares no momento da tradução. Nesta primeira etapa de pré-tradução, a principal ferramenta utilizada foi a internet, por meio dela foram encontrados inúmeros livros, guias, glossários e artigos sobre as áreas de conhecimento abarcadas nos textos que foram traduzidos.

A segunda etapa, a materialização da tradução, teve início com a digitalização do texto original com a ferramenta OCR (*Optical Character Recognition*), que, em seguida, foi disposto em uma tabela no LibreOffice Writer para ser cotejado atentamente com os textos originais. O método utilizado para a primeira versão das traduções foi traduzir os textos sem nenhum tipo de consulta e entrepor lacunas nas passagens que suscitavam dúvidas. A segunda versão foi realizada com consulta nos seguintes materiais de apoio: dicionários monolíngues e bilíngues; gramáticas de língua francesa; glossários e vocabulários em português e francês sobre cogumelos; e artigos, monografias, dissertações e teses sobre Micologia, Psiquiatria, Psicologia, Botânica e Antropologia. Já na terceira e última versão foram acrescentadas as notas de tradutora. Nesta etapa, nenhum programa de tradução automática foi utilizado, pois o propósito era traduzir os textos de forma efetiva e não revisar material traduzido por ferramentas de tradução.

A terceira e última etapa foi a de pós-tradução, que se resumiu à revisão da tradução. Além disso, a formatação de todos os textos de partida foi modificada na tradução para ficar em conformidade com a norma 6022:2018 da ABNT (Associação Brasileira de Normas e Técnicas).

A metodologia tradutória priorizou a fidelidade ao texto francês, inclusive em seus aspectos problemáticos. Essa escolha visou expor e criticar os vestígios de colonialidade presentes nos textos do fascículo francês, sem suavizar ou reinterpretar as marcas ideológicas que os atravessam.

Os textos traduzidos mantiveram a estrutura sintática do francês sempre que possível, evitando adaptações que pudessem alterar o tom ou a intenção dos autores originais, a fim de proporcionar uma leitura em português com a carga discursiva do texto francês, mesmo que resultasse em textos ligeiramente estranhos e sem fluidez para o leitor brasileiro. A decisão de preservar a literalidade foi uma escolha metodológica central. A crítica aos textos de partida está presente nos paratextos (Genette, 2009), onde os elementos problemáticos são expostos, revelando sua carga colonial e permitindo que a crítica se dê a partir de uma leitura consciente e contextualizada.

1.4 Organização da dissertação

A dissertação está estruturada em cinco seções, organizadas de forma a contextualizar o tema e discutir criticamente a tradução realizada. Essa divisão permite um desenvolvimento progressivo da pesquisa, partindo da introdução do material estudado até a apresentação da tradução.

Na Seção I — Iniciando são apresentados os fundamentos desta pesquisa, incluindo o interesse e justificativa, objetivos e metodologia para a produção da tradução do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*. Além disso, são expostos os objetivos da pesquisa e a organização da dissertação, delineando a abordagem adotada e os caminhos seguidos ao longo do projeto de tradução.

A Seção II — Contextualizando aborda o fascículo francês e seus autores. Nesta seção também são analisados os textos de partida que compõem o material traduzido, a sacralidade dos cogumelos para os indígenas e como seu uso ritualístico foi reinterpretado pela ciência ocidental.

Na Seção III — Refletindo, a dissertação apresenta os tipos de tradução que permearam a pesquisa, abordando inicialmente a tradução indireta e sua influência na construção do conhecimento. Além disso, a tradução comentada e anotada é apresentada como estratégia para dar visibilidade ao tradutor e revelar as marcas de colonialidade

presentes nos textos de partida. Essa seção também analisa a tradução como ferramenta crítica para expor as estruturas que sustentam essa colonialidade.

A Seção IV — Traduzindo apresenta as justificativas e os procedimentos adotados para a tradução do fascículo, destacando as estratégias utilizadas para traduzir o texto de partida.

Por fim, a Seção V — Concluindo apresenta as considerações finais e os possíveis desdobramentos desta pesquisa.

A dissertação conta ainda com um Apêndice com as traduções dos textos em conformidade com as normas da ABNT.

Essa estrutura foi idealizada para que a dissertação equilibre a análise teórica sobre tradução e colonialidade e a apresentação da tradução, buscando destacar tanto os desafios tradutórios quanto a importância do trabalho crítico nos Estudos da Tradução.

2 CONTEXTUALIZANDO

Esta seção tem como objetivo situar o leitor no contexto histórico, científico e cultural do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*. Esta obra, publicada em 1958, reúne estudos sobre os cogumelos sagrados do México. Primeiramente são apresentados o fascículo e seus autores, destacando a interdisciplinaridade da obra, que combina botânica, etnologia, farmacologia e psiquiatria. Na sequência, a estrutura dos três textos de partida que foram selecionados para tradução. Por fim, um panorama dos cogumelos sagrados na atualidade, abordando como o uso cerimonial pelos povos indígenas do México foi apropriado tanto pela ciência quanto pela cultura global. Esta seção busca expor os desdobramentos históricos das práticas descritas nos textos que foram traduzidos deste fascículo, incluindo as controvérsias em torno da apropriação, mercantilização e patente da psilocibina.

2.1 Brevíssimo contexto da década de 1950

Nos anos 1950, o “milagre mexicano” (1940-1970) atraiu atenção internacional por conta do crescimento econômico e urbanização do país, mas também por suas riquezas culturais e naturais, que despertaram o interesse de cientistas estrangeiros em explorar tradições indígenas e recursos locais. Enquanto isso, a Europa em reconstrução após a Segunda Guerra Mundial, enfrentava desafios como a recuperação econômica e a descolonização de territórios na África e na Ásia. Na psiquiatria europeia, esta década foi marcada pela introdução de psicofármacos como a clorpromazina, que revolucionou o tratamento de transtornos mentais, e pelo surgimento de correntes críticas, como a Antipsiquiatria (Cooper, 1967) e a Psicoterapia Institucional (Daumezon, 1952) que questionavam o modelo hospitalar e defendiam abordagens mais humanizadas. Nesse período, o interesse por substâncias psicodélicas cresceu, embora elas ainda fossem objeto de estudos restritos à psiquiatria, psicologia e farmacologia e não constituíssem um campo independente. Pesquisas exploravam o potencial terapêutico de substâncias como o ácido lisérgico, a mescalina e a psilocibina para tratar depressão e alcoolismo, ao mesmo tempo em que investigavam suas aplicações no estudo da consciência humana.

Culturalmente, o uso de substâncias que alteravam a consciência começava a ganhar atenção fora dos círculos científicos, associado tanto a práticas religiosas quanto a

movimentos artísticos emergentes. Na literatura e nas artes, havia um fascínio crescente por estados alterados de consciência, vistos como formas de acessar dimensões criativas e espirituais. Entretanto, o uso dessas substâncias era frequentemente estigmatizado e associado a comportamentos contraculturais. A distribuição de LSD e de psilocibina pelo Laboratório Sandoz impulsionou experimentos clínicos. Ao passo que no México, expedições como as do casal Wasson investigavam as práticas indígenas relacionadas aos cogumelos sagrados.

2.2 A obra

Os textos traduzidos nesta dissertação compõem um fascículo científico dedicado aos cogumelos sagrados do México chamado *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* que faz parte da coleção *Archives du Muséum National d'Histoire Naturelle* publicado em 1958 pela Editora do *Muséum National d'Histoire Naturelle*.

2.2.1 Fascículo científico

O Museu de História Natural da França (MNHN), situado em Paris, foi instituído em 1636 pelo rei Louis XIII. No início, se chamava *Jardin Royal des Plantes Médicinales* e servia como um espaço para o estudo e cultivo de plantas medicinais dos médicos da monarquia. Em 1793, o jardim foi transformado em museu de ciências naturais e expandiu seu escopo para a pesquisa, educação e gestão de coleções em áreas como zoologia, mineralogia, antropologia e paleontologia (Muséum National d'histoire Naturelle, [s.d.]). No decorrer dos séculos XIX e XX, o museu se consolidou como um dos principais centros de pesquisa do mundo e de documentação da biodiversidade, se destacando por conta de suas contribuições científicas. Atualmente, o acervo do museu possui cerca de 67 milhões de espécimes - sendo a terceira maior coleção, atrás dos Museu Nacional de História Natural de Washington e do Museu de História Natural de Londres - e um projeto de preservação robusto. Suas galerias abrigam coleções que incluem fósseis, espécimes zoológicos, minerais e outras riquezas naturais, atraindo tanto pesquisadores quanto visitantes. Contudo, esse patrimônio também carrega as marcas de uma construção histórica desigual, na qual parte do acervo tem origem em práticas de espoliação e apropriação cultural, já que algumas coleções do Museu foram enriquecidas devido ao

projeto colonial francês e às expedições financiadas pelo Estado que extraíram recursos naturais e culturais dos territórios colonizados (Le Bras *et al.*, 2017), muitas vezes sem o devido consentimento.

Em 1802, o museu fundou sua editora, a *Éditions du Muséum*, que publica desde então diversos artigos, livros, coleções e relatórios. Diversos textos são disponibilizados gratuitamente no site do museu⁴. Dentre as publicações, o periódico *Archives du Muséum National d'Histoire Naturelle*, que era dividido em séries, desempenhou um papel importante na disseminação do conhecimento científico ao registrar e compartilhar pesquisas em diversas disciplinas que foram realizadas por cientistas associados ao museu desde sua implementação e que se tornaram referência nas ciências naturais ao redor do mundo.

O fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* é o tomo VI da sétima série da coleção *Archives*. A 7ª série foi lançada em 1952 e tratou de temas variados como algas, nemátodos, aspectos da obra de Alexander von Humboldt e crustáceos do Vietnã. Os tomos VI (1958) e IX (1967) abordam os cogumelos sagrados dos indígenas do México.

O tomo VI foi lançado em 1958 ao custo de 32 mil francos, cerca de cinco euros atualmente, e era vendido na livraria do museu e por encomenda, em edição de capa mole. Ainda hoje, exemplares físicos podem ser encontrados no acervo do museu, em coleções particulares e em sites da internet. Esta obra colaborativa de 322 páginas, agrupada em oito capítulos, foi uma das primeiras publicações que tratavam dos cogumelos sagrados dos indígenas com estudos clínicos e que documentou o uso ritualístico desses fungos e suas propriedades químicas.

Os três primeiros capítulos são de autoria de Robert Gordon Wasson: o primeiro trata das fontes de informação antigas que citaram os cogumelos em suas obras, o segundo se ocupa do cogumelo no México contemporâneo e o terceiro fala sobre a arqueologia mesoamericana. Roger Heim é o autor dos capítulos IV e V que traz um estudo descritivo dos cogumelos e sua embriologia, respectivamente. O capítulo VI é assinado por Heim e por seu assistente, Roger Cailleux e discute as características da cultura desses cogumelos. O capítulo VII aborda a psilocibina e a psilocina, o metabólito ativo da psilocibina, a incidência em espécies mexicanas, produção em cultura, fórmulas estruturais, farmacologia e toxicidade em animais, e inclui diversos autores, entre eles, o químico suíço Albert Hofmann, que foi responsável pela sintetização do LSD e da

⁴ Disponível em: <https://sciencepress.mnhn.fr/fr>.

psilocibina. Já o último capítulo (VIII) é dividido em duas seções: a primeira com o relato das autoexperiências com os cogumelos e com a psilocibina realizadas pelos pesquisadores e a segunda se refere a um estudo psicofisiológico e clínico com a psilocibina sintetizada no hospital psiquiátrico de Saint-Anne em Paris. O material também conta com 37 pranchas coloridas e em preto e branco com fotografias, aquarelas e desenhos dos fungos e das expedições ao México, além de prefácio e conclusão de Roger Heim. É uma obra riquíssima e bem ilustrada, que mescla ciência de ponta e apropriação da ciência ocidental sobre saberes indígenas.

2.2 Autores

O prefácio e os capítulos traduzidos de *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* são de autoria distinta. Devido à multiplicidade de autores há uma multiplicidade de áreas como botânica, farmacologia, etnografia e medicina. A seguir, os autores serão brevemente apresentados, bem como as contribuições e o papel que desempenharam na produção desta pesquisa, além de um levantamento de obras traduzidas para o português.

2.2.2.1 Roger Heim

Roger Heim (1900-1979), autor do prefácio e do primeiro relato de autoexperiências no capítulo VIII, foi um botânico, micologista e conservacionista francês reconhecido por seus estudos sobre fungos e por sua atuação no Museu Nacional de História Natural da França (MNHN), onde foi diretor entre 1951 e 1965. Ele dedicou sua carreira à biologia, ecologia e cultura, com destaque para suas pesquisas sobre fungos psicoativos.

Heim iniciou sua formação científica em engenharia química, posteriormente direcionou seu interesse para a botânica e para a micologia, área em que realizou avanços significativos em taxonomia, incluindo um estudo sobre o gênero *Inocybe*. Seu trabalho alcançou maior notoriedade quando se envolveu nas pesquisas sobre os cogumelos utilizados em rituais tradicionais no México. Durante sua gestão no MNHN foi responsável por expandir as coleções do museu e impulsionar iniciativas de conservação da natureza. Além disso, entre 1954 e 1958, presidiu a União Internacional para a

Conservação da Natureza (IUCN), onde desempenhou papel ativo nos debates sobre preservação da biodiversidade.

Ao longo de sua vida, Heim publicou diversas obras científicas e de divulgação, entre elas *La reproduction chez les plantes* (1939), *Destruction et protection de la nature* (1952), *L'angoisse de l'an 2000: quand la nature aura passé l'homme la suivra* (1973), *Termites et champignons* (1977). Esses trabalhos não só influenciaram a comunidade científica, mas também despertaram o interesse do público em temas como etnobiologia e ecologia.

No Brasil, Heim teve dois textos incluídos na antologia *Mandala: a experiência alucinógena* (no original, *Essai sur l'expérience hallucinogène*) publicada pela Editora Civilização Brasileira em 1972 e traduzidos por Lígia Junqueira Caiuby. O primeiro, intitulado “História da descoberta dos cogumelos alucinógenos do México” (pp. 222-250), apresenta suas pesquisas sobre os cogumelos utilizados em rituais tradicionais mexicanos. O segundo, “A loucura dos Kumas” (pp. 251-271), em parceria com Gordon Wasson, aborda o uso de cogumelos pelos kumas, um grupo indígena da Nova Guiné.

2.2.2.2 Robert Gordon Wasson

Robert Gordon Wasson (1898-1986), autor do capítulo I, foi um micólogo amador estadunidense que iniciou sua carreira como jornalista e, posteriormente, tornou-se vice-presidente de relações-públicas no banco J.P. Morgan, uma posição que financiou e possibilitou suas expedições pelo mundo. Em 1927, graças à sua esposa, Valentina Pavlovna, uma pediatra russa, Wasson entrou em contato com os cogumelos pela primeira vez durante uma caminhada pelas montanhas Catskill, em Nova Iorque. Ao se depararem com fungos no caminho, Valentina, vinda de uma cultura que valorizava cogumelos e os enxergava como alimento, recolheu, felicíssima, alguns para comer, enquanto Wasson os encarava, horrorizado, como veneno (Illana, 2007). Este episódio fez o casal investigar o uso dos cogumelos em diversas culturas do mundo e os levou ao México em 1953 para investigar um suposto ritual indígena com cogumelos. Em 1955, Wasson ingeriu os cogumelos em uma *velada* realizada por María Sabina em Huautla de Jiménez. Em maio de 1957 publicou um artigo na revista *Life* chamado *Seeking the magic*

mushroom ⁵ e foi coautor com sua esposa, em 1957, da obra em dois volumes *Mushrooms, Russia and History*.

Wasson também viajou bastante, acumulou um acervo significativo de documentos e registros etnográficos, que hoje fazem parte do repositório de instituições como Harvard, e escreveu os livros *Soma: The divine mushroom of immortality* (1968) e *The wondrous mushroom: mycolatry in Mesoamerica* (1980), além de *The road to Eleusis: unveiling the secret of the mysteries* com Albert Hofmann e Carl Ruck (1979) e *Persephone's quest:entheogens and the origins of religion* (1986) com Ruck, Stella Krawrisch e Jonathan Ott; além de artigos em revistas, apresentações e prefácios de livros. Assim como Heim, o único texto de Wasson com tradução estabelecida em português é “A loucura dos Kumas” que faz parte da antologia *Mandala: a experiência alucinógena* de 1972.

Embora seja considerado o fundador da etnomicologia e tenha ajudado a popularizar os cogumelos psicoativos no mundo, Wasson também teve um papel crucial no turismo psicodélico em Huautla de Jiménez e na mercantilização de práticas indígenas sagradas. No capítulo *Autoridad científica y autenticidad étnica: una revisita del encuentro entre Gordon Wasson y María Sabina*, da coletânea *Cultura en venta: la razón cultural en el capitalismo contemporáneo*, o antropólogo Marcos García de Teresa analisa o encontro entre Gordon Wasson e María Sabina e aponta que as correspondências de Wasson com seus informantes locais expuseram um outro lado do seu comportamento: uma fusão entre exploração científica, manipulação econômica e atitudes coloniais para alcançar seus objetivos (De Teresa, 2019).

2.2.2.3 Albert Hofmann

Albert Hofmann (1906-2008), autor do segundo relato de autoexperiência do capítulo VIII, foi um químico suíço que iniciou sua carreira no Laboratório Sandoz (atualmente Novartis) em 1929. Ele é reconhecido pela síntese do LSD (dietilamida do ácido lisérgico), a partir de sua pesquisa sobre alcaloides derivados do ergô, em 1938. Apesar de o LSD não ter despertado muito interesse naquele ano, Hofmann voltou a ele em 1943 e acabou experimentando acidentalmente os efeitos psicoativos dessa substância. Esse episódio marcou o início de sua jornada de investigações científicas e filosóficas a respeito dos efeitos das substâncias psicoativas.

⁵ Disponível em: <https://www.cuttersguide.com/pdf/Periodical-Publications/life-by-time-inc-published-may-13-1957.pdf>.

Além do LSD, Hofmann contribuiu significativamente para o estudo da psilocibina ao conseguir isolar sua estrutura química, o que foi crucial para compreender seus efeitos psicofarmacológicos e para o Laboratório Sandoz patenteá-la como *Indocybin*® em 1958. Ele defendeu o uso responsável das substâncias psicoativas como ferramentas para expandir a consciência humana e auxiliar na terapia psicológica. Hofmann também advertiu a respeito do consumo excessivo dessas substâncias nos anos 1960. Esse uso desregrado contribuiu para a proibição generalizada das substâncias psicodélicas posteriormente.

Sua obra mais conhecida é de 1980: *LSD — Mein Sorgenkind* (traduzida para o inglês como *LSD: my problem child*) e aborda a descoberta acidental e os efeitos do LSD, e as implicações culturais, espirituais e científicas do uso de outras substâncias psicoativas. Em 1979 publicou, com o botânico estadunidense Richard Evans Schultes, o livro *Plants of the Gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers* que aborda o uso de plantas em práticas culturais pelo mundo. Ele também escreveu obras em parceria com Gordon Wasson e inúmeros artigos. No Brasil, ainda não há registro de uma tradução estabelecida dos trabalhos de Hofmann, mas há uma tradução para o português, sem autoria, de *LSD: My problem child* em formato digital.

Hofmann teve um papel muito importante na psicofarmacologia em razão de suas pesquisas e reconheceu e respeitou, à sua maneira, a sabedoria espiritual das culturas que utilizam substâncias psicoativas, apesar de seu trabalho ter se inserido em um sistema industrial e farmacêutico que prioriza o lucro.

Ele viveu até os 102 anos, permanecendo ativo intelectualmente e fisicamente até o fim de sua vida.

2.2.2.4 Jean Delay

Jean Delay (1907-1987), autor do estudo psicofisiológico e clínico com a psilocibina do capítulo VIII, foi um psiquiatra e neurocientista francês e uma das figuras mais influentes da psiquiatria no século XX. Em 1946 foi nomeado diretor da clínica de doenças mentais do Hospital Sainte-Anne — um centro médico parisiense especializado em psiquiatria, neurologia e neurociências — posição que ocupou até sua aposentadoria em 1970. Durante sua permanência no Sainte-Anne, Delay liderou pesquisas sobre transtornos mentais e uso de medicamentos psicotrópicos, como a clorpromazina, que se tornaria o primeiro antipsicótico amplamente utilizado no tratamento de transtornos como

a psicose, transtorno bipolar e esquizofrenia. Ele também dedicou suas pesquisas à psicofisiologia, examinando a relação entre cérebro, comportamento e emoções.

Como autor, Delay publicou mais de 700 artigos científicos e 40 livros. Entre suas obras traduzidas para o português estão *Manual de Psicologia* (1966), elaborado com Pierre Pichot e publicado no Brasil pela editora Guanabara Koogan em 1973; *Psicologia e Educação*; e *Psicofisiologia da Educação*, ambos traduzidos e publicados pela editora portuguesa Arménio Amado na década de 1970. Ele também escreveu obras literárias com o pseudônimo Jean Faurel, como os romances *La cité grise* (1946), *Les reposants* (1947) e *Les hommes sans nom* (1948). Posteriormente, passou a assinar suas obras com seu nome verdadeiro, como em *La jeunesse d'André Gide* (1956).

Delay foi o primeiro presidente da Associação Mundial de Psiquiatria no início da década de 1950. Ele foi eleito membro da Academia de Medicina em 1955, da Academia Francesa em 1959 e também presidiu diversas organizações médicas. Em homenagem ao seu legado, a Associação Mundial de Psiquiatria criou o Prêmio Jean Delay, uma das maiores distinções no campo da psiquiatria. Concedido trienalmente, o prêmio reconhece as contribuições excepcionais de profissionais de áreas como psiquiatria, neurociências e cultura.

2.2.2.5 Demais autores

* Arthur Brack, autor do terceiro relato de autoexperiência do capítulo VIII, foi um químico que trabalhou com Albert Hofmann no Laboratório Sandoz em projetos com a ergotamina e com a psilocibina e ajudou no isolamento e estudo dessas substâncias.

* Roger Cailleux (1929-1999), autor do quarto e último relato de autoexperiência do capítulo VIII, foi um botânico francês com contribuições nas áreas da taxonomia, ecologia e micologia. Cailleux foi assistente de Roger Heim no Museu de História Natural da França e atuou em algumas pesquisas a respeito dos cogumelos psicoativos do México, além de publicar *Recherches sur la mycoflore coprophile centrafricaine* (1972), um estudo sobre fungos coprófilos da África Central, com foco na identificação de espécies e na ecologia tropical. Não há tradução para o português brasileiro de seus trabalhos.

* Pierre Pichot (1918-2020), um dos autores do estudo psicofisiológico e clínico com a psilocibina, foi um psiquiatra francês que presidiu a Associação Mundial Psiquiatria entre 1977 e 1983 e escreveu diversos livros e artigos, inclusive com Delay. Sua obra *Les*

tests mentaux (Os testes mentais), de 1949, foi traduzida para o português em 1970 e publicada pela editora portuguesa Dom Quixote.

* Thérèse Lempérière (1925-2013) foi uma psiquiatra francesa que participou do estudo psicofisiológico e clínico com a psilocibina sob a supervisão do Professor Jean Delay no capítulo VIII. Lempérière foi professora da Universidade Paris Diderot, além de publicar trabalhos sobre transtornos dissociativos e depressão, temas centrais de sua pesquisa. A psiquiatra foi coautora dos livros *Psychiatrie de l'adulte* (1977), *La dépression avant 20 ans* (1999), *La vie et l'œuvre pionnière de Louis-Victor Marcé, 1828-1864* (2012). Não há tradução para o português de suas obras.

* Pierre-Jean Nicolas-Charles, psiquiatra francês, foi assistente de Jean Delay em algumas pesquisas psicofisiológicas e clínicas no Hospital Sainte-Anne, incluindo estudos com a psilocibina, além de ter se dedicado à farmacologia de medicamentos psiquiátricos.

* Anne-Marie Quéting (1931-2019) também foi uma psiquiatra francesa. Quéting foi orientada por Delay no doutorado e, em 1960, defendeu sua tese *La psilocybina en psychiatrie clinique et expérimentale*, que foi uma das pioneiras no estudo de psicodélicos em contexto clínico na França.

2.2.3 Textos de partida

Os textos traduzidos neste trabalho são o prefácio e os capítulos I e VIII da obra *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* e estão disponíveis na biblioteca virtual do Museu de História Natural da França⁶.

2.2.3.1 Prefácio

O prefácio do texto de partida contém cinco páginas e foi redigido por Roger Heim. O micólogo destaca a interdisciplinaridade das áreas de conhecimento que transpassam o fascículo, tais como a etnologia, arqueologia e micologia e que o assunto foi ganhando amplitude e complexidade ao longo dos estudos.

Heim coloca Richard Evans Schultes e Jean Bassett Johnson como os precursores da etnomicologia em 1939, junto ao casal Wasson com suas pesquisas da década de

⁶ Disponível em: <https://sciencepress.mnhn.fr/fr/periodiques/archives-du-museum-national-d-histoire-naturelle-7eme-serie/6/les-champignons-hallucinogenes-du-mexique-etudes-ethnologiques-taxinomiques-biologiques-physiologiques-et-chimiques>.

1940, e o México como o principal território do estudo. No texto, os Wasson são elogiados por participarem das cerimônias indígenas e por estudarem os cogumelos divinos. Heim também enfatiza seu papel na coleta e no estudo realizado no museu com os cogumelos e a colaboração de pesquisadores, como Albert Hofmann e Guy Strésser-Péan, e de outras instituições como peças-chave para o avanço dos estudos. Porém, os indígenas e María Sabina são mencionadas brevemente nos agradecimentos de Heim e do casal Wasson.

Neste prefácio de Heim, o tom triunfalista e bajulador dado aos pesquisadores europeus e estadunidenses contrasta com o tratamento dado aos indígenas, que são relegados a papéis de meros informantes ou de assistentes anônimos, e escancara a perspectiva colonialista do autor e os preconceitos daquela época. Por exemplo: os pesquisadores europeus são exaltados como desbravadores e mediadores entre o “primitivo” e o “moderno”, e o uso milenar dos cogumelos em rituais, preservado apesar de séculos de colonização e perseguição, é colocado como uma “redescoberta” da ciência ocidental.

2.2.3.2 Capítulo I

O capítulo I foi originalmente escrito em inglês por Robert Gordon Wasson e posteriormente traduzido para o francês por Roger Heim, com a colaboração das “senhoritas” M. Brin, I. Malzy e S. Prétot. A revisão do texto foi de Guy Strésser-Péan. Ao todo, o capítulo compreende 30 páginas, das quais sete compõem um apêndice dedicado à reprodução dos textos originais em náuatle e em espanhol, correspondentes aos excertos que foram traduzidos para o francês. Além disso, o capítulo conta com 14 notas do autor e 12 notas do revisor Strésser-Péan.

Neste capítulo, Wasson apresenta as fontes históricas que pesquisou e nas quais encontrou menções aos cogumelos divinos dos indígenas do México. Ele aponta que, dependendo da perspectiva cultural, os cogumelos podiam ser vistos como instrumentos divinos ou demoníacos. Os habitantes da América Central os utilizavam como moeda para pagar impostos antes da invasão espanhola, em cerimônias religiosas e em práticas medicinais. Esses fungos também eram essenciais em festividades, como na coroação de Montezuma, e eram valorizados por suas propriedades visionárias e pelo seu aspecto espiritual. Já para os colonizadores europeus, os cogumelos eram sinônimo de idolatria

ou de feitiçaria e estavam fortemente associados a ritos demoníacos devido aos preconceitos religiosos surgidos com a influência do catolicismo e à micofobia europeia.

Wasson traz o relato de missionários europeus como Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente e Alonso de Molina, além das nomenclaturas dadas aos cogumelos pelos indígenas como reflexo de sua importância espiritual e social. Ao traçar um paralelo com outras línguas, como santali e russo, Wasson sugere que a sacralização dos cogumelos não foi restrita aos nahuas ou à Mesoamérica, mas foi parte de um fenômeno universal. Wasson também apresenta alguns registros da Inquisição que apontam que, apesar das tentativas de erradicação impostas pelos missionários e pela colonização espanhola, o uso dos cogumelos persistiu e estava profundamente inserido na cultura indígena.

A pesquisa de Wasson tem grande valor histórico por seu caráter investigativo, mas sua abordagem também carrega traços de um olhar colonial. Neste capítulo, ele se posicionou como um “explorador” que “redescobre” saberes indígenas, mas apenas catalogou informações de fontes coloniais e católicas. Quando reconheceu a importância dos cogumelos para os indígenas reconheceu sob um viés exotizante, reverberando a ideia de que eles eram fascinantes porque faziam parte de um universo de mistério e superstição.

2.2.3.3 Capítulo VIII

O capítulo VIII é dividido em duas seções: a primeira traz os relatos de autoexperiências com os cogumelos sagrados e com a psilocibina que pesquisadores europeus (Roger Heim, Albert Hofmann, Roger Cailleux e Arthur Brack) realizaram entre 1956 e 1958 com o objetivo de observar os efeitos físicos e psíquicos da ingestão dessa substância. A segunda é um relatório sobre um estudo psicofisiológico e clínico com a psilocibina sintetizada no hospital psiquiátrico de Sainte-Anne, em Paris, no ano de 1958. Os autores são os psiquiatras Jean Delay e Pierre Pichot, e, à época, os alunos de medicina Thérèse Lempérière, Pierre-Jean Nicolas-Charles e Anne-Marie Quélin.

A primeira parte, de autoexperiências, contém no original, quatro relatos e treze páginas. O primeiro relato é de Roger Heim, que relata três experiências de ingestão de cogumelos, uma no México e duas na França, e as compara com as experiências com mescalina, peiote e LSD que Gordon Wasson, Aldous Huxley e Henri Michaux tiveram. O segundo relato é de Albert Hofmann que descreve sua autoexperimentação com o intuito

de testar a potência da psilocibina em cogumelos secos e também compara sua experiência com a de outros experimentadores. A terceira autorexperiência foi realizada em 1958 por Arthur Brack com cogumelo seco e com psilocibina para testar se os efeitos eram semelhantes entre si. Por fim, a última descrição de experiência é de Roger Cailleux, que se submeteu a três ensaios com diferentes doses de cogumelos secos.

A segunda parte do capítulo VIII apresenta um estudo psicofisiológico e clínico com a psilocibina realizado por uma equipe de psiquiatras e pesquisadores franceses. O estudo foi apresentado inicialmente em uma reunião de Neuropsicofarmacologia em Roma e na *Académie des Sciences*, em Paris, em 1958. A pesquisa foi viabilizada devido ao fornecimento de psilocibina sintética, em comprimidos e em solução injetável, pelo laboratório Sandoz. O objetivo era investigar os efeitos fisiológicos e psicológicos de 5 mg a 15 mg de psilocibina em dois grupos distintos: 13 pessoas sem diagnóstico psiquiátrico (11 homens e 2 mulheres entre 23 e 33 anos) e 30 mulheres (com idades entre 18 e 66 anos) internadas em hospital psiquiátrico com diagnóstico de transtorno mental. Este estudo registrou sinais fisiológicos, alterações comportamentais e o relato das participantes para comparar os efeitos no grupo sem diagnóstico psiquiátrico e no grupo das participantes internadas. Os autores chegam à conclusão que a psilocibina provoca “um estado oniroide, com dissolução das sínteses mentais, surgimento de fenômenos psicossensoriais, liberação de reminiscências e alterações de humor” (Delay *et al.*, 1958, p. 308, tradução minha⁷) no plano psíquico, que alguns efeitos são semelhantes aos do LSD e da mescalina, mas que existem diferenças no campo fisiológico, e que mais estudos seriam necessários para determinar a segurança e a eficácia do uso da psilocibina na psiquiatria (Delay *et al.*, 1958)

Essa conclusão, no entanto, precisa ser analisada à luz das condições estruturais da pesquisa, que revela um desequilíbrio tanto de gênero quanto de classe social: as pessoas diagnosticadas com transtornos mentais eram mulheres que estavam internadas em um hospital psiquiátrico e pertenciam às classes socioculturais inferiores, ao passo que o grupo de voluntários sem diagnóstico psiquiátrico era formado majoritariamente por homens de nível sociocultural elevado. Durante o século XIX e XX, mulheres foram desproporcionalmente diagnosticadas com transtornos mentais e internadas, algumas vezes por não se adequarem às normas sociais de gênero (Chesler, 2005). Da mesma forma, pessoas pobres e sem redes de apoio eram mais facilmente institucionalizadas,

⁷ [...] un état oniroïde avec dissolution des synthèses mentales, apparition de phénomènes psycho-sensoriels, libération de réminiscences et modifications de l'humeur. (Delay *et al.*, 1958, p. 308)

tornando-se alvos frequentes de experimentos psiquiátricos (Scull, 2015). Essa diferença reflete um padrão recorrente da psiquiatria ocidental, que frequentemente utilizava pessoas vulneráveis — sejam mulheres, pessoas pobres ou institucionalizadas — como pessoas passivas de experimentação, enquanto pessoas de classes mais altas ocupavam a posição de voluntários, com maior autonomia sobre sua participação.

Outro ponto problemático é a ausência de qualquer menção ao consentimento das participantes, o que sugere que essas mulheres talvez não tenham tido escolha sobre sua inclusão no estudo. Isso se torna ainda mais relevante ao considerarmos que o uso do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) só foi formalmente instituído na Europa a partir da Declaração de Helsinque, em 1964 — o primeiro documento a estabelecer que a participação de seres humanos em pesquisas científicas só poderia ocorrer se os voluntários fossem devidamente informados a respeito dos riscos e benefícios. Além disso, algumas pacientes estavam sob efeito de outros medicamentos, o que pode ter comprometido ainda mais a autonomia delas. O estudo também não aponta o impacto emocional da psilocibina nessas mulheres que já estavam fragilizadas pelo isolamento institucional e trata os relatos apenas como dados clínicos. O experimento menciona que algumas passaram por forte angústia e reviveram experiências traumáticas, mas também não informa se foi oferecido algum suporte psicológico a elas após o experimento, o que pode evidenciar que essas mulheres eram apenas corpos disponíveis para a experimentação científica.

Esse estudo psicofisiológico e clínico com a psilocibina tem seu valor histórico e científico, porém também reforça a hierarquização da ciência médica, que há bastante tempo distingue entre os que pesquisam e os que são pesquisados.

2.3 Os cogumelos divinos

A relação dos povos indígenas do território mexicano com os cogumelos psicoativos remonta a tempos antigos, muito antes da chegada dos colonizadores, porém a invasão espanhola e a imposição do cristianismo resultaram na perseguição e na criminalização desses fungos, que foram tachados como demoníacos. Contudo, o conhecimento ancestral sobre os cogumelos sagrados era preservado por meio da oralidade, garantindo sua continuidade e adaptação ao longo do tempo, especialmente em Huautla de Jiménez. Nessa localidade, as comunidades continuaram a utilizar os

fungos dentro de seus contextos tradicionais, garantindo a continuidade de seus saberes e práticas culturais, ainda que sob ameaça externa.

Os registros indicam que o uso desses fungos estava profundamente enraizado em práticas espirituais, terapêuticas e sociais dessa comunidade. Celia Dubovoy (1968) aponta que os cogumelos eram empregados como alimento, em cerimônias de cura e de maneira comunitária:

Há diversos documentos antigos que comprovam que os indígenas usavam diversos tipos de cogumelos na alimentação, bem como falam do uso, em particular dos cogumelos alucinógenos em festividades e práticas religiosas. (DUBOVOY, 1968, p. 16, tradução minha ⁸)

A partir da segunda metade do século XX, a chegada de expedicionários, como Wasson e Heim, transformou essa relação e teve um impacto profundo em Huautla de Jiménez, alterando tanto as dinâmicas sociais e econômicas quanto a relação entre as pessoas da cidade (De Teresa, 2019). Esse processo foi impulsionado pela publicação do artigo de Gordon Wasson na revista de fotojornalismo *Life Magazine* em 1957, que colocou Huautla no mapa do turismo psicodélico. A etnóloga mexicana Sarai Piña Alcántara (2021) aponta que antes da aparição dessas pessoas na cidade, a circulação dos cogumelos se dava com base no princípio da reciprocidade, onde eram trocados tradicionalmente por outros bens, como comida e animais. Esse sistema de troca acabou se estendendo a turistas, especialmente nos anos 1960, quando visitantes nacionais e estrangeiros, como os hippies que se instalaram em Huautla de Jiménez, recebiam cogumelos em troca de itens como rádios e roupas (Alcántara, 2021). No entanto, com o tempo, com a demanda crescente e com a entrada da lógica capitalista, a monetização desses cogumelos alterou significativamente as relações sociais e espirituais em torno do consumo dos cogumelos e gerou disputas dentro da comunidade (De Teresa, 2019). Alguns passaram a ver os cogumelos como um meio de sustento financeiro, enquanto outros se preocupavam com a perda da identidade cultural e com a transformação das *veladas* em atração turística. Além disso, com o aumento da demanda, a colheita dos cogumelos passou a ser menos ritualizada e mais voltada para a obtenção de lucro, o que levou à escassez dos cogumelos, além de mudanças nos ciclos de brotamento devido à exploração excessiva e ao impacto ambiental do turismo (De Teresa, 2019). Em 2015,

⁸ *Existen numerosos documentos antiguos que prueban que los indígenas utilizaban diversos tipos de hongos en la alimentación, así como hablan del empleo, en forma particular, de los hongos alucinantes en festividades y prácticas religiosas.* (DUBOVOY, 1968, p. 16)

Huautla de Jiménez foi inserida no programa *Pueblos Mágicos*, que visa incentivar o turismo em cidades do México que foram locais de eventos históricos, aumentando sua exposição como destino turístico e gerando descontentamento entre alguns setores da comunidade, que viam isso como uma forma de apropriação externa dos cogumelos e de sua cultura (De Teresa, 2019).

Além das implicações na comunidade de Huautla de Jiménez, a presença de Wasson também desencadeou um processo de descontextualização e apropriação dos cogumelos muito mais extenso, com a consequente extração da psilocibina pelo químico Albert Hofmann e o registro de sua patente pela indústria farmacêutica. Nessa época, os efeitos dos cogumelos e da psilocibina foram alvo de curiosidade científica e experimentação psiquiátrica devido à “generosidade” do laboratório Sandoz que distribuiu psilocibina gratuitamente para médicos e instituições como estratégia para estabelecê-la como um medicamento psiquiátrico, criar demanda e transformá-la em um produto lucrativo (Alcántara, 2021).

Atualmente, a ciência ocidental tem abordado os cogumelos divinos sob uma perspectiva farmacológica e terapêutica na chamada Renascença Psicodélica (Sessa, 2012), com pesquisas indicando que a psilocibina pode ter potencial para tratar depressão resistente, ansiedade e transtorno de estresse pós-traumático. Todavia, essa Renascença se distingue das pesquisas e dos usos ocidentais das décadas de 1950 e 1960, não apenas pelo avanço científico, mas pela maior sofisticação na mercantilização dessas substâncias. Do marco inicial da renascença psicodélica na década de 1990 até os dias atuais, uma virada ocorreu e uma nova cultura foi estabelecida. Diferentemente da estigmatização dos psicodélicos nas décadas passadas, agora eles são vistos como ferramentas para expansão da consciência, da produtividade e do bem-estar. Essa virada criou um mercado bilionário e transformou as substâncias psicodélicas em mercadorias capazes de curar traumas, proporcionar experiências místicas ou agir como suplemento de performance, tudo dependendo do interesse do consumidor (Alcántara, 2021). A transformação dos cogumelos em fenômeno da cultura popular ocidental por meio de seriados, documentários, livros, cursos, retiros espirituais, influenciadores digitais, estética visual psicodélica ajudaram a consolidar sua aceitação no imaginário coletivo. No momento, o mercado “psilocibínico” é controlado por grandes investidores e corporações, como a empresa farmacêutica britânica *Compass Pathways* que oferece terapias psicodélicas de luxo e disputa patentes e monopólios farmacêuticos da psilocibina com outras empresas (Alcántara, 2021).

Assim, um novo ciclo colonial vai se desenhando com o discurso de inovação científica e terapêutica. Os saberes ancestrais são extraídos, reformulados e vendidos sem reconhecimento ou reciprocidade, reduzindo práticas espirituais e comunitárias a medicamentos destinados a experiências individuais, geralmente com um alto custo, acessível apenas às elites ocidentais.

3 REFLETINDO

Esta seção analisa os efeitos e implicações dos paradigmas de tradução que permeiam esta pesquisa. A princípio, a tradução indireta é analisada a partir de seu papel como prática de mediação linguística e cultural. No contexto deste estudo, ela é discutida como ferramenta para refletir a respeito de hierarquias linguísticas e fluxos culturais que podem influenciar na recepção e na interpretação do texto final conforme explorado por Pięta (2021); Pięta, Maia e Torres-Simón (2023); e Accácio (2010). Em seguida, a tradução comentada e anotada é discutida como prática que evidencia a visibilidade do tradutor. Notas da tradutora e um prefácio à tradução foram adotados como estratégia crítica, com vistas a aproveitar o âmbito acadêmico — onde há maior interesse em registrar e justificar escolhas tradutórias (Zavaglia, Renard, Janczur, 2015). As pesquisas de Venuti (1995), Abes (2023) e Valente (2015), que destacam a tradução comentada e anotada como meio de tornar visível a presença do tradutor, são a fundamentação teórica para a utilização de paratextos, que buscam evidenciar alguns aspectos do texto em francês e ampliar a reflexão sobre sua construção nos textos traduzidos. Por fim, a tradução como crítica à colonialidade é abordada a partir dos conceitos de colonialidade propostos por Quijano (2007; 2010) e Mignolo (2003; 2011). A discussão a respeito da tradução como ferramenta para reforçar hierarquias linguísticas e culturais que privilegiam os saberes ocidentais em detrimento de outros sistemas de conhecimento é amparada principalmente em Pierce (2023) e Niranjana (1992).

3.1 Tradução indireta

A tradução indireta é a tradução de uma tradução (Pięta; Maia; Torres-Simón, 2023). Esse é o caso do Capítulo I do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*, que foi originalmente escrito por Robert Gordon Wasson em inglês e posteriormente traduzido para o francês por Roger Heim. Logo, abordar a tradução indireta nesta pesquisa se justifica porque a tradução para o português brasileiro não se baseou diretamente no original em inglês, mas sim na versão francesa.

Em *Les champignons hallucinogènes du Mexique*, Robert Gordon Wasson é o autor dos três primeiros capítulos. No prefácio da obra, escrito por Roger Heim, são fornecidas informações relevantes sobre a tradução desses capítulos. Roger Heim foi

quem traduziu para o francês os três capítulos de Wasson e contou com a ajuda de três “senhoritas” — Marcelle Brin, assistente de laboratório no Museu Nacional de História Natural da França; Irène Malzy, que fazia parte do comitê da *Revue de la Société des amis du Muséum*, vinculada ao museu; e S. Prétot, que também estava vinculada ao museu — para “redigir em francês” os capítulos de Wasson. No entanto, Heim não especifica se essas tradutoras trabalharam diretamente no capítulo I ou em outros capítulos do fascículo. Heim menciona também o etnólogo Guy Stresser-Péan como um colaborador fundamental por ter realizado a revisão e “enriquecido com apontamentos” o Capítulo I. Ele também cita que o casal Wasson contou com a ajuda de linguistas da Associação Internacional de Linguística (SIL) para traduzir palavras usadas pelos indígenas relacionadas aos cogumelos e aos rituais de consumo, novamente sem citar os capítulos específicos. Outro aspecto que deve ser observado é que o capítulo I do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* contém 44 trechos retirados do volume II da obra *Mushrooms, Russia and History*, do casal Wasson, um fato que não é mencionado em nenhum local do fascículo.

As informações obtidas no prefácio de Heim apontam que ocorreu um movimento coletivo para a tradução do inglês para o francês desses três capítulos de Wasson. Porém, elas também sugerem que a terminologia e até aspectos científicos e culturais dos textos de Wasson podem ter sido ajustados para um público francófono. Já o envolvimento de múltiplos agentes nesse processo reforça a ideia de que a versão francesa do capítulo I não passou apenas por uma tradução, mas por um processo de mediação que pode ter influenciado sua forma final. Por conta disso, a tradução indireta deve ser analisada de maneira mais aprofundada.

3.1.1 Conceitos e contextos

A tradução indireta é “uma primeira tradução do idioma A para o idioma B e, em seguida, uma segunda tradução por um tradutor diferente do idioma B para o idioma C.” (Pięta, 2021, p. 1, tradução minha⁹). Ou seja, a tradução indireta ocorre quando um texto não é traduzido diretamente da língua original, mas de uma tradução intermediária em outra língua, que media o processo tradutório. Já a tradução intermediária é a “tradução

⁹ [...] a first translation from language A into language B, and then a second translation by a different translator from language B into language C. (Pięta, 2021, p. 1)

em outra língua, que serviu de base à tradução final” (Campos, 1986, p. 31), um elemento central da tradução indireta e é caracterizada pelo uso de uma versão traduzida como base para uma nova tradução em outro idioma.

Embora os termos “tradução indireta” e “tradução intermediária” sejam utilizados com frequência como sinônimos (Ringmar, 2007), há uma distinção fundamental entre eles: a tradução intermediária refere-se exclusivamente ao texto traduzido que serve como ponte entre o original e a versão final, enquanto a tradução indireta é o fenômeno mais amplo que envolve esse processo. Toda tradução indireta necessita de uma tradução intermediária, mas nem toda tradução intermediária resulta em uma tradução indireta — isso acontece somente se ela for utilizada como base para uma nova versão em outro idioma.

Pięta, Maia e Torres-Simón (2023) destacam a relevância da tradução indireta para a circulação de textos em diferentes contextos históricos e editoriais. Esse tipo de tradução tem sido utilizada há bastante tempo e desempenha um papel importante na circulação de textos literários, técnicos, científicos e religiosos (Pięta; Maia; Torres-Simón, 2023). Durante a Idade Média, por exemplo, muitos textos foram disseminados por meio de línguas dominantes que serviam como intermediárias para a tradução de línguas minoritárias, um padrão descrito por Accácio (2010) ao analisar o papel do latim e do árabe na transmissão do conhecimento filosófico e científico na Europa. O mesmo ocorreu na circulação de textos religiosos, como a Bíblia, que passou por inúmeras traduções intermediárias ao longo dos séculos (Pięta, 2021). No Brasil, a tradução indireta foi utilizada pelos jesuítas que traduziam textos religiosos para catequizar os indígenas, e mais tarde, essa prática se consolidou com a produção editorial, principalmente com a tradução de romances-folhetins traduzidos do francês (Accácio, 2010).

Os termos mais comuns para descrever essa prática não são homogêneos e incluem: tradução mediada (*mediated translation*) (Linder, 2014), tradução pivô (*pivot translation*) (Vermeulen, 2012), tradução de segunda mão (*second-hand translation*) (Popovič, 1976) *relay translation* (Dollerup, 2014), *secondary translation* (Ringmar, 2015), entre outros, como já discutido por Toury (1995) e aprofundado anos depois por Rosa, Pięta e Maia (2017) que destacaram como essa diversidade terminológica resulta em abordagens metodológicas distintas na pesquisa sobre a tradução indireta.

A terminologia pode variar de acordo com a área de estudo, contexto de uso, por exemplo. Além das diferentes denominações, a tradução indireta também pode ser classificada de acordo com o grau de mediação, a quantidade de idiomas envolvidos e a

transparência do processo (Accácio, 2010). Logo, essa falta de padronização terminológica na tradução indireta pode gerar confusão e dificuldades metodológicas, comprometendo a precisão das análises e a comparação entre estudos (Rosa; Pięta; Maia, 2017). No entanto, alguns pesquisadores defendem que essa variedade também pode descrever melhor as nuances desse tipo de tradução.

A tradução indireta é uma ferramenta utilizada de forma recorrente e auxilia na circulação global de textos, especialmente em contextos em que as relações de poder entre línguas influenciam a disponibilidade de traduções diretas. Ademais, existem fatores econômicos e logísticos que desempenham um papel central nesse processo. Com frequência, esse tipo de tradução é utilizada para reduzir custos, principalmente quando há escassez de tradutores especializados no idioma original, visto que o custo econômico pode ser significativamente menor ao se traduzir a partir de um texto intermediário. Como destacado por Machado (2024), esse fator se torna particularmente relevante em mercados editoriais onde a demanda por traduções de línguas menos difundidas é baixa, tornando a tradução indireta uma solução mais pragmática. Além disso, muitas obras escritas em línguas periféricas só chegam a determinados públicos por meio de traduções realizadas a partir de línguas dominantes e o mercado favorece línguas como inglês e francês como línguas intermediárias.

A metodologia da tradução indireta envolve diferentes estratégias, dependendo do contexto e do grau de mediação. Por exemplo, o tradutor final pode trabalhar exclusivamente com uma tradução intermediária sem acesso ao texto de partida. Outra estratégia pode ser comparar versões para reduzir perdas e inconsistências consultando, caso exista, o texto intermediário e/ou o original (Rosa; Pięta; Maia, 2017). O tradutor também pode recorrer à adaptação linguística e cultural, em que o texto intermediário passa por simplificações ou domesticações para atender a um determinado público-alvo. Geralmente, os paratextos esclarecem que ocorreu um processo de mediação.

Algumas das críticas à tradução indireta dizem respeito à fidelidade ao texto original e à transparência no processo tradutório. Como a tradução ocorre a partir de uma versão já traduzida, o tradutor da língua de chegada pode não ter acesso direto ao texto original, o que o leva a trabalhar com um texto que já passou por algum nível de mediação. Essa característica da tradução indireta foi analisada por Rosa, Pięta e Maia (2017) que ressaltaram que essa tradução intermediária pode provocar perdas ou reconfigurações discursivas, especialmente quando não há transparência sobre o processo de mediação. Em alguns casos, as traduções intermediárias são omitidas, o que

dificulta a rastreabilidade do processo e pode levar à falsa impressão de que o texto foi traduzido diretamente do original.

Atualmente, há um maior interesse acadêmico pela tradução indireta devido à necessidade de compreender melhor os impactos desse tipo de tradução, especialmente em contextos de circulação global do conhecimento, além das implicações culturais e políticas na tradução de textos entre múltiplas línguas. As pesquisas de Hanna Pięta e Rita Bueno Maia têm sido fundamentais para tentar consolidar a tradução indireta como uma área relevante dentro dos Estudos da Tradução. A obra *Indirect Translation Explained*, por exemplo, é uma pesquisa recente e abrangente sobre o assunto e fornece um panorama teórico detalhado a respeito da tradução indireta em diversos domínios, como tradução literária, interpretação, legendagem e tradução automática. As duas pesquisadoras portuguesas também mantêm uma página na internet dedicada à tradução indireta chamada *Indirect Translation*¹⁰.

3.1.2 Análise da tradução intermediária

O processo de mediação na tradução do inglês para o francês do Capítulo I de *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* não apenas transportou o conteúdo de uma língua para outra, como também reconfigurou alguns trechos do texto de Gordon Wasson. Por um lado, esse processo demonstra como a tradução intermediária pode afetar o acesso ao conhecimento e a forma como ele é legitimado e interpretado quando chega ao “idioma final”. Por outro lado, a mediação operada por Heim reflete dinâmicas coloniais, como a apropriação de saberes de povos que não eram europeus. Contudo, o meio acadêmico ocidental frequentemente reorganiza e redefine conhecimentos indígenas para enquadrá-los em seus próprios paradigmas. Como é o caso da tradução de Heim, que em vez de simplesmente verter as palavras de Wasson para o francês, reconfigurou alguns trechos e omitiu informações sem indicar essas mudanças ao leitor. O resultado foi um texto que, mesmo sendo apresentado como uma tradução, passou por um filtro que o tornou mais compatível com a epistemologia dominante na Europa da época.

Além de viabilizar a difusão do trabalho de Wasson para o público francófono, a versão traduzida moldou a percepção de alguns trechos do texto, transformando um relato exploratório em um estudo estruturado dentro da tradição etnográfica e botânica

¹⁰ Disponível em: <https://www.indirecttrans.com>.

ocidental, inserindo os cogumelos sagrados em um modelo teórico, bem distante das tradições indígenas às quais estavam originalmente ligados. Roger Heim, como tradutor, reforçou o papel da ciência francesa na sistematização dos estudos sobre cogumelos psicoativos, consolidando a França como um centro de pesquisa nesse campo na década de 1950. Desse modo, a recepção do trabalho de Wasson na França foi moldada por essa mediação, o que acabou transformando o estadunidense em autoridade no campo dos estudos psicodélicos. Além disso, Roger Heim exerceu um papel central na legitimação científica dessa obra em específico e utilizou sua posição no Museu Nacional de História Natural para reforçar tanto a sua credibilidade como a de Wasson.

Outra questão interessante é que a versão francesa da obra de Wasson acabou demonstrando como as relações de poder entre línguas e sistemas de conhecimento podem afetar a difusão e a validação de ideias. A passagem por uma língua intermediária introduziu camadas de interpretação ausentes no texto original, talvez alinhadas a interesses acadêmicos e institucionais. A tradução intermediária, nesse sentido, operou como um mecanismo de controle e reformulação discursiva que reposicionou o saber indígena dentro de uma estrutura narrativa acessível ao público europeu.

Essa reconfiguração não implica que a versão de Heim tenha sido uma deturpação do texto que Wasson escreveu ou que seja de má qualidade, mas evidencia que a tradução intermediária desempenhou um papel ativo na reconstrução de certos sentidos. Por isso, é importante expor as implicações dessas atitudes. A falta de mais transparência sobre as mudanças na versão francesa levanta questões sobre as estratégias editoriais e a forma como o meio acadêmico europeu absorvia e ressignificava conhecimentos de outras culturas naquela época.

3.1.3 Exemplos e implicações

A seguir, alguns trechos selecionados que ilustram algumas modificações que ocorreram na passagem do texto em inglês de Wasson para o francês e a tradução para o português, que foi realizada em sua completude, a partir da versão francesa.

Exemplo 1:

Inglês	Francês	Português
The Chichimecas, whatever the language or tribe, were hunters and food-gatherers , nomads, savages to be feared and also despised.	Les Chichimèques étaient des chasseurs et des pillards , des nomades, des sauvages à craindre et aussi à mépriser.	Os chichimecas eram caçadores e saqueadores , nômades, selvagens a serem temidos e também desprezados.

A substituição de *food-gatherers* (coletores) por *pillards* (saqueadores) na tradução francesa de Heim mostra como a mediação na tradução indireta pode introduzir distorções ideológicas. Em francês, *pillard*, significa “pessoa que se dedica à pilhagem¹¹” tem um caráter mais pejorativo, associado à violência e ao saque, o que intensifica a visão colonialista sobre os chichimecas. Esse exemplo ilustra que a mediação não se limita à língua, mas pode influenciar na recepção histórica e cultural de um texto.

Exemplo 2:

Inglês	Francês	Português
Almost a century later, in 1598, one Fernando de Alvarado Tezozomoc, of Indian blood , composed a <i>Crónica Mexicana</i> .	Presque un siècle plus tard, en 1598, un Indien lettré , Fernando DE ALVARADO TEZOZÓMOC, composa une <i>Crónica Mexicana</i> .	Quase um século depois em 1598, um índio letrado , Fernando de Alvarado Tezozómoc, escreveu <i>Crónica Mexicana</i> .

A tradução francesa desse trecho no segundo exemplo alterou a forma como Tezozómoc foi apresentado por Wasson. No original em inglês, *of Indian blood* (de sangue — ou descendência — indígena) destaca sua ascendência, enquanto a versão francesa modifica essa informação para *un Indien lettré* (um indígena letrado) e adiciona um atributo que não estava presente no texto de Wasson. Essa mudança é significativa dentro do contexto da tradução intermediária, pois demonstra como a mediação pode não apenas transferir significados entre línguas, mas também reinterpretá-los de acordo com os filtros culturais e ideológicos com possíveis consequências na língua de chegada.

¹¹ *Personne qui se livre au pillage.* (CNRTL, [s.d.])

Exemplo 3:

Inglês	Francês	Português
Both Tezozomoc and Duran seem to have relied on a single source, now lost to us. Neither described the mushroom nor gave it a name, though we learn that it was associated with the woods and that it was eaten raw. Furthermore, through the friar's priestly bias and exaggeration one perceives an important fact: the mushroom was more than an intoxicant, for to it were attributed divinatory powers and these powers were <u>thought by the Catholic chronicler to stem from Satan.</u>	TEZOZÓMOC et DURÁN semblent tous deux avoir puisé à une seule source, maintenant perdue pour nous. Ils ne décrivent ni ne nomment le champignon, bien que nous apprenions qu'il poussait dans les bois et se mangeait cru. En outre, à travers la tendance religieuse et l'exagération du père, on perçoit un fait important: le champignon était plus qu'enivrant, car on lui attribuait des pouvoirs que les Indiens considéraient comme divins et <u>les chrétiens comme démoniaques.</u>	Tezózomoc e Durán parecem ter consultado uma única fonte, não encontrada por nós atualmente. Eles não descrevem e nem nomeiam o cogumelo, embora tenhamos aprendido que ele crescia nas matas e era consumido cru. Além disso, percebe-se um fato importante devido à orientação religiosa e o exagero do padre: o cogumelo era mais que embriagante, pois lhe eram atribuídos poderes que os índios consideravam divinos e <u>os cristãos como demoníacos.</u>

Esse trecho evidencia como a tradução intermediária pode modificar a autoria e a interpretação de um discurso sem que o leitor tenha consciência das alterações. No original, Wasson diz que o padre cronista acreditava que os poderes dos cogumelos eram *stem from Satan* (oriundos de Satanás). Na tradução francesa, Heim remove essa referência direta e a generaliza, transformando um julgamento individual em uma visão coletiva.

Exemplo 4:

Inglês	Francês	Português
The Spanish text says that they excited lust, an observation calculated <u>to tease</u> the 16th century Spaniards, but this observation is missing in the Nahuatl version.	Le texte espagnol mentionne que ces champignons excitaient le désir sexuel, observation qui peut avoir « <u>allumé</u> » les Espagnols du XVI ^e siècle, <u>préoccupés qu'ils étaient de la Fontaine de Jouvence et autres aphrodisiaques,</u>	O texto espanhol menciona que estes cogumelos despertavam o desejo sexual, observação que pode ter “ <u>excitado</u> ” os espanhóis do século XVI, <u>obcecados que eles eram a fonte da juventude e outros afrodisíacos,</u> mas

	mais cette observation ne figure pas dans la version nahuatl.	esta observação não aparece na versão náuatle.
--	---	--

Neste trecho, o texto em francês adicionou uma camada interpretativa que não estava presente no original em inglês. A referência à fonte da juventude adicionou um tom irônico à frase, sugerindo que os espanhóis do século XVI buscavam não apenas territórios e poder, mas também a imortalidade e afrodisíacos. Essa interpretação não aparece no inglês original e pode ter sido uma inserção do tradutor ou do revisor francês. Outro ponto é o uso do verbo *allumer*, que em francês pode ter múltiplos significados, incluindo “acender”, “provocar” e “excitar”. Já *to tease* em inglês tem um significado mais próximo de “provocar”, mas sem necessariamente carregar a conotação de excitação sexual que *allumer* pode ter no francês. Dessa maneira, o texto em francês, com sua ironia e insinuações, introduziu uma visão caricatural dos espanhóis em relação aos cogumelos que não estava presente no texto original de Wasson.

Exemplo 5:

Inglês	Francês	Português
that the Indians indulged in them in <u>gatherings assembled for the purpose</u> ;	les Indiens se livraient à sa consommation <u>au cours de réunions</u> ;	que os índios se dedicavam ao seu consumo <u>durante encontros</u> ;

O trecho em inglês sugere que o consumo dos cogumelos fazia parte de um evento estruturado, planejado com um propósito específico, que os encontros não eram apenas sociais, mas tinham uma intenção clara, possivelmente ligada a um contexto cerimonial ou ritualístico. No francês, a expressão *au cours de réunions* informa apenas que o consumo ocorria durante reuniões, sem destacar que eram organizadas especificamente para esse fim. Essa mudança enfraqueceu a noção de centralidade dos cogumelos nesses encontros, retirando sua dimensão simbólica, além de passar a impressão de que esse consumo era casual ou acessório nessas ocasiões. Esse trecho demonstra como a tradução intermediária pode reconfigurar a percepção de práticas culturais, transformando um evento estruturado em uma atividade secundária. Ao suavizar a intencionalidade do

consumo, a versão francesa diluiu a relevância dos cogumelos no contexto indígena e apagou sua dimensão simbólica.

Exemplo 6:

Inglês	Francês	Português
he ends his account with words that could only have had <u>horrifying</u> connotations for the believing Spaniard of the 16th century,	MOTOLINÍA termine son exposé par une phrase qui ne pouvait que <u>scandaliser</u> un Espagnol croyant du XVI ^e siècle, <u>et qui, même actuellement, d'une façon différente, excite l'imagination de l'homme moderne.</u>	Motolinía finaliza seu relato com uma frase que só poderia <u>escandalizar</u> um espanhol crente do século XVI, <u>e que, mesmo atualmente, de um modo diferente, instiga a imaginação do homem moderno.</u>

A tradução para o francês desse trecho apresenta diferenças que alteraram tanto o tom quanto o impacto da afirmação original. Em inglês, a frase enfatiza que as palavras finais do relato tinham conotações ou “assustadoras” ou “horripilantes” ou “que causam medo”¹² para os espanhóis do século XVI, apontando uma reação de medo ou temor. O francês, no entanto, substituiu essa ideia pelo verbo *scandaliser* (escandalizar) que sugere mais um choque ou indignação em relação aos valores religiosos do que horror ou medo. Além disso, o texto francês acrescentou um novo elemento que não só expandiu a interpretação do trecho, como também mudou o foco: enquanto o original em inglês focou no impacto para os espanhóis do século XVI, o francês tornou a interpretação mais ampla, sugerindo que a frase ainda provocaria reações no público moderno, inserindo uma perspectiva que não existia no texto em inglês.

O capítulo I do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* traduzido do inglês

¹² *causing fear*. (Merriam-Webster, [s.d.])

para o francês por Heim é um exemplo claro das possíveis implicações da tradução intermediária. De fato, a tradução para o francês do texto de Wasson permitiu que seu trabalho chegasse a outro público, especialmente no meio acadêmico europeu, onde a língua francesa ainda desempenhava um papel de prestígio na disseminação do conhecimento científico. No entanto, o cotejo entre os textos em inglês e em francês apontou que a mediação da língua francesa modificou alguns trechos do texto de Wasson.

Ainda que a tradução intermediária seja realizada com precisão, há sempre a possibilidade de que elementos sutis do texto original sejam alterados, reinterpretados ou eliminados. Esse processo pode ocorrer tanto por escolhas estilísticas do tradutor intermediário quanto por limitações impostas pela própria língua mediadora. Além disso, quando o tradutor final não tem acesso completo ao texto de partida, sua interpretação fica condicionada à versão intermediária, o que pode comprometer a fidelidade ao original. Dessa forma, mesmo com um trabalho cuidadoso de tradução, a língua intermediária pode criar distorções que podem impactar na recepção do último texto a ser traduzido e gerar um certo distanciamento do texto original em níveis distintos (Accácio, 2010).

Outro ponto de atenção é que a tradução indireta, por geralmente depender de línguas intermediárias dominantes, pode reforçar ainda mais hierarquias linguísticas e culturais, perpetuando a ideia de que determinadas línguas são mais adequadas para a disseminação do conhecimento e contribuindo para a manutenção de desigualdades linguísticas e culturais.

Apesar de seus desafios e complexidade, a tradução indireta desempenha um papel importante na democratização do conhecimento e na preservação de textos que poderiam até mesmo ser esquecidos. Em contextos históricos, como na Idade Média e na Idade Moderna, a tradução indireta foi fundamental para a transmissão de textos filosóficos e científicos, já que muitas obras só puderam ser traduzidas para certos idiomas a partir de versões intermediárias devido à falta de tradutores especializados em determinadas línguas (Accácio, 2010). Embora a tradução indireta possa provocar distorções, ela também pode ser utilizada como uma ferramenta que permite a ampliação do acesso a diferentes culturas e pensamentos e seu valor como ferramenta na disseminação de conhecimento e ponte entre culturas não deve ser ignorado.

A análise da tradução francesa para o texto de Wasson revelou que a tradução realizada por Roger Heim reinterpretou alguns trechos do discurso de Gordon Wasson,

reforçando ou atenuando determinadas camadas ideológicas presentes no original. A ausência de sinalização explícita sobre o uso de trechos de *Mushrooms, Russia and History* e as adaptações discursivas demonstram como a tradução intermediária pode ser uma ferramenta que, quando desprovida de transparência, contribui para a reconfiguração de narrativas históricas.

Esse processo de tradução intermediária perpetuou construções eurocêntricas sobre os povos originários e suas práticas e reconfigurou aspectos narrativos para torná-los mais palatáveis. Não se tratam apenas de vestígios de colonialidade no discurso de Wasson, mas também de vestígios de colonialidade presentes no próprio ato de mediação francesa.

Diante desse cenário, a tradução para o português proposta nesta dissertação adotou um posicionamento diferente: manteve-se fiel ao texto em francês, preservando suas escolhas discursivas e estruturais sem suavizar as marcas de colonialidade com o intuito de tornar visível o processo de apropriação dos saberes indígenas por “pioneiros da Ciência Psicodélica”. De igual maneira, as notas de tradutora foram utilizadas para destacar aspectos do texto francês, tornando visíveis as contradições, ambiguidades e construções coloniais. Dessa forma, a tradução para o português reproduz o conteúdo da versão francesa e tenta operar como um espaço crítico, permitindo que o leitor perceba, por meio dos comentários nas notas de rodapé, as nuances e implicações presentes no discurso.

Por fim, ao mesmo tempo em que a tradução indireta pode operar como um mecanismo de exclusão e hierarquização do conhecimento, ela também pode ser um espaço de crítica ao utilizar o próprio ato tradutório como ferramenta de exposição e denúncia.

3.2 Tradução comentada e anotada

A escolha por inserir notas na tradução não foi arbitrária ou somente acadêmica, mas buscou evidenciar as marcas de colonialidade presentes nos textos de partida. Manter a transparência dos problemas encontrados no original é uma forma de expor os mecanismos coloniais embutidos no discurso dos autores e permitir ao leitor um contato mais crítico com o material. Além das notas, há um prefácio à tradução que buscou contextualizar criticamente o texto original, expondo seus vestígios de colonialidade e

justificando as escolhas tradutórias, como a manutenção de termos problemáticos e das línguas originais para evidenciar as apropriações de saberes.

Essas intervenções se relacionam com duas abordagens tradutórias distintas, mas complementares: a tradução anotada e a tradução comentada. A distinção entre tradução anotada e tradução comentada é essencial para compreender diferentes abordagens tradutórias e suas implicações dentro dos Estudos da Tradução. Enquanto a tradução anotada busca expor aspectos culturais, linguísticos ou históricos do texto de partida, a tradução comentada é mais voltada à reflexão sobre o processo tradutório.

As traduções presentes nesta dissertação podem ser consideradas tanto uma tradução anotada quanto uma tradução comentada, pois combinam o uso de notas de tradutora e de um prefácio à tradução. Esse prefácio é o elemento que aproxima a tradução do modelo comentado, já que busca oferecer ao leitor uma visão do processo tradutório e das escolhas adotadas, enquanto as notas explicativas inseridas ao longo do texto expõem as camadas de colonialidade presentes nos textos de partida de forma crítica.

A tradução anotada é caracterizada pelo uso de notas, de rodapé ou de fim, que oferecem ao leitor informações adicionais sobre o texto de partida. Como observado por Pascale Sardin, a função dessas notas no rodapé da página é fornecer:

breve esclarecimento necessário à inteligibilidade de um texto [...] Logo, sua tarefa consiste em elucidar uma noção cultural ou civilizacional; ela intervém quando uma lacuna contextual, marca de uma diferença, é sentida, e permite reduzi-la, de maneira clara e objetiva (Sardin, 2007, p. 123, tradução minha ¹³)

Em um artigo recente a respeito da tradução comentada como gênero acadêmico, Gilles Abes afirma que comentário e nota não são termos equivalentes, que as notas podem ser de diversos tipos, mas que também são “um espaço de expressão do comentário” (Abes, 2023, p. 332). Para este autor a tradução comentada está associada à reflexão e à análise do processo tradutório e a tradução anotada se utiliza de notas para fornecer explicações ou informações.

Essa função exegética das notas busca facilitar a compreensão do leitor a respeito de determinados aspectos do texto de partida e pode servir como uma ferramenta de mediação (Abes, 2023). Em muitos casos, a tradução anotada se limita a fornecer

¹³ [...] *bref éclaircissement nécessaire à l'intelligence d'un texte [...] Sa tâche consiste alors à élucider une notion culturelle ou civilisationnelle ; elle intervient lorsqu'une lacune contextuelle, marque d'une différence, se fait sentir, et permet de la réduire, de façon visible et objective* (Sardin, 2007, p. 123)

informações complementares sem questionar criticamente a construção discursiva do texto traduzido, porém a utilização estratégica dessas notas pode ampliar seu alcance, transformando-as em dispositivos que podem esclarecer e revelar apagamentos ideológicos presentes nos textos de partida.

No contexto das traduções dessa dissertação, as notas da tradutora desempenham um papel central na estratégia adotada e cumprem sua função exegética, mas vão um pouco além e utilizam o espaço para expor as marcas de colonialidade embutidas no original. Dessa forma, as notas se tornam ferramentas que auxiliam a leitura, mas que também buscam desvelar certas nuances dos textos de partida. Longe de oferecer explicações neutras, essas notas funcionam como intervenções críticas, permitindo que o leitor perceba as distorções narrativas que atravessam a obra. Ademais, o uso de notas evidencia a presença da tradutora, que buscou se posicionar longe da invisibilidade e da neutralidade neste trabalho.

A seguir dois exemplos de nota de tradutora:

Exemplo 1:

ORIGINAL	TRADUÇÃO
La reconnaissance de M. et Mme WASSON s'exprime également à l'égard des Directeurs du Summer Institute of Linguistics (<i>Instituto Lingüístico de Verano</i>), et à leurs collaborateurs, pour l'aide qu'ils leur ont apportée. La traduction de nombreux termes vernaculaires relatifs aux champignons et aux rites qu'ouvre l'utilisation de ceux-ci, termes rédigés en cinq langages à peine connus qui sont aujourd'hui seulement pour la première fois livrés sous une forme écrite par des linguistes compétents, présentait d'épineuses difficultés.	O casal Wasson expressa igualmente seu reconhecimento aos diretores da <i>SIL International</i> (Associação Internacional de Linguística) e aos seus colaboradores pela ajuda que forneceram. A tradução de inúmeros termos vernaculares relativos aos cogumelos e aos ritos que dão início ao seu uso apresentava dificuldades espinhosas com termos redigidos em cinco línguas pouco conhecidas que estão entregues, pela primeira vez sob forma escrita, a linguistas competente ^{N.Ta 18} .
N.Ta 18 Este período ignora que os indígenas têm sistemas complexos de transmissão de conhecimento e, muitas vezes, maneiras próprias de registrar seus saberes. Os termos relacionados aos cogumelos que “estão entregues, pela primeira vez sob forma escrita, a linguistas competentes” desconsidera o conhecimento linguístico dos indígenas e utiliza o modelo acadêmico ocidental ou de instituições legitimadas pelo cânone europeu como parâmetro de competência.	

Neste exemplo, a nota de tradutora exemplifica como a tradução comentada e anotada também pode questionar o texto de partida. Ao destacar a afirmação de que certos termos indígenas estariam sendo registrados “pela primeira vez” por linguistas competentes, a nota busca chamar a atenção para a forma como o conhecimento dos povos indígenas é frequentemente ignorado e incentivar uma leitura mais atenta e contextualizada.

Exemplo 2:

ORIGINAL	TRADUÇÃO
Nos deux citations suivantes se rapportent à MOCTEZUMA II, le plus fameux des monarques aztèques, qui commença son royal ministère en l'an 1502, l'événement étant célébré avec une pompe exceptionnelle. Les caravelles des Espagnols avaient déjà découvert les Antilles, mais le débarquement de CORTEZ à Vera Cruz ne devait avoir lieu que dix-sept ans plus tard.	Nossas duas citações a seguir referem-se a Montezuma II, o mais famoso dos monarcas astecas, que iniciou seu reinado no ano de 1502. Sua coroação foi celebrada com uma pompa excepcional. As caravelas dos espanhóis já haviam descoberto ^{N.Ta 7} as Antilhas, mas o desembarque de Cortés na cidade de Veracruz só aconteceu dezessete anos depois.
N.Ta 7 No texto original em francês, a expressão “ <i>avaient déjà découvert</i> ”, que corresponde ao mais-que-perfeito do verbo “ <i>découvrir</i> ”, foi traduzida para o português como “descobrir”. Cabe ressaltar que o continente americano era “novidade” para os europeus, já que aqui existiam milhões de pessoas antes de 1492. Dussel afirma que: “A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em objeto: lançado (<i>-jacere</i>) diante (<i>ob-</i>) de seus olhos. O “coberto” foi “des-coberto”: ego cogito <i>cogitatum</i> , europeizado, mas imediatamente ‘en-coberto’ como Outro”. (Dussel, 1993).	

Neste segundo exemplo, a nota de tradutora buscou evidenciar os indícios de colonialidade implícitos no original e mostrar alternativas à narrativa eurocêntrica. Em vez de aceitar passivamente a ideia de “descoberta” como um dado histórico neutro, a nota expõe, a partir da reflexão de Enrique Dussel (1993), como esse termo pode reforçar a centralidade europeia na construção da modernidade, minimizando a existência dessas populações. Esse exemplo demonstra como a tradução comentada e anotada pode funcionar como um espaço de crítica e exposição das assimetrias de poder na linguagem, tornando o leitor mais consciente das implicações ideológicas do discurso que foi traduzido.

Assim, a tradução comentada não se restringe a notas pontuais, mas envolve uma reflexão crítica sobre o processo tradutório. Segundo Abes (2023), a tradução comentada não apenas reproduz um texto em outra língua, mas também inclui um comentário analítico que examina as escolhas do tradutor, os desafios enfrentados e as estratégias empregadas. Para Torres (2017, p. 15) “o comentário explica e teoriza de forma clara e explícita o processo de tradução, os modelos de tradução e as escolhas e decisões feitas pelos tradutores”. Williams e Chesterman (2002) ressaltam que essa abordagem pode ser compreendida como um “processo introspectivo e retrospectivo”, que permite tornar visível o percurso do tradutor e as múltiplas camadas de decisão que compõem a tradução.

A tradução comentada é um registro de dificuldades e uma oportunidade de engajar o texto traduzido em um debate mais amplo (Zavaglia, Renard, Janczur, 2015) e analisar como certas construções do texto de partida são mantidas, adaptadas ou contestadas na tradução. Esse aspecto é particularmente relevante em traduções que abordam discursos historicamente marcados por assimetrias de poder, como textos coloniais, científicos ou literários que reforçam hierarquias culturais.

A presença de um prefácio à tradução justifica a aproximação da pesquisa com a tradução comentada. Esse prefácio, que apresenta e acompanha as traduções propostas para esta dissertação, tem a função de contextualizar o projeto tradutório e apresentar as decisões tomadas no percurso da tradução, oferecendo ao leitor um direcionamento sobre como interpretar o texto traduzido e os comentários por meio das notas. Além disso, essa estratégia foi utilizada para que a tradução funcione como um instrumento de exposição das marcas de colonialidade no discurso dos autores e de problematização dos apagamentos e apropriações contidos no texto original e não como um meio de atenuação desses fatores.

A seguir, um trecho do prefácio à tradução que acompanha as traduções do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*:

A tradução tentou ser a mais literal e transparente possível. Os termos e expressões que atualmente são considerados preconceituosos e estão em desuso como “tribo”, “descoberta”, “índio” ou “doente mental” foram traduzidos pelos seus equivalentes diretos

em português no corpo dos textos, porém essas implicações ideológicas foram apontadas em notas de rodapé. A atualização ou adaptação de tais termos seria uma forma de apagar a responsabilidade dos autores dos textos de partida pelo que escreveram. A intenção é que os traços de colonialidade presente no discurso dos autores sejam percebidos e que venha à luz como escolhas linguísticas e epistemológicas reforcem hierarquias de poder.

Como argumenta Berman (1986), toda tradução carrega consigo um comentário sobre o original, e a articulação entre tradução anotada e comentada permite que esse comentário não seja apenas informativo, mas também crítico, conduzindo o leitor a uma recepção mais consciente e crítica do texto traduzido.

A relação entre tradução anotada e tradução comentada não é excludente, mas complementar, pois cada uma dessas abordagens apresenta funções específicas. Enquanto a primeira fornece um suporte exegético que auxilia na recepção do texto, a segunda problematiza a própria prática tradutória, tornando visível o papel do tradutor e as implicações de suas escolhas (Abes, 2023). Essa distinção reflete diferentes modos de abordar a tradução e diferentes formas de construir a relação entre texto, tradutor e leitor.

Nesta pesquisa, a criação de notas e do prefácio à tradução foi uma escolha que buscou reforçar a tradução como um ato de interpretação e crítica. Essa perspectiva também encontra respaldo na definição de Abes (2023):

A tradução comentada se fundamenta em duas explicitações no decorrer da tradução. Expõe, de um lado, o projeto de tradução, com toda a leitura (crítica) necessária para sua elaboração. De outro, a experiência do processo tradutório, em suas diferentes etapas, com a análise de seus desafios e escolhas devidamente justificadas pelo autor ou autora do trabalho. (ABES, 2023, p. 334)

Ao adotar essa estrutura, este trabalho evidencia como a tradução pode operar tanto como anotação quanto como comentário. As notas inseridas ao longo do texto traduzido servem para guiar o leitor, fornecer informações adicionais e apontar as camadas de apropriação na obra original. Já o prefácio cumpre a função de refletir sobre o processo de tradução em um nível mais abrangente, conectando teoria e prática, pois introduz o texto traduzido, analisa suas implicações discursivas e justifica as decisões da tradutora. A proposta é tornar o texto acessível em português para que o leitor não apenas compreenda o conteúdo abordado, mas também reflita sobre as forças discursivas que o moldaram.

3.2.1 Tradução comentada e visibilidade do tradutor

A visibilidade do tradutor é um tema recorrente nos Estudos da Tradução e pode ser entendida como a percepção do público, do mercado editorial e da crítica a respeito do trabalho do tradutor (Venuti, 1995). Eventualmente, a tradução ainda é vista como uma atividade secundária e o tradutor como um ente invisível, cuja função seria a de reproduzir o conteúdo do texto original em outro idioma de forma fiel (Venuti, 1995). Porém, o tradutor pode ser um agente ativo na construção de significados e sua presença deve ser reconhecida.

Lawrence Venuti é uma das principais referências sobre este assunto e aborda a questão da invisibilidade do tradutor em sua obra *A invisibilidade do tradutor: uma história da tradução* de 1995. Venuti argumenta que a prática de buscar fluência nas traduções resulta na invisibilidade do tradutor, pois seu trabalho é ocultado para que o texto traduzido pareça ter sido originalmente escrito na língua de chegada (Venuti, 1995). Venuti também defende que os tradutores precisam resistir à invisibilidade, uma vez que ela está diretamente ligada à desvalorização da profissão e ao pouco reconhecimento do ofício. Para ele, a busca pela visibilidade não é apenas uma questão estética ou textual, mas também uma luta por maior reconhecimento da atividade tradutória. Venuti (1995) propõe que a visibilidade apareça por meio da construção de um texto sem fluência, opaco, que dificulte uma leitura linear e torne perceptível ao leitor que ele está diante de uma tradução. Ele também sugere que tradutores deveriam manter aspectos da cultura de origem para enriquecer a experiência do leitor e destacar sua presença no processo, e não visar somente a cultura de chegada.

A visibilidade do tradutor também está relacionada à autonomia na seleção de estratégias que melhor atendam à proposta da tradução. Isso pode incluir escolhas que tornem evidentes as marcas da transposição linguística ou que destaquem aspectos culturais e ideológicos do texto de partida por meio de escolhas linguísticas e estilísticas que interrompem a fluidez e destacam o processo tradutório. Ao adotar essa abordagem, o tradutor desafia o ideal de neutralidade e também contribui para a forma como o texto traduzido será interpretado pelo público.

A tradução pode ser um ato de interpretação entre diferentes contextos culturais e se inserir no debate a respeito da produção de conhecimento e de suas implicações políticas, demonstrando que também pode assumir uma dimensão crítica e reflexiva.

Para Abes, “A voz do tradutor, de sua autoria, surge justamente na nota, ao abrir uma pausa na leitura e explicitar sua *presença* com a menção ‘Nota do tradutor’”(Abes, 2023, p. 333), visto que a presença do tradutor não precisa necessariamente estar no corpo do texto traduzido, como propõe Venuti, mas pode aparecer marcada em paratextos, enfatizando como a autoria do tradutor emerge quando ele interrompe a leitura do texto para se manifestar diretamente. Isso reforça a ideia de que a tradução não é neutra, pois as notas funcionam como um espaço de intervenção, permitindo que o tradutor explique, justifique ou questione elementos do texto de partida.

Por conta disso, a tradução comentada é uma ferramenta que auxilia o tradutor a emergir como um sujeito ativo que participa criticamente do processo. A visibilidade pode se manifestar em paratextos como notas de tradutor e prefácios, que servem para esclarecer, questionar e expor elementos do texto de partida que podem estar imersos em discursos colonialistas e distorções conceituais, por exemplo. Para que o tradutor seja visível, ele precisa ter um espaço de atuação reconhecido e os paratextos são ferramentas úteis para isso.

Em um artigo de 2015 intitulado *O paratexto do tradutor como importante elemento para a inteligibilidade da obra traduzida*, Marcela Valente discute a visibilidade do tradutor a partir do uso dos paratextos e sua importância na interpretação do texto traduzido. A autora aponta que, em muitos casos, o tradutor permanece invisível, sem espaço para se manifestar (Valente, 2015). No entanto, os paratextos são um meio eficaz de tornar o tradutor visível, permitindo que ele explique seu processo tradutório e suas escolhas. Além disso, esses elementos desempenham um papel essencial que pode auxiliar o leitor na compreensão de aspectos culturais, históricos e linguísticos que poderiam ser de difícil assimilação no texto traduzido. Valente (2015) argumenta que os paratextos não apenas evidenciam a presença do tradutor, mas também registram suas estratégias e dificuldades, reafirmando seu papel como agente ativo na produção textual.

Mariluce Filizola Carneiro Pessoa investigou, em sua dissertação de mestrado de 2009, os paratextos e a visibilidade do tradutor e examinou a influência da fluência proposta por Venuti e da invisibilidade do tradutor na cultura literária brasileira. Para a autora, os paratextos são espaços onde o tradutor pode falar sobre:

seu trabalho, seja apresentando e justificando seu projeto tradutório, seja apontando alguns dos desafios enfrentados e as soluções encontradas. No entanto, é bom lembrar que nem sempre os tradutores usam o espaço do paratexto para falar sobre a sua tradução. Muitas vezes discorrem sobre a obra em si ou sobre o autor, ou, ainda, limitam-se a dar explicações, em notas, sobre

Ela também enfatizou que, embora o tradutor tenha a liberdade de romper com normas estabelecidas pelo sistema tradutório, sua atuação está inserida em um sistema literário dinâmico, no qual as escolhas tradutórias são influenciadas por convenções culturais (Pessoa, 2009). Porém, quando se escreve sobre seu próprio trabalho, justificando suas decisões e apresentando os desafios que enfrentou, o tradutor pode se tornar visível para o leitor (Pessoa, 2009).

No contexto desta pesquisa, a opção pela tradução comentada foi proposital para evidenciar as problemáticas coloniais presentes nos textos de partida. Por meio das notas da tradutora foi possível não apenas contextualizar os trechos traduzidos, mas também chamar atenção para apropriações e exotizações promovidos pelos autores do texto de partida. Essa abordagem busca fornecer ao leitor uma compreensão mais aprofundada das nuances presentes nos textos de partida e também a opção por uma leitura crítica do original. Além de buscar reforçar o papel ativo do tradutor como agente crítico na transmissão do conhecimento e que traduzir também pode ser um ato de posicionamento.

3.3 Tradução como crítica à colonialidade

O encontro dos colonizadores europeus com as civilizações americanas foi marcado pela violência e a tradução foi uma ferramenta importante na construção da diferença entre o mundo ocidental e o “resto do mundo”, além de auxiliar no desenvolvimento do capitalismo, da escravidão e da missão cristã empreendida pelo Vaticano (Mignolo; Schiwy, 2007).

A conversão, baseada em uma religião considerada “correta” e “verdadeira” pelos colonizadores, reforçou a dominação ideológica e cultural sobre os colonizados. No continente americano, a atuação dos missionários foi guiada por uma perspectiva hegemônica, com o objetivo de promover a assimilação cultural e a conversão religiosa. Esses colonizadores traduziram textos religiosos do espanhol e do latim para o náuatle, escreveram gramáticas, vocabulários e dicionários e suas traduções serviam para impor e executar projetos de alcance global, como a cristianização do mundo (Mignolo; Schiwy, 2007).

Os efeitos e estruturas do colonialismo continuam presentes, mesmo após seu fim oficial, influenciando a maneira como a história é contada e interpretada. Muitas narrativas

foram distorcidas ou construídas a partir dessa visão colonial. Dessa forma, é oportuno adotar um olhar crítico para expor essas narrativas e compreender as múltiplas versões, camadas e experiências que foram subestimadas. Essa postura crítica é importante para tentar desconstruir os legados coloniais.

Em razão disso, a crítica desenvolvida nesta pesquisa apoia-se na noção de colonialidade formulada pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. Esse conceito fundamenta a tradução como ferramenta crítica para a exposição de algumas questões problemáticas presentes no discurso dos autores traduzidos. A colonialidade, como definida por Quijano, trata-se da:

forma mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo como uma ordem política explícita foi destruído. Isso não esgota, obviamente, as condições nem os modos de exploração e dominação entre os povos. Mas não deixou de ser, por 500 anos, sua principal estrutura. As relações coloniais de períodos anteriores provavelmente não produziram as mesmas consequências e, acima de tudo, não foram a pedra angular de nenhum poder global. (Quijano, 2007, p. 170, tradução minha ¹⁴).

Esse conceito descreve como hierarquias constituídas durante o período colonial europeu foram mantidas e adaptadas às estruturas modernas, perpetuando a exploração e a subalternização de povos não europeus e se tornaram o legado persistente do colonialismo (Mignolo, 2011).

A colonialidade como “elemento constitutivo e específico do padrão mundial do poder capitalista [...] Origina-se e mundializa-se a partir da América.” (Quijano, 2010, p. 1) e tem como sustentação a colonialidade do poder. De acordo com Quijano, a colonialidade do poder seria a criação de categorias sociais baseadas em raça que inferiorizaria os colonizados (Quijano, 2007, p. 171). Essa classificação racial, delineada pelo “controle da economia e da autoridade” (Mignolo, 2008, p. 242), estruturou o capitalismo global, as formas de trabalho, a distribuição de recursos e o controle do conhecimento de forma desigual. Além disso, Quijano (2007) argumenta que a colonialidade não se limitou às esferas econômica ou política, mas também impôs um paradigma eurocêntrico de modernidade/racionalidade que deslegitimou e substituiu saberes não europeus pela racionalidade europeia como norma universal (Quijano, 2007, p. 171-172).

¹⁴ *Coloniality, then, is still the most general form of domination in the world today, once colonialism as an explicit political order was destroyed. It doesn't exhaust, obviously, the conditions nor the modes of exploitation and domination between peoples. But it hasn't ceased to be, for 500 years, their main framework. The colonial relations of previous periods probably did not produce the same consequences, and, above all, they were not the corner stone of any global power.* (Quijano, 2007, p. 170)

Como um desdobramento do conceito de colonialidade de Quijano, o professor argentino Walter Mignolo, desenvolveu a ideia de colonialidade do saber, retratada por Carlos Walter Porto-Gonçalves como “um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias.” (2005, p.3). A colonialidade do saber evidencia como o colonialismo europeu não apenas exerceu controle sobre territórios, mas também sobre o conhecimento. Para Mignolo, a modernidade eurocêntrica se impôs como única via legítima de produção de saberes, desqualificou e silenciou epistemologias indígenas, africanas e latino-americanas (Mignolo, 2003). Ele também aponta que a colonialidade do saber se manifesta por meio de instituições acadêmicas e na produção científica, impondo uma epistemologia eurocêntrica que marginaliza outras formas de conhecimento (Mignolo, 2003).

Assim como Quijano e Mignolo, o filósofo brasileiro Ailton Krenak argumenta que a colonização foi sustentada pela crença de que europeus brancos representavam uma “humanidade esclarecida”, incumbida de iluminar e civilizar povos considerados “obscurecidos” (Krenak, 2019). Essa visão reducionista ignorou a multiplicidade de saberes e formas de existência, e criou um modelo único de civilização. Krenak denuncia como essa mentalidade não apenas apagou culturas, mas também desrespeitou a relação intrínseca de povos originários com a Terra e desmantelou modos de vida diferentes em nome de um suposto progresso.

O filósofo critica essa ideia de que o progresso é um caminho inevitável e universal, argumentando que essa narrativa nega a diversidade de modos de vida e saberes dos povos originários (Krenak, 2019). Ele também enfatiza que a colonização impôs uma visão de mundo eurocêntrica, destruiu ecossistemas e relações harmoniosas entre humanos e a natureza, e substituiu essas relações por uma lógica de exploração e dominação (Krenak, 2020). Para Krenak, os povos indígenas possuem um conhecimento profundo e sustentável da Terra, que deveria ser valorizado em vez de ser descartado como algo primitivo (Krenak, 2020). O escritor ainda alerta sobre a urgência de repensar a relação com o planeta e sugere que as cosmovisões indígenas são capazes de oferecer alternativas para enfrentar crises ecológicas e sociais (Krenak, 2019).

A crítica desses autores a imposição de uma visão de mundo eurocêntrica e a marginalização de saberes contribui para analisar a tradução sob uma perspectiva crítica em relação a colonialidade, pois a tradução é um espaço onde complexas relações de poder se desenvolvem (Mignolo; Schiwy, 2007). Em contextos coloniais, por exemplo, ela

foi empregada para reforçar a dominação cultural, moldando discursos que privilegiavam o poder da colônia (Pierce, 2023). Em vista disso, a tradução pode tanto perpetuar a ideologia colonial e silenciar vozes subalternas, como pode ser uma ferramenta crítica para amplificar narrativas marginalizadas e expor hierarquias de poder.

O termo “poder” em tradução pode assumir múltiplas dimensões que se manifestam tanto na escolha quanto na circulação dos textos, define quais obras merecem ser traduzidas e abrange tanto a imposição de critérios culturais quanto as relações de dominação entre os sistemas linguísticos e culturais, revelando que a prática tradutória pode ser, muitas vezes, um reflexo das dinâmicas de poder existentes.

Uma das primeiras teorias da tradução, a teoria dos polissistemas de Itamar Even-Zohar (1978), abordava a existência de sistemas dinâmicos e hierárquicos onde textos, tanto originais quanto traduzidos, ocupam posições que refletem relações de poder. Nessa teoria, a literatura funciona como um sistema dinâmico e as obras traduzidas podem ocupar posições centrais ou periféricas, dependendo de fatores como prestígio cultural, influência política e acesso a recursos (Even-Zohar, 2013). Essa abordagem foi pioneira ao sugerir que a tradução não é um ato neutro, mas um processo que ocorre dentro de um contexto cultural e político específico. No entanto, Even-Zohar não explorou plenamente as implicações geopolíticas dessas hierarquias, principalmente em contextos coloniais e pós-coloniais, onde as relações de poder são mais desiguais e opressivas.

Com o decorrer do tempo, os teóricos da tradução passaram a perceber que a tradução carrega, intrinsecamente, valores políticos e ideológicos. Essa percepção culminou na chamada “virada cultural” nos Estudos da Tradução na década de 1980 e deslocou o foco das análises exclusivamente linguísticas para aspectos sociais, históricos e políticos. Nesse paradigma, a tradução é uma prática cultural que molda e é moldada por contextos de poder, que podem legitimar ou desafiar estruturas dominantes e dar voz e visibilidade a identidades e narrativas anteriormente marginalizadas. Estudos de autores como Susan Bassnett (1980), Lawrence Venuti (1995) e André Lefevere (2007) evidenciaram como a tradução pode reforçar ou desafiar hierarquias culturais, principalmente em contextos coloniais e pós-coloniais.

Nesse contexto, os tradutores são mediadores culturais e suas escolhas refletem e influenciam as dinâmicas de poder entre culturas (Nord, 2017). A virada cultural trouxe à tona a noção de que os textos traduzidos são produtos de suas épocas e contextos, moldados por fatores como ideologia, patronagem e normas dominantes (Lefevere, 2007), além de abrir espaço para o estudo de gênero, raça e classe na tradução. Atualmente,

essa perspectiva continua a influenciar a teoria e a prática da tradução, destacando a importância de uma abordagem crítica e reflexiva que reconheça o papel da tradução na construção e desconstrução de identidades culturais.

No contexto pós-colonial, Tejaswini Niranjana e Gayatri Spivak argumentam que a tradução foi utilizada como ferramenta de dominação colonial, silenciou vozes subalternas e ajudou a impor a visão de mundo eurocêntrica. Elas destacam que, durante o período colonial, a tradução serviu para legitimar a superioridade cultural do colonizador e representar as culturas colonizadas como primitivas ou inferiores. Niranjana adota uma abordagem inspirada na desconstrução de Jacques Derrida para analisar o modo como tradutores e escritores orientalistas lidam com as culturas coloniais e considera a tradução como um ponto onde o conflito cultural e linguístico se torna mais evidente, visto que as práticas de tradução coloniais tinham como objetivo retratar a colônia como o “outro” para o colonizador europeu (Niranjana, 1992). A tradução operou de modo duplo: ajudou o colonizador a se afirmar como ente diferenciado e, em simultâneo, atribuiu aos colonizados uma identidade cultural distorcida, em que a imagem da colônia era fundida à do colonizador.

Niranjana critica ainda a tradução orientada para o texto de partida, que pressupõe um acesso direto e descomplicado ao original. De acordo com a tradutora, essa abordagem ignora como a tradução foi instrumentalizada durante o colonialismo para impor visões de mundo eurocêntricas e silenciar vozes subalternas (Niranjana, 1992). A autora afirma que muitos dos teóricos dos polissistemas, por exemplo, não consideraram o papel desempenhado pelas traduções na subjetivação dos povos colonizados e que algumas pesquisas na área ainda desconsideram o papel político e cultural da tradução.

A autora indiana enfatiza que a tradução é uma prática carregada de implicações ideológicas. Seu trabalho busca conscientizar o leitor a respeito da natureza mediada das traduções realizadas sob o contexto colonial, apontando que essas traduções eram instrumentos de dominação cultural. Niranjana chama a atenção para o fato de que os colonizadores encomendavam ou realizavam traduções que serviam a seus interesses, muitas vezes distorcendo ou apagando os significados originais dos textos das culturas colonizadas (Niranjana, 1992). Além disso, ela alerta para a natureza traiçoeira da linguagem que pode ocultar múltiplos significados e intenções, principalmente quando utilizada como ferramenta de poder para fortalecer hierarquias e silenciar vozes subalternas.

Já Gayatri Spivak aborda questões relacionadas à tradução, à transparência dos textos e aos mediadores que afirmam representar um povo ou um texto. Em seu ensaio de 1988, *Can the subaltern speak?*, ela questiona a capacidade dos intelectuais de falar em nome de marginalizados e oprimidos. Spivak argumenta que os intelectuais, ao tentarem representar as vozes dos subalternos, muitas vezes reproduzem as mesmas estruturas de poder que silenciam tais vozes, sem lhes dar uma representação adequada (Spivak, 1988). Essa crítica alerta sobre os riscos de apropriação e distorção que ocorrem quando mediadores, mesmo bem-intencionados, falam em nome dos subalternos, sem considerar suas próprias perspectivas e complexidades.

Em sua obra de 2023, *Translation and Epistemicide*, Joshua Price aponta que a tradução tem sido um instrumento para impor visões de mundo eurocêntricas e subjugar culturas não europeias, além de facilitar o colonialismo e a destruição, marginalização ou banimento de conhecimentos indígenas ou subalternos. Price argumenta que a tradução foi um dos principais mecanismos usados para impor e sustentar o colonialismo (Price, 2023). Durante o período colonial, os colonizadores europeus utilizaram a tradução como meio de comunicação e como uma ferramenta para racializar línguas e conhecimentos. Ele cita como exemplo os dicionários bilíngues e gramáticas criadas por colonizadores e missionários que distorceram conceitos indígenas para que estes se adequassem à visão de mundo cristã e eurocêntrica (Price, 2023). As palavras indígenas que descreviam divindades ou práticas espirituais foram reinterpretadas como diabólicas ou primitivas enquanto conceitos cristãos foram impostos como superiores. Essa distorção não apenas marginalizou os conhecimentos indígenas, mas também reforçou a ideia de que línguas e culturas europeias eram mais avançadas e civilizadas.

Da mesma forma, a tradução foi utilizada para estabelecer uma hierarquia entre línguas e conhecimentos, onde línguas europeias (como inglês, francês ou espanhol) eram vistas como superiores, enquanto as línguas indígenas eram consideradas deficientes ou primitivas (Price, 2023). Essa hierarquia também se estendeu para os conhecimentos produzidos por essas culturas: saberes indígenas sobre medicina, agricultura, astronomia e espiritualidade foram sistematicamente desvalorizados ou apagados em favor de conhecimentos ocidentais (Price, 2023).

A tradução também foi uma ferramenta para impor a forma de entender o mundo baseada em valores e saberes europeus. Os saberes indígenas eram frequentemente descartados como superstição ou magia, em contrapartida, os saberes europeus eram considerados científicos e universais, corroborando a ideia de que a única forma válida de

conhecimento era produzida pela Europa. De acordo com Price, o epistemicídio facilitado pela tradução teve consequências profundas e duradouras sobre os conhecimentos indígenas e contribuiu para a desumanização dos povos colonizados, considerados como incapazes de produzir saberes válidos (Price, 2023).

No entanto, estes autores reconhecem que a tradução pode ser um ato que dê visibilidade às narrativas marginalizadas e conteste estruturas opressoras. Niranjana (1992) sugere que a tradução pode ser reconfigurada como uma prática descolonizadora, que questione as hierarquias de poder e valorize vozes subalternas. Spivak (2014) enfatiza a necessidade de uma abordagem ética e reflexiva na tradução e na representação das vozes subalternas, que reconheça as limitações e os perigos de se falar pelos outros, que ouça atentamente as vozes marginalizadas e as represente de maneira fiel e respeitosa. Ao passo que Price (2023) menciona o exemplo de tradutores indígenas que usam a tradução para preservar e revitalizar saberes locais, muitas vezes reinterpretando textos europeus de maneira crítica. Essas perspectivas são relevantes em contextos pós-coloniais e mostram que a tradução, além de instrumento de dominação, é um campo de disputa e que, por meio dela, também é possível recuperar e revalorizar saberes marginalizados.

A tradução como ferramenta de resistência pode desafiar a hegemonia cultural ao introduzir perspectivas não ocidentais em espaços dominados por narrativas eurocêntricas. Por exemplo, a tradução de obras literárias e filosóficas de autores do Sul Global para línguas europeias pode desestabilizar a noção que o conhecimento é produzido exclusivamente no Ocidente. Ao mesmo tempo, a tradução de textos ocidentais para línguas indígenas ou minoritárias pode empoderar comunidades locais, permitindo que elas se apropriem criticamente de ideias estrangeiras (Subcomandante Marcos, 1997). Assim, a tradução se revela como um campo de disputa, em que as escolhas do tradutor podem tanto perpetuar quanto desafiar as estruturas de poder. Essa dualidade torna a tradução uma prática profundamente política, que exige uma reflexão crítica sobre seu papel na construção e desconstrução das narrativas dominantes.

A tradução pode assumir uma postura de transmissora de um conteúdo, mas também pode questionar o processo em que esse conteúdo foi produzido. Diante disso, a tradução como crítica à colonialidade surge como um recurso que busca expor essas conjunturas. No caso da obra de Wasson e Heim sobre os cogumelos, os vestígios dessa colonialidade se manifestaram na apropriação do conhecimento indígena e no momento em que os indígenas foram relegados, juntamente aos cogumelos, ao campo do exotismo

e do misticismo e quando a ciência europeia, mais uma vez, assumiu o papel de detentora do saber legítimo.

Dessa forma, a tradução como crítica à colonialidade deve ir além de questionamentos a respeito de escolhas lexicais ou estilísticas, mas expandir sua atuação para servir como mecanismo de exposição dessa colonialidade, pois como argumenta Quijano (2000), a colonialidade mantém-se viva nas relações de poder contemporâneas, incluindo aquelas que envolvem o conhecimento.

Wasson e Heim transformaram saberes ancestrais em objeto de estudo científico, reforçaram a lógica colonial de expropriação e converteram experiências espirituais e culturais em dados laboratoriais e patentes farmacêuticas. Assim, as traduções desta dissertação buscaram não ocultar essas marcas de colonialidade presentes nos textos de partida, mas expor sua presença, permitindo que o leitor perceba a exploração envolvida nas pesquisas e como a colonialidade está infiltrada na ciência, na linguagem e, inevitavelmente, nas traduções.

Os paratextos neste trabalho são fundamentais para revelar como a colonialidade permeou o texto de partida, para expor suas contradições e violências e para oferecer uma leitura crítica que revele as hierarquias impostas pelo pensamento colonial. As notas de tradutora e o prefácio à tradução se tornam espaço de crítica, onde as vozes silenciadas pelo discurso colonial encontram uma possibilidade de visibilidade, ainda que mediada, denunciando a apropriação de conhecimentos indígenas para a construção de um capital científico europeu.

Walter Mignolo (2003) sugere que a decolonização do saber passa pelo reconhecimento de epistemologias subalternizadas, e a tradução, nesse cenário, pode atuar como um meio de trazer essas epistemologias à tona, ainda que em confronto direto com os discursos coloniais que as marginalizam. Portanto, as traduções desta pesquisa buscam evidenciar que textos produzidos no contexto colonial, ou sob sua influência, carregam discursos atualmente questionáveis e marcas que persistem, reforçam estereótipos e se apropriam de saberes alheios para fins lucrativos e acadêmicos.

4 TRADUZINDO

A tradução não é um processo neutro. Como argumentam Román Álvarez e Carmen-África Vidal no artigo *Translating: A Political Act*: “A tradução sempre implica um equilíbrio instável entre o poder que uma cultura pode exercer sobre outra” (Álvarez; Vidal, 1996, p. 4, tradução minha¹⁵). No caso dos textos traduzidos para esta dissertação, essa relação de poder se manifesta de maneira evidente: são relatos escritos por pesquisadores europeus e estadunidenses sobre os cogumelos considerados divinos por alguns indígenas do México, que ao longo da história foram apropriados, estudados e mercantilizados dentro de um paradigma científico colonial. A própria existência desses textos está marcada pela assimetria entre aqueles que coletaram e traduziram o conhecimento indígena e aqueles cujas vozes foram silenciadas ao longo desse processo.

Partindo dessa perspectiva que a tradução também é um ato político (Álvarez; Vidal, 1996), culturalmente situado e marcado por relações de poder, uma das estratégias de tradução foi não suavizar as palavras dos autores dos textos originais, com o intuito de proporcionar uma leitura crítica e contextualizada, permitindo ao leitor compreender não apenas os conteúdos traduzidos, mas também as implicações políticas e epistemológicas dos textos de partida.

Assim esta seção abordará as estratégias adotadas para a realização das traduções e as justificativas para determinadas escolhas.

4.1 Justificativas e estratégias adotadas

A reflexão sobre a tradução científica e seu papel na transmissão de conhecimento científico foi o ponto de partida para a abordagem deste trabalho. A intenção inicial desta pesquisa era tornar alguns textos do fascículo de 1958 sobre os cogumelos acessíveis em português brasileiro e focar na tradução de textos científicos e na tradução como ferramenta para disseminar conhecimento científico. A primeira versão desta dissertação dizia respeito à tradução do prefácio e dos capítulos VII (*Psilocybine et psilocine*, que aborda a “transformação” dos cogumelos em psilocibina e traz sua identificação, síntese e estudo farmacológico) e VIII (*Les effets psychiques*, que traz os efeitos psíquicos dos cogumelos). A tradução inicial atualizava alguns termos que estão em desuso, como

¹⁵ *Translation always implies an unstable balance between the power one culture can exert over another.* (Álvarez; Vidal, 1996, p. 4)

indien ser traduzido por “indígena” ou *malades mentaux* por “pessoas com diagnóstico de transtornos de saúde mental”, sem uma abordagem crítica em relação a essas circunstâncias, visto que o escopo da pesquisa era tradução de textos científicos.

A mudança de escopo ocorreu a partir da leitura do artigo chamado “‘Sobre as cores’ de Isaac Newton – uma tradução comentada”, de Jair Lúcio Prados Ribeiro. “Sobre as cores” é um texto que faz parte de um caderno com notas de laboratório de Newton. Este trabalho de Newton é de 1666 e é considerado um fato importante na história da ciência por conta das anotações introdutórias a respeito da teoria newtoniana das cores. Esse texto foi traduzido para o português pelo docente de física e na introdução, Ribeiro revela seu projeto tradutório:

[...] a tradução se faz acompanhar de um conjunto de notas de rodapé. Em tais notas, são oferecidos alguns comentários acerca do texto original, buscando esclarecer algumas passagens e também as escolhas que fizemos ao longo da tradução.

A busca por fluidez (ou legibilidade) foi o fio condutor dessa tradução. Apesar da tradução que construímos ser quase literal, seria obviamente impraticável fazê-la termo a termo. Uma dificuldade que encontramos nessa tradução foi a adequação dos tempos verbais: por não ser um artigo *per se*, o texto por vezes não mantém uma coerência entre os mesmos, por vezes dentro do mesmo parágrafo. Assim, tornou-se necessário fazer algumas correções estilísticas, a fim de incrementar a legibilidade da tradução. O mesmo pode ser dito a respeito da pontuação, a qual inexistia em certos trechos, ou não tem similaridade sintática na língua portuguesa, exigindo, portanto, que ajustes fossem feitos. Há também no manuscrito uma alternância entre a capitalização ou não de algumas palavras (por exemplo, *prisma* e *Prisma*), sendo que na nossa versão, tais diferenças estão ausentes. Ademais, embora o texto seja escrito em inglês, Newton usa termos em latim em algumas passagens (*radio curvitatís vitri*, *circuli colorum*, *crassitiei æris*, etc.), e optamos também pela tradução dessas expressões para o português. Por vezes, fizemos ainda algumas adições de palavras ao texto original, para facilitar o entendimento do leitor; tais inserções estão indicadas entre colchetes. As eventuais (e poucas) omissões foram indicadas nas notas de rodapé, e estão geralmente ligadas a caracteres indiscerníveis no texto original. Cabe ressaltar ainda que, no manuscrito original, os desenhos e esquemas ilustrativos elaborados por Newton se encontram entremeados com o texto, mas optamos por numerá-los para esse artigo (a partir da figura 1), a fim de manter uma uniformidade com a formatação usual dos textos publicados na Revista Brasileira de Ensino de Física. Assim, a citação às imagens aparece no texto sempre antes das mesmas serem exibidas. As figuras originais foram também redimensionadas, buscando-se a melhor qualidade possível para a sua apresentação, e o texto incluso nas figuras 4 e 15 foi traduzido para o português. (RIBEIRO, 2017, p. 3-4)

O projeto de tradução apresentado pelo docente do Instituto Federal de Brasília esclareceu e justificou escolhas sem alterar de forma significativa a tradução de determinados trechos do texto de partida e serviu como modelo para este projeto de tradução. O trabalho de Ribeiro também serviu como referência para estruturar as estratégias de tradução da seguinte forma:

Quadro 1 — Modelo e objetivo

TEXTO	Sobre as cores	Os cogumelos alucinógenos do México
Fio condutor	Fluidez (ou legibilidade)	Reflexão sobre a colonialidade
Notas explicativas	Comentários, esclarecimentos e escolhas tradutórias	Comentários, esclarecimentos e críticas
Tradução de outros idiomas	Termos e expressões em latim foram traduzidos para o português	Termos e expressões em outros idiomas foram mantidos em suas línguas de origem
Objetivos	Ajudar nas abordagens sobre história da ciência em sala de aula	Expor traços de colonialidade
Apresentação	Uniformidade da formatação em consonância com publicações da Revista Brasileira de Ensino de Física	Em conformidade com a ABNT
Coerência temporal	Ajuste dos tempos verbais	Manutenção dos tempos verbais

Fonte: elaboração própria

Assim, a tradução dos textos desta pesquisa pretende ser uma ferramenta de exposição dos traços de colonialidade presentes na narrativa apresentada pelos autores e expor as contradições e camadas ideológicas presentes nos textos que foram traduzidos. Esta narrativa é oriunda de um contexto histórico e político de poder e dominação que persiste até o presente e a tradução desses textos não deveria ser vista de forma neutra, pois envolvia escolhas que determinariam como a recepção do material ocorreria e que tipo de reflexão crítica poderia ser desenvolvida por meio dele.

A tradução, além de ser um meio de acesso a diferentes produções culturais e científicas, também pode funcionar como um instrumento que transmite e expõe os processos por trás da construção do saber. As escolhas feitas pelo tradutor podem influenciar diretamente na forma como essas traduções são percebidas, revelando tanto suas intencionalidades quanto os apagamentos que podem ter ocorrido ao longo do tempo. Assim, a tradução também pode ser um meio de tornar visíveis as estruturas ideológicas e epistemológicas que moldam o conhecimento. Por conta disso, a exposição dessas estruturas foi o norte das traduções.

4.1.2 Notas de tradutora (N.Ta)

As notas de rodapé são: “um enunciado de tamanho variável (basta uma palavra) relativo a um segmento mais ou menos determinado de um texto, e disposto seja em frente seja como referência a esse segmento” (Genette, 2009, p. 281). Dessa forma, a decisão de inserir notas expositivas nas traduções foi motivada pela necessidade de tornar explícitos alguns aspectos de colonialidade presentes no texto de partida, permitindo ao leitor uma compreensão mais aprofundada das camadas de apropriação e exotização dos indígenas que permeiam o discurso dos autores do fascículo. As notas nas traduções dessa pesquisa são um recurso crítico para desvelar as estruturas de poder e as representações estereotipadas que frequentemente se encontram embutidas em narrativas coloniais.

A intenção é que as notas funcionem como um aparato paratextual que convide o leitor à reflexão. Elas servem para destacar termos e expressões carregados de ideologia eurocêntrica e contextualizar passagens que, talvez, poderiam passar despercebidas. Além disso, permitem um diálogo entre o texto de partida e a crítica à colonialidade, oferecendo ao leitor um caminho para perceber e questionar os vieses presentes na narrativa científica dos autores. Dessa forma, as notas não são apenas complementares à tradução, mas parte essencial da proposta tradutória desta pesquisa, funcionando como um elemento que tenta ampliar a compreensão e a reflexão crítica e fornecer ferramentas para uma leitura mais consciente. As notas de rodapé têm caráter expositivo, revelando apropriações e distorções, e servem como um contraponto à narrativa com traços coloniais dos textos que foram traduzidos.

A seguir, as justificativas para algumas notas que foram inseridas no texto traduzido.

4.1.2.1 Exposição de traços da colonialidade e da apropriação de saberes

Ao longo do prefácio, do capítulo I e do capítulo VIII é possível perceber como a ciência ocidental se apropriou dos saberes indígenas e os transformou em objetos de estudo e mercadoria. As notas de tradutora tentam expor a apropriação de saberes indígenas pelo discurso científico ocidental, discutindo, por exemplo, a noção de “descoberta” que foi aplicada a conhecimentos que existiam há milênios e que reforçaram

a centralidade europeia na narrativa histórica, desconsiderando contextos espirituais e culturais dos indígenas.

4.1.2.2 Exposição da narrativa cristã

A narrativa cristã desempenhou um papel central na colonização ao impor sua visão de mundo e desqualificar práticas religiosas indígenas. A colonização religiosa não se limitou apenas à conversão forçada, mas também à ressignificação das crenças originárias dentro de uma lógica cristã, apagando sua legitimidade e sua importância cultural. As notas de tradutora tentam evidenciar como o discurso dos autores deste fascículo classificou as crenças indígenas ora como superstição, ora como feitiçaria, ora como “seres demoníacos”, carregando os mesmos resquícios da lógica cristã da época da Inquisição, em vez de tentar compreendê-las dentro dos sistemas espirituais indígenas.

4.1.2.3 Crítica ao eurocentrismo

O eurocentrismo posiciona a Europa como o centro da história, do conhecimento e do progresso, desvalorizando ou invisibilizando outras formas de existência, pensamento e produção de saberes (Quijano, 2005). Essa visão colonialista não apenas reforçou a ideia de superioridade europeia, mas também construiu narrativas em que outras sociedades eram atrasadas ou carentes de desenvolvimento, o que justificaria a dominação desses povos, colocando a colonização como um processo civilizatório necessário. As notas de tradutora tentam expor como esse viés eurocêntrico está presente nos textos de partida e como ele influenciou a forma como os eventos foram relatados. Além disso, a narrativa colonial frequentemente exalta os europeus como protagonistas da história, figuras heroicas, visionárias ou desbravadoras, romantizando os impactos da colonização, ao passo que retrata os povos indígenas como primitivos ou como meros coadjuvantes de sua própria história. Assim, as notas de tradutora buscam mostrar as camadas presentes nos textos que foram traduzidos.

4.1.2.4 Revisão de termos colonialistas e racistas

A linguagem desempenha um papel central na manutenção e na perpetuação de estruturas coloniais e racistas, influenciando a maneira como a história e os povos podem

ser representados. Os termos utilizados podem naturalizar relações de dominação, reconfigurar eventos históricos de forma a favorecer a perspectiva europeia, invisibilizar violências e reforçar estereótipos. A palavra “índio”, por exemplo, carrega um histórico de estereótipos coloniais, sendo amplamente associada a visões reducionistas e racistas sobre os povos das Américas. Esse termo foi imposto pelos europeus e se consolidou como uma categoria generalizante que desconsidera a diversidade cultural e linguística dessas populações. Dessa forma, as notas de tradutora buscaram problematizar essas escolhas terminológicas. Elas abordam certas expressões em desuso, que são comentadas nas notas, e referenciam aquelas que são consideradas adequadas atualmente, visando promover uma leitura mais consciente da tradução.

4.1.2.5 Atualização da terminologia da saúde mental

A ciência ocidental desempenhou um papel importante na categorização e patologização de indivíduos que não se encaixavam em determinados padrões normativos, o que impactou na forma como pessoas com deficiência intelectual e transtornos psiquiátricos foram percebidas e tratadas pela sociedade (Pussetti, 2006). Termos com conotações estigmatizantes, que classificavam determinadas condições psicológicas como desvios, anormalidades ou doenças a serem corrigidas, eram amplamente utilizados na literatura médica (Gonçalves, 2001). Ao longo do tempo, a terminologia utilizada evoluiu, acompanhando os debates sobre direitos humanos, inclusão e justiça social. Termos anteriormente aceitos passaram a ser considerados inadequados e foram substituídos por expressões mais respeitosas e alinhadas às diretrizes da linguagem inclusiva. No capítulo VIII, na segunda parte que contém o estudo psicofisiológico e clínico da psilocibina, as notas de tradutora se tornaram o espaço para essa atualização terminológica. A tradução não foi adequada à terminologia atual no corpo do texto, pelo contrário, a terminologia da época foi mantida e notas de tradutora foram criadas para informar ao leitor sobre a evolução de certos conceitos e das implicações de determinadas escolhas. Dessa forma, a atualização terminológica nas notas tentou destacar como a linguagem moldou a percepção da saúde mental e da deficiência intelectual ao longo da história.

4.1.2.6 Povos indígenas e a pesquisa científica

A forma como os indígenas foram retratados no texto original reflete a lógica colonial que desvalorizou seus saberes e os colocou em posição de subordinação em relação ao conhecimento ocidental. Nos textos de partida é perceptível a distinção na representação dos indígenas como meros auxiliares no processo científico, enquanto os pesquisadores europeus são apresentados como protagonistas da descoberta e da sistematização do conhecimento. As notas de tradutora tentam destacar essa assimetria e expor que a apropriação do conhecimento indígena pela ciência ocidental foi além da coleta de informações e da exploração dos recursos naturais.

4.1.3 Fragmentos em outros idiomas

A estratégia de inserir os trechos em espanhol, inglês, alemão, náuatle e latim no corpo da tradução foi uma decisão consciente visando exibir a multiplicidade de línguas que foram apagadas pelo francês no texto original. Essa escolha tentou preservar a diversidade linguística presente na produção do conhecimento e expor a maneira como a publicação em francês uniformizou esse saber, ocultando as marcas de diferentes tradições e redes de transmissão que participaram da construção dessa narrativa. A única exceção à estratégia de manter os idiomas no original foi em relação ao livro de Aldous Huxley, *As portas da percepção*, que é citado no prefácio de Roger Heim, já que essa obra possui uma tradução consolidada e reconhecida em português.

Os fragmentos em espanhol, por exemplo, remetem ao papel dessa língua na colonização e na descrição dos saberes indígenas do México, sendo uma das primeiras línguas a registrar as práticas associadas aos cogumelos divinos. No entanto, a presença do espanhol no texto original foi reduzida ou absorvida pelo francês, suprimindo a conexão histórica desse idioma com os eventos narrados. O inglês e o alemão, por sua vez, eram línguas predominantes na etnomicologia e na farmacologia na época e eram os idiomas mais utilizados na transmissão de grande parte dos estudos citados. O texto francês, ao incorporar essas referências sem manter suas línguas originais, reforçou a impressão que o conhecimento científico registrado pertencia exclusivamente à tradição francófona, quando, na realidade, ele circulava amplamente por outros contextos linguísticos. Manter trechos em inglês, espanhol e alemão permite que o leitor perceba

essa pluralidade e reconheça que os debates sobre os cogumelos não eram restritos a um único idioma.

Já a presença do náuatle na tradução tenta resgatar a voz dos povos indígenas, cuja terminologia foi frequentemente substituída por classificações botânicas ocidentais e por descrições que exotizavam suas práticas. A tradução francesa ocultou essa língua e não a reconheceu como parte do discurso original dos indígenas sobre os cogumelos. A inserção dos trechos em náuatle, em sua completude no corpo do texto e não no apêndice, como aparecia originalmente no capítulo de Wasson, busca contrariar a tendência de apagamento e revelar que o conhecimento a respeito dos cogumelos não foi uma descoberta dos cientistas ocidentais, visto que ele já existia e era transmitido dentro das comunidades indígenas muito antes da chegada de pesquisadores e dos colonizadores.

Essa estratégia foi utilizada para evitar uma nova camada de ocultamento e garantir que a diversidade de línguas ficasse visível, sempre que possível, além de transmitir ao leitor a complexidade do intercâmbio de línguas e culturas que estão na base da construção do conhecimento sobre os cogumelos sagrados.

4.1.4 Tradução expositiva

Para o contexto desta pesquisa foi desenvolvido um procedimento de tradução (Vinay; Darbelnet, 1958; Berman, 1985) chamado “tradução expositiva” e concebido especificamente para atender às demandas teóricas e práticas dos textos que foram traduzidos para o português nesta dissertação.

A “tradução expositiva” combina a tradução comentada e anotada (Abes, 2023, Zavaglia, 2015; Torres, 2017) com a tradução como crítica à colonialidade (Quijano, 2000; Niranjana, 1992) e visa manter a literalidade do texto de partida enquanto expõe as camadas ideológicas presentes nos discursos dos autores por meio de paratextos, como notas, prefácios e comentários (Genette, 2009). Esses elementos funcionam como um suporte para o leitor que deseja se aprofundar no assunto do texto traduzido, sem impedir a leitura das traduções de forma independente.

Esse procedimento é uma intervenção consciente na forma como a tradução é conduzida e almeja, através dos paratextos, trazer à tona as marcas de colonialidade no discurso dos autores sem suavizá-las ou reinterpretá-las para o tempo presente, assegurando que os textos originais sejam apresentados em sua integralidade ao leitor.

Os pilares da tradução expositiva são três:

— O primeiro é a manutenção da literalidade do texto de partida. Nesse sentido, o texto traduzido busca manter-se o mais próximo possível do original, mesmo que isso resulte em um texto menos fluido. Além disso, as contradições e vestígios de colonialidade dos textos de partida não são reescritos, suavizados, corrigidos, aprimorados ou atualizados. A preservação do texto de partida busca garantir que suas marcas de colonialidade e seus paradoxos fiquem evidentes.

— O segundo pilar é o uso de paratextos. As notas de rodapé do tradutor e prefácio são espaços para expor e analisar criticamente alguns trechos do texto de partida, assegurando que a crítica e a mediação ocorram fora do corpo do texto traduzido, mantendo a literalidade do texto traduzido.

— E o último alicerce é o propósito crítico da tradução: por meio dos paratextos, o texto traduzido expõe as camadas ideológicas do original, oferecendo ao leitor a possibilidade de perceber os vieses nos discursos dos autores.

O objetivo principal da tradução expositiva é expor as camadas ideológicas e questionáveis do texto de partida, garantindo que suas violências e contradições não sejam diluídas no processo tradutório.

Os objetivos da tradução expositiva são dois:

— Responsabilidade autoral: preservar a literalidade em passagens questionáveis do texto de partida e evitar reescritas que suavizem o texto pode impedir que os autores sejam absolvidos ou reinterpretados sob uma ótica mais branda.

Em determinados contextos, a tradução pode ser uma ferramenta para suavizar, corrigir, reescrever, atualizar ou aprimorar o discurso original de maneira a conferir-lhe uma postura, ainda que bem-intencionada, mais aceitável aos olhos do leitor contemporâneo. Porém, a tradução também pode se tornar uma ferramenta para apresentar o texto de forma íntegra, sem filtros. Dessa forma, o autor de um texto deve ser o responsável pelas ideias que expressa, independentemente do contexto histórico em que está inserido. Sua obra reflete suas intenções, os valores e preconceitos de sua época, cabendo a ele a autoria e, consequentemente, a responsabilidade pelo conteúdo produzido. Ainda que revisões ou traduções posteriores busquem atualizar a linguagem ou adequar o texto a sensibilidades contemporâneas, isso não deve absolvê-lo das visões problemáticas que perpetuou. Assim, o papel do autor é intransferível: ele é o agente central de seu discurso e sua responsabilidade deve ser preservada considerando suas escolhas e do impacto de suas palavras. Reconhecer esse cenário pode possibilitar uma

avaliação crítica e honesta de sua obra, sem anacronismos que distorçam sua postura original, além conceder ao leitor contemporâneo acesso às marcas ideológicas e históricas do texto de partida, sem que a tradução atue como um filtro que isente o autor de sua própria retórica.

Além disso, alguns autores podem ser tratados como “gênios”, “pioneiros”, “desbravadores” ou “visionários” sem que suas ideologias sejam devidamente problematizadas. Textos históricos podem ser analisados com um viés de “contexto de época” ou ganharem novas leituras para se encaixarem melhor em narrativas contemporâneas. Embora seja importante entender o momento histórico em que os textos foram escritos, esse fato não deve servir como justificativa para relativizar determinadas violências. Se a tradução suaviza o discurso é possível que os autores sejam dissociados de algumas de suas crenças e que as violências que difundiram sejam apagadas, por exemplo.

— Exposição das marcas de colonialidade: trata-se de um compromisso ético com a integridade da obra, que respeita sua dimensão histórica e cultural sem ocultar as violências e hierarquias que ela carrega. A preservação da literalidade situa o texto como um documento histórico, buscando refletir as ideologias da época e as dinâmicas de poder que os moldaram. Dessa forma, as diferentes formas de dominação são mantidas no corpo do texto e explicitadas em notas de tradutor.

O texto pode ser transformado em uma ferramenta de conscientização crítica e de engajamento com o presente, tornando o ato tradutório, nesse contexto, em um instrumento ético e político. Como um mecanismo de conscientização, esse procedimento convida o leitor a refletir sobre como essas marcas de colonialidade que permeiam a obra serviram para justificar hierarquias sociais, exploração e dominação. Reconhecer como narrativas opressoras foram naturalizadas e como continuam a ecoar no presente, mesmo que de formas mais sutis, contribui para uma leitura crítica e reflexiva, que ajuda a compreender melhor o passado e questionar o seu legado no mundo contemporâneo. Assim, a exposição dessas marcas do texto original pode se tornar um meio para desestabilizar narrativas hegemônicas e promover uma compreensão mais profunda e engajada das relações de poder que moldam tanto o passado quanto o presente.

O método utilizado na tradução expositiva é a preservação rigorosa das particularidades estilísticas e discursivas do texto de partida, ainda que sejam anacrônicas ou consideradas problemáticas atualmente, para evitar que a tradução suavize as marcas do tempo e/ ou do pensamento da época. Ademais, visa garantir que os autores do original

sejam lidos com as palavras que foram registrados originalmente. Como o próprio corpo do texto traduzido não é alterado, a crítica é colocada como ferramenta de análise externa, por meio de notas de tradutor. Essas notas funcionam como um espaço específico para problematização, onde o tradutor pode explicar e contextualizar essas particularidades do texto. A tradução expositiva se distingue de algumas abordagens da tradução como a tradução estrangeirizante (Venuti, 1995) e a tradução decolonial (Spivak, 1998; Niranjana, 1992) por conta de sua postura metodológica e objetivo final, principalmente no que diz respeito ao papel do tradutor na mediação do texto de partida

A tradução expositiva, como procedimento de tradução, poderia ser empregada em textos específicos para atender a determinados objetivos, como, por exemplo, expor, e não reescrever ou suavizar no texto traduzido, pontos questionáveis do texto de partida. No âmbito desta pesquisa, esse procedimento se mostrou eficaz para criticar a colonialidade do saber (Mignolo, 2003; Porto-Gonçalves, 2005) presente no discurso dos autores do fascículo francês.

Entretanto, tal procedimento é uma abordagem experimental que foi aplicada, de forma pontual, nesta pesquisa. Para que, por ventura, possa ser reconhecido como um procedimento válido e, quiçá, incorporado ao repertório teórico e prático da tradução, é necessário mais desenvolvimento teórico, pesquisa, reflexão e testes sistemáticos que comprovem sua eficácia e relevância em diferentes contextos. Trata-se de uma proposta incipiente, que demanda aprimoramento, mas que carrega o potencial para contribuir significativamente com os Estudos da Tradução.

5 CONCLUINDO

Esta dissertação propôs uma tradução anotada e comentada do fascículo francês *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* e buscou expor as marcas de colonialidade presentes no discurso dos autores do texto de partida. A ideia central foi fundamentada na intenção de disponibilizar alguns textos do fascículo em português brasileiro, evidenciando como a lógica colonial continuou moldando e legitimando a produção do conhecimento e as narrativas culturais mesmo após o fim do colonialismo.

Esta pesquisa tentou evidenciar que há uma pluralidade de pontos de vista que, com frequência, são negligenciados em alguns relatos e que as interpretações muitas vezes podem limitar a visão da história, desconsiderando a multiplicidade de fatores que interagem na construção dos eventos. Por isso, o desenvolvimento do pensamento crítico é indispensável para compreender a complexidade dos fatos e como a história é contada, pois uma visão linear e única dos acontecimentos é capaz de limitar essa compreensão. Quando as dimensões ocultas são identificadas, analisadas e expostas, elas podem proporcionar uma abertura para novas interpretações e entendimentos.

Na Seção I — Iniciando foram apresentados os fundamentos e objetivos do trabalho, evidenciando como a apropriação dos cogumelos sagrados pelos cientistas ocidentais não se restringiu ao nível material, mas também ao nível discursivo. O fascículo de Heim e Wasson enquadrou os saberes indígenas dentro de um paradigma eurocêntrico, distorceu narrativas e transformou a psilocibina em um produto farmacêutico, sem o reconhecimento efetivo das populações indígenas.

A Seção II — Contextualizando abordou o contexto histórico, científico e cultural do fascículo francês, analisando sua interdisciplinaridade e as condições em que os estudos foram realizados. Foi discutido como a ciência ocidental apropriou-se dos cogumelos sagrados, distorcendo o uso cerimonial para convertê-los em objeto de pesquisa e mercadoria global. Também foi analisado o impacto dessas pesquisas na comunidade de Huautla de Jiménez, que passou a ser alvo do turismo psicodélico e da mercantilização desses saberes.

Na Seção III — Refletindo, a dissertação explorou as diferentes abordagens da tradução como tradução indireta, tradução comentada e anotada, e tradução como crítica à colonialidade. No caso do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*, a tradução do

inglês para o francês de Roger Heim reconfigurou aspectos do texto de Robert Gordon Wasson para adaptá-lo a um público francófono, reforçando uma visão eurocêntrica. A tradução indireta, embora útil para a circulação global de textos, pode perpetuar hierarquias linguísticas e culturais.

A tradução comentada e anotada foi utilizada como estratégia crítica para expor os traços de colonialidade presentes nos textos originais por meio de notas de tradutora e prefácio. As apropriações e distorções coloniais foram apontadas nesses paratextos para oferecer a possibilidade de uma leitura mais crítica e consciente e, ao mesmo tempo, destacar o papel do tradutor como ente visível.

A tradução como crítica à colonialidade foi ancorada no conceito de colonialidade de Aníbal Quijano, que descreve como as hierarquias coloniais persistem nas estruturas modernas de poder. Assim, a tradução é vista como uma ferramenta que pode tanto perpetuar quanto desafiar essas hierarquias. No contexto pós-colonial, teóricos como Tejaswini Niranjana, Gayatri Spivak e Joshua Pierce argumentam que a tradução foi usada para silenciar vozes subalternas e impor visões eurocêntricas, mas que ela também pode ser um ato de objeção que tornem visíveis as narrativas marginalizadas.

Já a Seção IV — Traduzindo detalhou as escolhas tradutórias e as estratégias adotadas para manter visível as marcas de colonialidade dos textos originais. Foram discutidas as decisões de tradução, como a inserção de notas de tradutora, de um prefácio à tradução, a manutenção de trechos em seus idiomas originais, a atualização de terminologias de saúde mental, além da proposta de um procedimento de tradução chamado tradução expositiva. A tradução foi concebida como um espaço de exposição dos vestígios de colonialidade, visando tornar o fascículo acessível e, ao mesmo tempo, oferecer ao leitor ferramentas para refletir sobre as relações de poder envolvidas na produção e na circulação do conhecimento.

Assim, as traduções desta pesquisa são um ato politicamente situado, que intenta revelar dinâmicas de apropriação e apagamento presentes na produção científica ocidental. Dessa forma, esta pesquisa buscou reafirmar a tradução como um espaço crítico que pode expor relações de poder.

Outro aspecto central desta pesquisa foi a análise da suposta neutralidade na tradução de textos científicos. Ao analisar criticamente os vestígios de colonialidade na ciência psicodélica e a apropriação do conhecimento indígena por pesquisadores ocidentais, este trabalho tentou demonstrar que a tradução de textos acadêmicos, históricos e científicos também é ideológica. A forma como textos são traduzidos pode

contribuir para a perpetuação de estruturas coloniais ou para a exposição dos mecanismos da colonialidade.

Esta dissertação também busca contribuir para o debate sobre a tradução indireta e a homogeneização linguística na ciência. A inserção de fragmentos em espanhol, inglês, alemão, náuatle e latim na tradução teve como objetivo evidenciar a diversidade linguística, que foi reduzida na versão francesa do fascículo, ressaltando que a ciência não é construída em um único idioma. Essa estratégia permitiu que a tradução restaurasse a pluralidade de vozes que participaram da construção do conhecimento sobre os cogumelos divinos, contrapondo-se à tendência da ciência ocidental em hierarquizar línguas e culturas na transmissão do saber. Além disso, a pesquisa evidenciou que a tradução indireta pode funcionar como um instrumento de mediação colonial, reforçar assimetrias epistemológicas e estabelecer quais idiomas e perspectivas são considerados legítimos no discurso científico.

Dessa forma, esta pesquisa propôs uma metodologia crítica para a tradução de textos científicos e históricos, salientando que o ato tradutório pode — e deve — ser um espaço de reflexão a respeito dos processos coloniais que moldaram a circulação do conhecimento no mundo ocidental. A tradução torna acessível um material relevante para a história da ciência psicodélica em português e convida o leitor a questionar as condições em que esse conhecimento foi produzido, extraído e legitimado.

Considerando a importância de continuar expondo as práticas coloniais na tradução, esta pesquisa almeja fornecer subsídios para futuras investigações que aprofundem a análise da relação entre tradução, ciência e colonialidade. A tradução crítica torna evidente que o discurso científico não é neutro e que a linguagem desempenha um papel central na perpetuação de assimetrias de poder. Nesse sentido, há um vasto campo a ser explorado na tradução de outros textos científicos e históricos, principalmente aqueles que tratam de saberes não ocidentais.

Um possível desdobramento desta pesquisa seria a aplicação da metodologia desenvolvida nesta dissertação em outros documentos científicos e etnográficos produzidos em contextos coloniais e pós-coloniais. Textos que relatam expedições antropológicas, estudos botânicos e farmacológicos sobre plantas medicinais e substâncias psicoativas, por exemplo, frequentemente carregam discursos de apropriação e exotização que poderiam ser analisados a partir dessa perspectiva crítica. Traduções comentadas e anotadas de relatos de viajantes, pesquisadores e missionários poderiam

contribuir para um entendimento mais amplo de como a colonialidade do saber moldou a produção do conhecimento e sua circulação global.

Além disso, pode ser possível desenvolver abordagens críticas para a tradução de textos científicos contemporâneos, como da psiquiatria, da farmacologia e das neurociências. O crescente interesse da indústria farmacêutica por substâncias psicodélicas demonstra que o ciclo de apropriação do conhecimento indígena continua ativo e se reinventa com novas formas de exploração e mercantilização.

Um possível desdobramento desta pesquisa diz respeito à formação de tradutores e à possibilidade de incorporar reflexões sobre a colonialidade nos currículos de tradução. A prática tradutória é muitas vezes ensinada dentro de um modelo que privilegia a equivalência linguística e marginaliza as dimensões ideológicas e políticas da tradução. Desenvolver materiais pedagógicos e metodologias que proponham uma abordagem crítica auxiliará na formação de tradutores mais conscientes das relações de poder envolvidas no ato de traduzir.

Diante de tudo isso, esta pesquisa espera que a tradução também seja vista como forma de posicionamento e de exposição das camadas históricas e ideológicas que constroem um texto. Se a linguagem carrega os vestígios das relações de poder que estruturaram e continuam a estruturar o mundo, a tradução tem o potencial de lançar luz sobre esses vestígios, revelando que o conhecimento não circula de forma neutra e inocente. Que este trabalho possa, então, abrir caminhos para outras investigações, outras leituras críticas e outras traduções que desvelem, provoquem e exponham as estruturas de poder que sustentam a produção do conhecimento, permitindo que as vozes silenciadas ao longo da história sejam valorizadas.

REFERÊNCIAS

- AARONSON, Scott *et al.* Single-Dose Psilocybin for Depression With Severe Treatment Resistance: An Open-Label Trial. **The American journal of psychiatry**. v. 182, n. 1, 2025, p. 104-113.
- ABES, Gilles J. Reflexões sobre a tradução comentada como gênero acadêmico. **Revista de Letras**. Fortaleza, n. 42, v. 1, p. 329-339, 2023.
- ACCÁCIO, Manuela. Tradução Indireta: Uma Prática de Divulgação e Enriquecimento Cultural. **TradTerm**, São Paulo, n. 16, 2010, p. 97-117.
- ALCÁNTARA, Sarai. **Siguiendo al hongo mágico y la utopía psicodélica: entre la mercantilización y medicalización de los hongos psilocibes**. 2021. 309 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Cidade do México, 2021.
- ÁLVAREZ, Ramon; VIDAL, Carmen-Africa. Translating: A Political Act. *In*: **Translation, Power, Subversion**. Clevedon: Multilingual Matters, 1996.
- ANDERS, Ferdinand (Ed.). **Codex Magliabechiano: Faksimile**. Verlagsanstalt, 1970. Disponível em: <https://digicoll.lib.berkeley.edu/record/289019?v=pdf>.
- BENAVENTE, Toribio de. **Historia de los indios de la Nueva España**: escrita a mediados del siglo XVI. Barcelona: Herederos de Juan Gili Editores, 1914. 283 p.
- BERMAN, Antoine. Critique, commentaire et traduction (Quelques réflexions à partir de Benjamin et de Blanchot). **Po&sie**, Paris, v. 37, 1986.
- BRACK, Arthur. Rapport sur les expériences personnelles (Auto-expérimentation) avec la psilocybine. *In*: HEIM, Roger; WASSON, R. Gordon. **Les champignons hallucinogènes du Mexique**. Paris: Éditions du Muséum, 1958. cap. 8, p. 280-282.
- BRASIL. **Câmara dos Deputados**. Terminologias adequadas para o tratamento às Pessoas com Deficiência na era da Inclusão. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2017. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/a-camara/estruturaadm/gestao-na-camara-dos-deputados/responsabilidade-social-e-ambiental/acessibilidade/glossarios/terminologia-sobre-deficiencia-na-era-da-inclusao>
- BRASIL. **Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República**. Manual de Comunicação Inclusiva. Brasília: SECOM, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/comunicacao-inclusiva/manual>.
- CAILLEUX, Roger. Trois essais d'ingestion avec les Psilocybes hallucinogènes. *In*: HEIM, Roger; WASSON, R. Gordon. **Les champignons hallucinogènes du Mexique**. Paris: Éditions du Muséum, 1958. cap. 8, p. 283-286.
- CAMPOS, Geir. **O que é Tradução**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARHART-HARRIS R.; BOLSTRIDGE M.; RUCKER J., *et al.* Psilocybin with psychological support for treatment-resistant depression: an open-label feasibility study. **Lancet Psychiatry**. Londres, n. 7, v. 3, p. 619-627, 2016.

CHESLER, Phyllis. **Women and madness**. Chicago: Lawrence Hill Books, 2005.

COLECTIF BIOPIRATERIE. **Understanding, resisting and acting against biopiracy: a guide on how to act in the face of illegal appropriation of life and traditional knowledge**. [S. l.]: Collectif Biopiraterie, [20--?]. Disponível em: https://fondationdaniellemitterrand.org/wp-content/uploads/2019/02/understanding_resisting_and_acting_against_biopiracy.pdf

DELAY, Jean *et al.* Étude psycho-physiologique et clinique de la psilocybine. *In*: HEIM, Roger; WASSON, R. Gordon. **Les champignons hallucinogènes du Mexique**. Paris: Éditions du Muséum, 1958. cap. 8, p. 287-309.

DE TERESA, Marcos. Autoridad científica y autenticidad étnica: una revisita del encuentro entre Gordon Wasson y María Sabina. *In*: MONTFORT, Ricardo; DE TERESA, Ana Paula. **Cultura en venta: La razón cultural en el capitalismo contemporâneo**. Nova Iorque: Penguin Random House, 2019, p. 243-279.

DUBOVOY, Celia. Conocimiento de los Hongos en el México Antiguo. **Boletín Informativo de la Sociedad Mexicana de Micología**, v. II, 1968.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

EVEN-ZOHAR, Itamar. Teoria dos polissistemas. **Translatio**, Porto Alegre, n. 5, p. 1-21, 2013.

FLORENTINO, Códice. BIBLIOTECA Medicea Laurenziana. The World of the Aztecs in the Florentine Codex. Florence: Mandragora, 2007. Disponível em: <https://florentinecodex.getty.edu/>

GENETTE, Gérard. **Paratextos editoriais**. Tradução: Álvaro Faleiros. Cotia: Ateliê Editorial, 2009.

GONÇALVES, Alda; SENA, Roseni. A reforma psiquiátrica no Brasil: contextualização e reflexos sobre o cuidado com o doente mental na família. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, v. 9, n. 2, p. 48-55, 2001.

GRIFFITHS, Roland R. *et al.* Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial. **Journal of psychopharmacology**. Oxford, v. 30, n. 12, p. 1181-1197, 2016.

GROSGOUEL, R. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. **Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo**, v. 1, n. 4, 2016.

HEIM, Roger. História da descoberta dos cogumelos alucinógenos do México. *In*: BAILLY, J.-C.; GUIMARD, J.-P. **A experiência alucinógena**. Tradução: Lígia Junqueira Caiuby. Rio de Janeiro, 1972. p. 222-250.

HEIM, Roger. Préface. In: HEIM, Roger; WASSON, R. Gordon. **Les champignons hallucinogènes du Mexique**. Paris: Éditions du Muséum, 1958. cap. 8, p. 273-277.

HEIM, Roger. Premières expériences personnelles réalisées avec les Champignons hallucinogènes mexicains. In: HEIM, Roger; WASSON, R. Gordon. **Les champignons hallucinogènes du Mexique**. Paris: Éditions du Muséum, 1958. cap. 8, p. 273-277.

HEIM, Roger; WASSON, R. Gordon. **Les champignons hallucinogènes du Mexique**. Paris: Éditions du Muséum, 1958. Disponível em: <https://sciencepress.mnhn.fr/fr/periodiques/archives-du-museum-national-d-histoire-naturelle-7eme-serie/6/les-champignons-hallucinogenes-du-mexique-etudes-ethnologiques-taxinomiques-biologiques-physiologiques-et-chimiques>

HOFMANN, Albert *et al.* Rapport sur une auto-expérience avec le *Psilocybe mexicana* Heim. In: HEIM, Roger; WASSON, R. Gordon. **Les champignons hallucinogènes du Mexique**. Paris: Éditions du Muséum, 1958. cap. 7, p. 263-267.

HORRIFYING. In: Merriam-Webster Dictionary. [em linha]. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/horrifying>.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção: Céu e Inferno**. Tradução: Osvaldo de Araújo Souza. São Paulo: Globo, 2002.

ILLANA, Carlos. El redescubrimiento del teonanácatl. **Yesca**, 2012, v. 24, p. 95-98.

ILLANA, Carlos. Robert Gordon Wasson: un pionero de la etnomicología. **Boletín de la Sociedad Micológica de Madrid**, 2007, v. 31, p. 273-277.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LE BRAS, G., PIGNAL, M., JEANSON, M. *et al.* The French Muséum national d'histoire naturelle vascular plant herbarium collection dataset. **Sci Data**, 2007, n. 4, p. 1-16.

LEFEVERE, André. **Tradução, reescrita e manipulação da fama literária**. Tradução: Cláudia Matos Seligmann. Bauru: Edusc, 2007.

MACHADO, Matheus. **A produção acadêmica sobre tradução indireta no Brasil: um estado da arte**. 2024. 110 p. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução) - Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.

METZNER, Ralph. **Sacred mushroom of visions: teonanácatl**. Califórnia: Four Trees Press, 2004.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of Western Modernity**: Global Futures, Decolonial Options. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter; SCHIWY, Freya. Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation. **IC Revista Científica de Información y Comunicación**, n. 4, 2007, p. 6-28.

MILLER, Claire; ZOLADZ, Phillip. Evaluating the potential for psilocybin as a treatment for post-traumatic stress disorder. **The Journal of pharmacology and experimental therapeutics**, v. 392, n. 1, 2025.

MUSÉUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE. **L'histoire du Muséum**. Paris: MNHN, [s.d.]. Disponível em: . <https://www.mnhn.fr/fr/l-histoire-du-museum>

NIRANJANA, Tejaswini. **Siting Translation**: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context. University of California Press, 1992.

NORD, Christiane. **Translation as a purposeful activity**. Reino Unido: St. Jerome, 1997.

PÉREZ-SILVA, Evangelina. *In memoriam* Dr. Teófilo M. Herrera Suárez (1924-2020). **Revista Mexicana de Biodiversidad**, v. 91, México, dez. 2020. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-34532020000100501

PESSOA, Mariluce. **O paratexto e a visibilidade do tradutor**. 2009. 91 p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

PIĘTA, Hanna. What do (we think) we know about indirectness in literary translation? A tentative review of the state-of-the-art and possible research avenues. *In*: SALA, Ivan Garcia; ROIG, Diana Sanz; ZABOKLICKA, Bożena. **Traducció indirecta en la literatura catalana**. Catalunha: Punctum, 2014. p. 15–34.

PIĘTA, Hanna; MAIA, Rita; TORRES-SIMÓN, Ester. **Indirect Translation** Explained. Londres: Routledge, 2022.

PILLARD. *In*: CNRTL — Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [em linha]. Disponível em: <https://www.cnrtl.fr/definition/pillard>.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Argentina: Clacso, 2005. p. 3-5.

PRICE, Joshua. **Translation and Epistemicide**: Racialization of Languages in the Americas. Arizona: University of Arizona Press, 2023.

PUSSETTI, Chiara. A patologização da diversidade. Uma reflexão antropológica sobre a noção de *culture-bound syndrome*. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, 2006.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Argentina: Clacso, 2005. p. 107-30.

- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.
- QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity/rationality. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 168-178, 2007.
- RIBEIRO, Jair Lúcio. “Sobre as cores” de Isaac Newton – uma tradução comentada. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, n. 4, v. 39, 2017.
- RIO GRANDE DO SUL. **Secretaria de Comunicação e Inclusão Digital**. Manual para o uso não sexista da linguagem: o que bem se diz bem se entende. Porto Alegre, 2014.
- ROSA, Alexandra; PIĘTA, Hanna; MAIA, Rita. Theoretical, methodological and terminological issues regarding indirect translation: an overview. **Special issue of Translation Studies**, v. 10, n. 2. p. 113-132, 2017.
- SARDIN, Pascale. De la note du traducteur comme commentaire: entre texte, paratexte et prétexte. **Palimpsestes**, v. 20, p. 121-136, 2007.
- SCULL, Andrew. **Madness in Civilization: A Cultural History of Insanity from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine**. Nova Jersey: Princeton University Press, 2015.
- SESSA, Ben. **The psychedelic renaissance: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society**. Londres: Muswell Hill Press. 2012.
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- SUBCOMANDANTE MARCOS. **El sueño zapatista: Entrevistas de Yvon LeBot con el subcomandante Marcos**. Barcelona: Plaza & Janés, 1997.
- TORRES, Marie-Hélène. Por que e como pesquisar a tradução comentada? *In*: TORRES, Marie-Hélène; FREITAS, Luana F; COSTA, Walter C. (Org.) **Literatura traduzida: Antologias, coletâneas e coleções**. Fortaleza: Substância, 2017.
- VALENTE, Marcela. O paratexto do tradutor como importante elemento para a inteligibilidade da obra traduzida: o caso de *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo. **Aletria**, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 293-310, 2015.
- WASSON, R. Gordon. Les premières sources. *In*: HEIM, Roger; WASSON, R. Gordon. **Les champignons hallucinogènes du Mexique**. Paris: Éditions du Muséum, 1958. cap. 1, p. 15-44.
- WASSON, R. Gordon. Seeking the magic mushroom. **Life Magazine**, 10 jun. 1957. Disponível em: <https://www.cuttersguide.com/pdf/Periodical-Publications/life-by-time-inc-published-may-13-1957.pdf>
- WASSON, R. Gordon. **The wondrous mushroom**. Nova Iorque: McGraw-Hill book company, 1980.

WASSON, R. Gordon; WASSON, Valentina Pavlovna. **Mushrooms, Russia and History**. Nova Iorque: Pantheon Books, 1957.

WILLIAMS, Jenny; CHESTERMAN, Andrew. **The Map: A Beginner's Guide to Doing Research in Translation Studies**. Routledge, 2002.

ZAVAGLIA, Adriana; RENARD, Carla.; JANCZUR, Christine. A tradução comentada em contexto acadêmico: reflexões iniciais e exemplos de um gênero textual em construção. **Aletria**, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 331-352, 2015.

Apêndice — Tradução do Prefácio e dos Capítulos I e VII do fascículo *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques*

PREFÁCIO À TRADUÇÃO

Os textos a seguir são as traduções para o português brasileiro do prefácio e dos capítulos I e VIII da publicação francesa *Les champignons hallucinogènes du Mexique: études ethnologiques, taxinomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* organizada pelo botânico francês Roger Heim e pelo micólogo amador estadunidense Robert Gordon Wasson. A obra, que agrupa estudos científicos e relatos de experiências com os cogumelos divinos para algumas culturas indígenas mexicanas, foi publicada em 1958 pela *Éditions du Muséum* do Museu de História Natural da França, como parte da coleção *Archives du Muséum d'Histoire Naturelle*. O material está disponível gratuitamente na biblioteca virtual do museu francês ¹.

A tradução de parte desta obra é inédita. O objetivo é tornar acessível alguns textos de autores que são considerados pioneiros dentro da Ciência Psicodélica e trazer um pouco da história desse campo recente para o nosso idioma. Esse prisma histórico pode ajudar a entender um pouco do processo de apropriação do conhecimento indígena por cientistas europeus e estadunidenses aparentemente bem-intencionados. Além disso, diversas pesquisas com substâncias psicoativas estão em andamento novamente, na chamada Renascença Psicodélica (Sessa, 2012) , e os estudos realizados com psilocibina vêm ganhando destaque por conta do seu suposto potencial terapêutico no tratamento de alguns casos de depressão resistente (Aaronson *et al.*, 2025), transtorno de estresse pós-traumático (Miller; Zoladz, 2025) e ansiedade (Griffiths *et al.*, 2016). Portanto, trata-se de uma oportunidade para observar como certas dinâmicas coloniais ainda resistem em algumas áreas desse campo de estudo.

A tradução destes textos é uma tentativa de ir além da transposição linguística. Trata-se de uma tradução crítica que teve como objetivo não suavizar ou adaptar os textos originais à contemporaneidade, mas sim preservar as escolhas dos autores. A tradução tentou ser a mais literal e transparente possível. Os termos e expressões que atualmente são considerados preconceituosos e estão em desuso como “tribo”,

¹ Disponível em: <https://sciencepress.mnhn.fr/fr/periodiques/archives-du-museum-national-d-histoire-naturelle-7eme-serie/6/les-champignons-hallucinogenes-du-mexique-etudes-ethnologiques-taxinomiques-biologiques-physiologiques-et-chimiques>

“descoberta”, “índio” ou “doente mental” foram traduzidos pelos seus equivalentes diretos em português no corpo dos textos, porém essas implicações ideológicas foram apontadas em notas de rodapé. A atualização ou adaptação de tais termos seria uma forma de apagar a responsabilidade dos autores dos textos de partida pelo que escreveram. A intenção é que os traços de colonialidade presente no discurso dos autores sejam percebidos e que venha à luz como escolhas linguísticas e epistemológicas reforçam hierarquias de poder. Essa abordagem também pretende evidenciar um lado obscuro da Ciência Psicodélica, que, embora interessante e promissora, carrega histórias de extrativismo e apropriação cultural que são, com frequência, ignoradas.

O primeiro texto traduzido é o **Prefácio** do fascículo, escrito por Roger Heim — autor de diversos textos do livro — e elemento central para entender o contexto interdisciplinar desta obra. No prefácio, Heim celebra a cooperação entre exploradores ocidentais e alguns indígenas do México e agradece àqueles que contribuíram para a realização dos trabalhos. Porém, uma leitura um pouco mais crítica revela algumas camadas de colonialidade e uma dinâmica de apropriação, exploração e biopirataria que estruturaram as expedições ao México e as descobertas científicas.

O segundo texto é o **capítulo I**, de Robert Gordon Wasson, cujo título foi traduzido como “As primeiras fontes”. Trata-se de uma tradução indireta, pois o texto original de Wasson foi traduzido do inglês para o francês por Roger Heim. Alguns trechos deste capítulo são fragmentos da obra de 1957, *Mushrooms, Russia and History*, de Wasson e de sua esposa, Valentina. Este capítulo analisa a etimologia dos cogumelos sagrados e alguns registros históricos, como crônicas, relatos etnográficos e documentos da Inquisição sobre o uso dos cogumelos divinos pelos indígenas do México. Trata-se de um texto com muitas fontes e a decisão foi inseri-las por completo no corpo do texto em português, no lugar de apenas trechos selecionados como no texto de partida em francês. Em função disso, a organização visual da tradução foi pensada para auxiliar no acesso a essas fontes. Os trechos de *Mushrooms, Russia and History* que foram traduzidos para o francês estão destacados com **sublinhado duplo** e acompanhados de **letras do alfabeto**. Esses fragmentos foram reproduzidos integralmente em inglês e incluídos no **anexo** do capítulo. Além disso, Guy Stresser-Péan escreveu doze notas de tradutor enquanto traduzia para o francês os trechos das fontes encontradas por Wasson em náuatle. Embora essas traduções não tenham sido utilizadas, pois os trechos em náuatle foram inseridos no corpo do capítulo, esses excertos estão destacados no texto em **tom rosa e numerados** e foram preservados e traduzidos no **apêndice** do capítulo.

O **capítulo VIII** é o capítulo mais extenso e está dividido em duas partes: a primeira parte, “Autoexperiências preliminares”, traz quatro relatos das autoexperiências que os cientistas europeus, que ajudaram a transformar os cogumelos sagrados dos indígenas em psilocibina: Roger Heim, Albert Hofmann, Arthur Brack e Roger Cailleux tiveram com amostras *in natura* de diferentes espécies de cogumelos e com a psilocibina sintetizada em Paris, no México e na Suíça entre 1956 e 1958. Já a segunda parte do capítulo diz respeito a um estudo psicofisiológico e clínico com a psilocibina, fornecida pelo laboratório farmacêutico suíço Sandoz (atualmente Novartis), que analisou os efeitos somáticos e psíquicos da psilocibina em solução injetável e em comprimidos em 43 pessoas classificadas como “sujeitos normais” e “doentes mentais” no Centro Hospitalar Sainte-Anne em Paris, em 1958.

Além da criação de notas da tradutora, todos os trechos em idiomas distintos do francês foram preservados em sua língua original. Dessa forma, os fragmentos em outros idiomas que foram apagados ou subordinados ao francês nos textos de partida, se encontram no corpo dos textos traduzidos em inglês, alemão, latim, espanhol e náuatle, para que a multiplicidade de línguas e culturas seja evidenciada.

A proposta destas traduções é oferecer uma possibilidade de leitura mais ampla e crítica desses textos, que leve o leitor a ver como os episódios descritos neste material ajudaram, e muito, no desenvolvimento da Ciência Psicodélica, que eles têm seu valor histórico, mas que também há um outro lado de muita injustiça, de apropriação, de exotização e de apagamento dos saberes dos povos indígenas do México.

A tradução não é neutra, ela carrega consigo as marcas das hierarquias que moldam nosso mundo.

Que estas traduções sirvam como ferramentas, internas e externas, para questionar as narrativas que nos foram apresentadas como verdadeiras pelo ponto de vista ocidental. Que elas nos inspirem a enxergar o mundo com pontos de vista mais plurais.

Mariana Moraes.

PREFÁCIO

Roger Heim*

Tradução de Mariana Moraes**

Esta publicação surge como resultado da estreita colaboração, que se estendeu durante vários anos entre o senhor Robert Gordon Wasson e a senhora Valentina Pavlovna Wasson e o autor deste prefácio, em torno de um determinado assunto que *a priori* pareceu limitado em seus objetivos e métodos. Essa parceria adquiriu, à medida que esses trabalhos tão engajados evoluíam, o caráter de um empreendimento desdobrado em outras contribuições, vinculado às inquietações que deviam integrar disciplinas tão diversas como a etnologia, arqueologia, linguística comparada, micologia, biologia cultural, fisiologia e, mais recentemente, bioquímica e farmacodinâmica, agrupadas em um estudo do mesmo domínio. O problema que despontou à luz incerta de lampejos bibliográficos foi pouco a pouco impulsionado pelo contato com vestígios dos fatos históricos e pela descoberta^{N.Ta 1} formal de suas realidades.

Iniciada em 1939 por Richard Evans Schultes e por Jean Bassett Johnson (cujas publicações independentes e quase simultâneas constituem as principais contribuições contemporâneas importantes publicadas antes de 1940 e desde o século XVII sobre os cogumelos sagrados dos índios^{N.Ta 2} do México), a etnomicologia, que o casal Wasson dedicou-se com entusiasmo a partir do final da década de 1940, encontrou na substância contida nos cogumelos divinatórios da América Central uma nova fonte, riquíssima em conteúdo. Em 1953, quando os dois etnólogos^{N.Ta 3} de Nova Iorque aportaram no México, a contribuição deles ao capítulo etnomicológico já era notável, ainda que inédita. As investigações do casal Wasson debruçavam-se sobre a análise das relações “entre os

* Museu Nacional de História Natural, Paris, França.

** Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

N.Ta 1 O termo “descoberta” pressupõe um marco temporal que determina a existência de algo a partir da perspectiva do autor e acaba minimizando a preexistência de práticas profundamente integradas às culturas indígenas.

N.Ta 2 A palavra “índio” reforça estereótipos trazidos pela colonização e, atualmente encontra-se em desuso e é considerada um termo racista e preconceituoso. O Manual de Comunicação da SECOM do Senado Federal recomenda o uso do termo “indígena” que representa “originário, aquele que está ali antes dos outros” e valoriza a diversidade de cada povo” (BRASIL, 2023).

N.Ta 3 Na verdade, os Wasson eram micólogos amadores. Valentina Wasson foi uma pediatra russa e Gordon Wasson era jornalista.

cogumelos e os povos e suas tradições, hábitos culinários, literaturas, religiões, artes plásticas, vocabulários, simbolismos e história”. Eles desbravaram um caminho desconhecido e exploraram terras ainda imaculadas^{N.Ta 4}, que os antigos geógrafos, à falta de coisa melhor, usavam para enriquecer seus mapas com a famosa frase: *Hic sunt leones* (Aqui há leões), de Georges Becker. Essas relações entre o homem^{N. Ta 5} e o cogumelo foram pesquisadas em todas as fontes e esclarecidas com todos os argumentos possíveis^{N.Ta 6}, de ordem linguística, histórica, psicológica, que explicam a micofobia dos anglo-saxônicos, a micofilia dos eslavos, dos provençais e dos catalães. Por meio do estudo particular das tribos^{N.Ta 7} primitivas da Sibéria, eles foram levados a interpretar o uso do *Amanita muscaria* por essas populações como uma espécie de intermediário entre Deus e os homens.

Eles confirmaram tais práticas, ao mesmo tempo em que pesquisavam em símbolos de arte chinesa ou entre os povos europeus e algures, ou mediante o exame comparado de suas linguagens e hábitos, que os cogumelos podiam ter sido utilizados simultaneamente nas primeiras épocas dessas civilizações e, ao mesmo tempo. Uma tese sobre o papel desses seres demoníacos^{N.Ta 8} nas manifestações psicogênicas dos povos pouco a pouco desenhava-se, embasada em uma abundância de dados novos ou encontrados. Uma teoria original era introduzida na história das religiões. Assim, Wasson descobria a sobrevivência de algumas práticas antigas dessa natureza na Nova Guiné, em Bornéu, no Peru. Mas é o México que tornava acessível a mina excepcional de documentos sobre o assunto. A obra notável em dois tomos publicada em 1957 com a colaboração de Valentina Pavlovna Wasson — *Mushrooms Russia and History* — constituía uma contribuição monumental para essas diversas facetas de uma ciência nova. Os aspectos etnológicos e linguísticos próprios dos cogumelos do México já

N.Ta 4 Posicionar o casal Wasson como “desbravadores” de “um caminho desconhecido” reforça a exploração colonial como ato heroico e civilizatório. Além disso, a metáfora “terras ainda imaculadas” omite que tais terras já eram habitadas e apaga a presença histórica e a relação dos povos indígenas com seus territórios.

N. Ta 5 O uso do termo “homens” para se referir ao gênero humano é característico de uma linguagem com traços sexistas. A linguagem pode ser uma ferramenta potente para a discriminação de gênero e atualmente não é recomendável termos como “homens”, que desconsideram as mulheres dentro de todo um contexto. O *Manual para o uso não-sexista da linguagem*, do governo do Rio Grande do Sul, preconiza “humanidade” no lugar de “homens”, pois “O conjunto da humanidade está formado por mulheres e homens, mas em nenhum caso a palavra ‘homem’ representa a mulher.” (Rio Grande do Sul, 2014, p. 29).

N.Ta 6 As expressões “pesquisadas em todas as fontes” e “esclarecidas com todos os argumentos possíveis” ratificam a arrogância da ciência ocidental, que considera como fonte e argumento o que está acessível e é validado pelo seu paradigma, além de uma suposta completude que é humanamente impossível alcançar.

N.Ta 7 O termo “tribo” está ligado a imagem de um lugar não civilizado. O Manual de Comunicação da SECOM do Senado Federal recomenda o uso dos termos “aldeia”, “terra” ou “território indígena” no lugar de “tribo” (BRASIL, 2023).

N.Ta 8 O uso da expressão “seres demoníacos” demonstra uma postura que impõe os valores cristãos ocidentais sobre a religiosidade de outras culturas e a transforma em algo negativo ou nefasto.

encontravam-se amplamente discutidos em dois dos capítulos desses volumes e eles esboçavam uma opinião ousada, mas apaixonante que dedicava-se ao desenvolvimento de práticas oriundas da Sibéria em direção aos fatos encontrados em Bornéu, Nova Guiné, Peru, México e conforme a trajetória das migrações estabelecidas, segundo a opinião de alguns etnólogos. Acima de tudo, este livro retoma o assunto e o completa.

A partir de 1953, os Wasson (ou sozinhos ou com a filha ou somente a filha) realizaram anualmente viagens frutíferas, às vezes difíceis, pelo México e Guatemala, pelas regiões mazateca, mixe, zapoteca, náuatle, maia e chatina que os levaram a entrar em contato com *curanderos*^{N.Ta 9} indígenas e a participar dos ágapes noturnos, que desde a ocupação^{N.Ta 10} espanhola, e muito antes, puderam subsistir em algumas regiões afastadas, embora essas cerimônias tenham sido pouco a pouco modificadas em seus ritos e tenham tornado-se esporádicas por conta da inserção do dogma católico, que era hostil a tais práticas. Encontraremos no início deste *mémoire* dois capítulos: o primeiro relatando as informações bibliográficas antigas a respeito dos usos que os primeiros viajantes nos concederam nos séculos XVI e XVII; o segundo, com os resultados extraordinários, imprevistos, sensacionais dos contatos estabelecidos entre os dois etnólogos de Nova Iorque e os índios feiticeiros^{N.Ta 11} do século XX. Essa reminiscência dos costumes religiosos, conservados praticamente intactos em alguns lares de cultura indígena após quatro séculos de total ignorância, de completo silêncio a seu respeito, surgirá como um evento notável na história das civilizações humanas.

Mas o aspecto essencial dessas questões relacionava-se primeiramente com as próprias características dos cogumelos em questão. É do casal Wasson, os primeiros entre os brancos, o mérito por ter participado diretamente das cerimônias indígenas, por ter ingerido ao menos duas das espécies de cogumelos sagrados — *Psilocybe mexicana* e *Psilocybe caerulescens* var. *mazatecorum*^{N.Ta 12} —, por ter experimentado os efeitos surpreendentes que os autores espanhóis dos séculos XVI e XVII tinham apontado a partir do relato dos indígenas e que retrataram com detalhes tais sensações. Em junho de

^{N.Ta 9} A palavra *curandero* faz parte do contexto cultural de alguns povos do continente americano e diz respeito a uma pessoa que cura outras, que tem conhecimento medicinal, espiritual, ancestral e é respeitada pelos seus, porém nesse contexto em que é utilizada reforça a ideia de algo exótico, místico e oposto a científico.

^{N.Ta 10} O termo “ocupação” é um eufemismo que omite o genocídio, a imposição do catolicismo e a escravização que ocorreram durante a colonização espanhola.

^{N.Ta 11} Neste contexto, uso de “feiticeiros” reforça a narrativa colonial cristã em que as práticas que não são condizentes com seu paradigma são inferiorizadas e rotuladas como algo maléfico.

^{N.Ta 12} A transformação dos cogumelos utilizados pelos indígenas em um contexto religioso em amostras de laboratório com nomenclatura binomial é uma forma de desrespeito em relação aos nomes e aos significados espirituais e culturais que os indígenas atribuíram a eles.

1956, antes da expedição que devia realizar ao México com Robert Gordon Wasson e Guy Stresser-Péan (julho-agosto de 1956), obtive viva, no laboratório, em Paris, uma das espécies em questão — *Stropharia cubensis* — e realizei, por minha conta, um primeiro ensaio peremptório de absorção. A empreitada de 1956 — que sucedia uma primeira viagem ao México e à América Central que havia realizado em 1952 — permitia-me retomar o contato com a flora mexicana e acompanhar Robert Gordon Wasson entre os mazatecas, em seguida entre os chatinos e os astecas, e participar dos ágapes fúngicos. Dessa frutífera missão trouxe^{N.Ta 13} uma colheita micológica abundante — cerca de 350 espécies de macromicetos — e a maior parte das formas alucinógenas utilizadas pelos índios: seis espécies, em estado selvagem e sob a forma de substâncias isoladas *in loco* em cultura em meios artificiais. Em Paris, com meu colaborador Roger Cailleux — que ajudava-me com a obtenção das linhagens a partir das esporadas recolhidas e com a preparação dos procedimentos para a cultura em compostos — não apenas produzíamos a matéria-prima necessária para os trabalhos de ordem química e farmacodinâmica, como estávamos em condição de resolver, por meio da segregação das linhagens, os problemas taxinômicos levantados pelo difícil imbróglio das formas alucinógenas dos *Psilocybes*, principal gênero no que diz respeito às espécies sagradas dos índios. De fato, os êxitos com as culturas obtidas no museu forneciam um grande número de carpóforos, permitiam distinguir as linhagens e possibilitavam-me repetir os ensaios de ingestão feitos anteriormente em Huautla de Jiménez e em Nova Iorque pelos Wasson e pelo seu fotógrafo Allan Richardson; na região mazateca por mim mesmo com Robert Gordon Wasson e acompanhado de Guy Stresser-Péan do Museu do Homem de Paris e de James Moore da Universidade de Delaware.

Mas essa declaração requer agradecimentos a todos aqueles que, em Nova Iorque, Paris, Basileia e Cidade do México, ofereceram-nos apoio de diversas maneiras.

Evidentemente, nossa gratidão aos sábios colaboradores cujos nomes estão diretamente mencionados nos textos a seguir e àqueles que facilitaram esse trabalho em equipe. Em primeiro lugar ao eminente químico dos Laboratórios Sandoz, da Basileia, o senhor Albert Hofmann, cuja parte na descoberta^{N.Ta 14} da psilocibina, da sua fórmula e da síntese dessa substância é fundamental; e aos seus preparadores, os senhores Arthur

^{N.Ta 13} Atualmente, a exportação de recursos biológicos é considerada biopirataria. No caso dos cogumelos, a ciência ocupou o lugar de intermediária da biopirataria e Roger Heim atuou como um agente dela quando se apropriou de espécimes considerados sagrados e os levou para a França para moldá-los dentro do paradigma científico europeu.

^{N.Ta 14} Na verdade, os cogumelos considerados como divinos pelos indígenas foram transformados em uma substância química que foi chamada de psilocibina.

Brack e Hans Kobel, que examinaram em grande escala a determinação da frutificação e da formação dos esclerócios em um dos agáricos alucinógenos, e dedicaram-se, como Hofmann e nós, a alguns ensaios de absorção; particularmente, ao senhor Roger Cailleux que foi um colaborador precioso e presente no museu para tudo que dizia respeito ao problema da cultura artificial dos cogumelos; por fim, às contribuições fornecidas pelo Professor Jean Delay da Academia Nacional de Medicina em Paris e seus colaboradores, os doutores Pierre Pichot, Pierre Jean Nicolas-Charles e Thérèse Lemperière, com os primeiros estudos de ordem psiquiátrica que revelam-se muito interessantes. Não poderia esquecer que essas colaborações deviam-se à confiança que foi-me dada por Yves Dunant, Jany Renz e Aurelio Cerletti, da Empresa Sandoz, e as contribuições do fisiologista Cerletti à farmacodinâmica. Agradecerei ainda ao senhor Marcel Frèrejacque, que dedicou-se, no Laboratório de Química Aplicada do Museu Nacional de História Natural em Paris, às primeiras investigações de ordem química que permaneceram inéditas a respeito do *Stropharia* entre 1954 e 1957. Mas nosso reconhecimento também é dado a todos aqueles que ajudaram-nos com diversos documentos ao longo de nossas viagens ou na busca por fontes documentais. Em primeiro lugar ao senhor Guy Stresser-Péan, o eminente etnólogo do Museu do Homem de Paris e da *École des Hautes Études*, em Paris, cujos conhecimentos infalíveis a respeito de todos os problemas próprios da história e da etnologia mexicanas^{N.Ta 15} permitiu discutir e até mesmo completar alguns pontos dos textos apresentados pelo nosso casal de amigos Wasson. Com atenção, ele revisou o capítulo I do livro e o enriqueceu com alguns apontamentos. Robert Weitlaner e sua filha, Irmgard Weitlaner-Johnson foram informantes preciosos para o casal Wasson: o conhecimento excepcional sobre os costumes dos índios mazatecas permitiu orientar com sucesso algumas pesquisas e sou pessoalmente grato a Robert Weitlaner por ter ajudado Guy Stresser-Péan nas investigações conduzidas em 1957 em Tenango del Valle, que levaram-me à caracterização do *Psilocybe wassonii*^{N.Ta 16} e de suas propriedades notáveis. Não esquecerei-me tampouco — nem Robert Gordon Wasson — de Carmen Cook de Léonard e de seu esposo que apoiaram-nos em nossas pesquisas com os náuatles de Popocatepetl. Incluirei aqui meus agradecimentos pessoais ao simpático e entusiasmado

^{N.Ta 15} Ao colocar Guy Stresser-Péan como a autoridade do conhecimento sobre “todos os problemas próprios da história e da etnologia mexicanas”, Roger Heim reforça a ideia de que apenas os ocidentais tinham a capacidade de organizar e sistematizar conhecimentos e que a ciência europeia tinha mais valor do que o saber dos próprios indígenas.

^{N.Ta 16} A atribuição do nome *Psilocybe wassonii* a um cogumelo, que é considerado sagrado para os indígenas, é mais um ato simbólico de apropriação e de apagamento do conhecimento ancestral e uma forma de transformar o sagrado em objeto de estudo.

botânico mexicano Teófilo Herrera^{N.Ta 17} que fez o obséquio de acompanhar-me em algumas excursões ao redor da Cidade do México e principalmente em Valle de Toluca, de onde enviou-me posteriormente materiais interessantes.

O casal Wasson expressa igualmente seu reconhecimento aos diretores da *SIL International* (Associação Internacional de Linguística) e aos seus colaboradores pela ajuda que forneceram. A tradução de inúmeros termos vernaculares relativos aos cogumelos e aos ritos que dão início ao seu uso apresentava dificuldades espinhosas, com termos redigidos em cinco línguas pouco conhecidas que estão entregues, pela primeira vez sob forma escrita, a linguistas competentes^{N.Ta 18}. Para todas essas questões, o casal Wasson contou com os especialistas dessa Associação, especialmente com Eunice Victoria Pike; George Cowan e sua esposa; Walter Miller; Searle Hoogshagen e Bill Upson. Na região chatina, nossa viagem usufruiu da calorosa hospitalidade do senhor Upson, e do senhor Hoogshagen em Míxeria, que revelou-se um excelente colecionador botânico. Para a representação das palavras vernáculas características dos cogumelos mexicanos, a pronúncia foi traduzida, de maneira aproximada, pelo menos, por meio do uso de alguns signos convencionais que serão compreendidos por todos os linguistas. O apóstrofo representa o fechamento glótico; os dois pontos referem-se à importância quantitativa de uma sílaba longa; e o algarismo representa, nessas línguas, o grau do tom correspondente à pronúncia de uma sílaba: o mais alto 1 e o mais baixo 3 ou 4. Esse método de representação das palavras parece mais adequado^{N.Ta 19} para as expressões variadas e simples que foram usadas no aprendizado dos indígenas, para ensiná-los a ler em suas próprias línguas escritas^{N.Ta 20}.

A gratidão do casal Wasson endereça-se também ao senhor Jean-Paul Tremblay,

^{N.Ta 17} Teófilo Herrera começou a lecionar na Faculdade de Ciências da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) em 1952, onde trabalhou por mais de 50 anos. Ele pesquisava os cogumelos desde 1945 e era uma das principais autoridades científicas do México sobre os fungos já nos anos 1950 (Pérez-Silva, 2020), mas para Heim ele era apenas um “simpático e entusiasmado botânico”. A assimetria no tratamento entre pesquisadores europeus e mexicanos expressa a visão colonialista do autor, em que os habitantes locais são vistos como meros acompanhantes das expedições e não detêm conhecimento.

^{N.Ta 18} Este período ignora que os indígenas têm sistemas complexos de transmissão de conhecimento e, muitas vezes, maneiras próprias de registrar seus saberes. Os termos relacionados aos cogumelos que “estão entregues, pela primeira vez sob forma escrita, a linguistas competentes” desconsidera o conhecimento linguístico dos indígenas e utiliza o modelo acadêmico ocidental ou de instituições legitimadas pelo cânone europeu como parâmetro de competência.

^{N.Ta 19} Um método de representação “mais adequado” para determinadas palavras reforça a lógica de superioridade europeia e converte as epistemologias locais para a norma linguística ocidental.

^{N.Ta 20} Ensinar os indígenas a “ler em suas próprias línguas” reflete a colonialidade do saber presente no discurso do autor, que aparenta desprezar a complexidade e a sofisticação dos sistemas orais e escritos e das formas de conhecimento que foram desenvolvidos ao longo dos séculos por povos indígenas, que transcendem os sistemas de escrita ocidentais, além de perpetuar a lógica de dominação cultural e epistemológica que posiciona o pesquisador ocidental como mediador do conhecimento.

cartógrafo da *American Geographical Society*, que voluntariou-se para produzir os extraordinários mapas que acompanham os primeiros capítulos deste livro. A gratidão é igualmente dedicada ao fotógrafo Allan Richardson, que foi o companheiro de várias viagens dos Wasson, assim como meu, pela região mazateca, cuja competência profissional foi equivalente ao bom humor e à complacência infinita e que contribuiu para o completo sucesso das expedições que participou. Sobretudo, não poderíamos esquecer de Herlinda Martínez Cid, instrutora mazateca em Huautla de Jiménez, cuja hospitalidade perfeita, simplicidade da acolhida, graça, inteligência e sorriso foram para todos nós, e particularmente para os meus amigos Wasson, uma verdadeira dádiva dos deuses.

Precisaremos ainda traduzir nosso sentimento em relação aos *curanderos* e *curanderas*: em primeiro lugar, à personalidade poderosa de María Sabina que Wasson trouxe aqui abaixo^{N.Ta 21}. Em contrapartida, ele expressa seu reconhecimento, ao longo dos três capítulos que escreveu, àqueles cujas informações foram-lhes úteis.

Não poderíamos deixar de agradecer também àqueles que participaram da produção material desse livro e principalmente às tradutoras que ajudaram-me a redigir em francês os textos que Robert Gordon Wasson escreveu em língua inglesa (^{N.autor}). Duas artistas importantes deram-me seu apoio para a produção de algumas das aquarelas aqui reunidas: a senhorita Renée Gyssels, de Bruxelas e a senhorita Michelle Bory, de Paris. A senhorita Renée Haccard, em Paris, que contribuiu de forma considerável para a produção de certas fotografias, ao passo que o senhor Allan Richardson dedicava seu talento para produzir muitas delas no México. Mas o papel essencial no sucesso tipográfico da obra pertence a Louis Méry que não parou de supervisionar a composição e a produção delicada das pranchas: que sua dedicação a esta tarefa encontre aqui a expressão de meu reconhecimento, que estendem-se em meus agradecimentos ao mestre-impressor Lahure.

Contudo, muitos dos humildes colaboradores ainda mereceriam ser mencionados. Todos têm, diante do problema estudado, outros méritos que os doutores impacientes que seguem nossos passos não buscam adquirir, antes mesmo que nossas conclusões

^{N.Ta 21} No capítulo II do fascículo, Wasson relata seu encontro com María Sabina e a define como uma mulher “de 50 anos, séria em seus modos e até mesmo em seu sorriso, pequena como todos aqueles de sua raça, vestida com *huipil* mazateca [...] ela era *una Señora sin mancha*, imaculada, que jamais se desonrou utilizando seu poder para fins maldosos [...] é uma mulher de rara moralidade e de uma espiritualidade elevada, se dedicando à sua vocação, uma artista no domínio das técnicas de sua função. É uma grande personalidade.” (tradução minha). (p. 64-65)

^{N.autor} As senhoritas M. Brin, I. Malzy e S. Prétot forneceram-me sua contribuição para essas traduções. O senhor G. Becker que fez o obséquio de revisar um dos capítulos. A senhorita J. Pellier ajudou-me muito e de maneira eficaz na revisão cuidadosa de alguns textos, na correção dos ensaios e estabelecimento do índice. Nós os agradecemos profundamente.

pudessem ser apresentadas. Alguns desses habitantes das aldeias da província de Oaxaca serão citados de passagem nos textos a seguir. Porém, muitos outros permanecerão eternamente anônimos entre os índios do México meridional, onde os empreendimentos de Robert Gordon Wasson puderam ter êxito e nossas prospecções micológicas obtiveram sucesso graças à firmeza de seu apoio. Não poderíamos esquecer que o capítulo iniciado por Richard Evans Schultes, em seguida pelo casal Wasson e ampliado, enriquecido e desenvolvido mais adiante, deve-se à persistência das tradições — razão do nosso trabalho em conjunto —, à atenção dos índios, à atmosfera de relativa facilidade em que ele pôde ser desenvolvido, à colaboração que deram-nos no local ao guiar-nos em direção a essas espécies fúngicas que seus ancestrais distantes utilizavam, em suma, à lealdade de sua simpatia pelas excelentes oportunidades para nosso êxito. Em primeiro lugar, a eles, à obra de seus ancestrais, à tenacidade de sua fé em seus costumes, como uma homenagem ao respeito do homem pelo homem, que é a expressão do vínculo que esses estudos geraram entre eles e nós.

CAPÍTULO I

AS PRIMEIRAS FONTES

Robert Gordon Wasson

Tradução de Mariana Moraes**

Quando os espanhóis conquistaram o México, eles ficaram profundamente impressionados com o drama que constituía o choque de duas civilizações e eles deixaram-nos um legado precioso de documentos descrevendo esse Novo Mundo que se abria diante de seus olhares admirados^{N.Ta 1}. Entre esses arquivos são encontrados um certo número de crônicas, de estudos etnográficos, de anotações de botânica, de dicionários, de escritos doutrinários e de atas judiciais que mencionam, superficialmente, os cogumelos alucinógenos. Sem nenhuma dúvida, descobriremos outros documentos, especialmente nos diversos repositórios de arquivos ainda insuficientemente explorados. Já reunimos mais de vinte referências a respeito dos cogumelos e traduziremos o que elas podem nos ensinar sobre o assunto, mas como as fontes, com frequência, são difíceis de contatar, daremos, para a comodidade dos pesquisadores, os textos originais. Aqueles que leem em espanhol apreciarão o estilo dos autores antigos: conciso, fluido, desprovido de artifício literário, com a declaração de testemunhas redigidas para a posteridade com o que viram, escutaram e experimentaram, e ornando, com frequência, seus comentários com sentimentos religiosos comuns à época ^(A). É importante assinalar que os cogumelos alucinógenos não são citados em obras gerais tão famosas como a crônica de Bernal Díaz, nem em alguns tratados especializados onde tínhamos esperança de encontrá-los como: *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, de Juan de Cárdenas, publicado na Cidade do México em 1591, e o grande tratado de medicina dos astecas, conhecido pelo nome de Códice Badiano, produzido no Colégio de Santa Cruz em Tlatelolco (^{N.autor 01}).

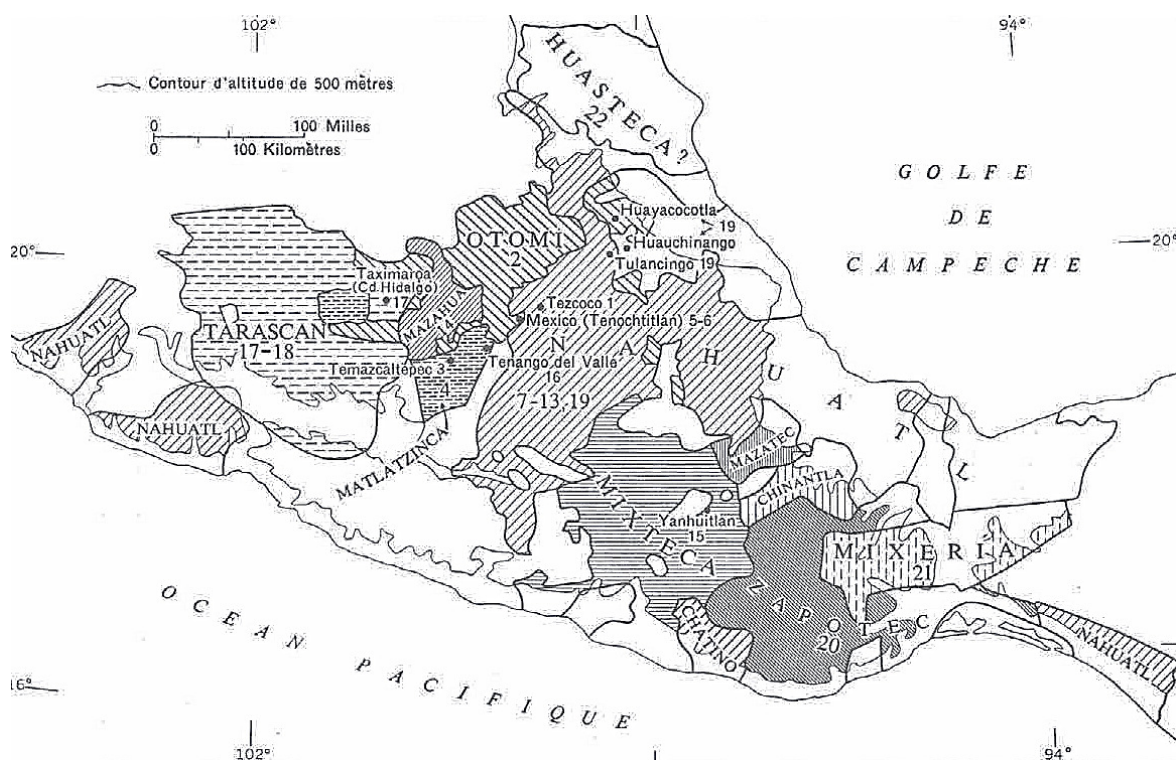
** Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

N.Ta 1 A expressão “Quando os espanhóis conquistaram o México” minimiza a história da colonização espanhola como mera conquista territorial, entretanto mais de 20 milhões de pessoas morreram entre 1519 e 1605, no que se entende geograficamente como México hoje.

N.autor 01 O autor, Martín Delacruz, e o tradutor, Badiano, foram os indígenas que os padres franciscanos deram um nível elevado de educação. Entre seus mestres, o mais notável foi o famoso Frei Bernardino de

Para agrupar nossas referências, lançamos nossa rede na volumosa fonte de materiais da história cultural do México no século XVI e nos séculos seguintes, e somos especialmente gratos ao senhor Roberto J. Weitlaner e à sua filha Irmgard Weitlaner-Johnson pela ajuda que nos deram fornecendo diversos índices bibliográficos.

Figura 1 — Área de dispersão relativa às regiões em que o uso dos cogumelos divinatórios era difundido, segundo fontes antigas.



As áreas linguísticas onde está comprovado que os cogumelos alucinógenos foram utilizados dos séculos XV ao XVIII estão marcadas com tracejados transversais. As regiões de altitude inferior a 500 m não foram consideradas, pois parece que esta prática era limitada aos planaltos. As localidades citadas na obra estão indicadas neste mapa e os números remetem às citações correspondentes nas próximas páginas. Incluímos as regiões mazateca, de Chinantla e do povo chatino confiando em um depoimento recente que indica um uso de longa data. As áreas deixadas em branco correspondem à falta de provas, o que, necessariamente, não implica que os cogumelos não eram utilizados. Acreditamos que as fronteiras de tais usos estão muito bem definidas no norte, mas totalmente incertas no leste (Wasson, 1958. p. 16).

Começaremos nossas citações com um grupo de cronistas que apontam que os índios^{N.Ta 2} faziam uso dos cogumelos muito antes da chegada^{N.Ta 3} dos espanhóis. É

Sahagún, sob cuja orientação, provavelmente, o Códice Badiano foi constituído. Este, mantido no Vaticano, foi editado em 1940 por Emily Walcott Emmart e publicado pela Editora Johns Hopkins.

^{N.Ta 2} A palavra “índio” reforça estereótipos trazidos pela colonização e, atualmente encontra-se em desuso e é considerada um termo racista e preconceituoso. O Manual de Comunicação da SECOM do Senado Federal recomenda o uso do termo “indígena” que representa “originário, aquele que está ali antes dos outros” e valoriza a diversidade de cada povo” (BRASIL, 2023).

^{N.Ta 3} Em francês *arrivée* geralmente é traduzido para o português como “chegada”. Porém cabe uma reflexão sobre ao uso da palavra “chegada” dentro deste contexto de desembarque de espanhóis no continente americano em 1492, visto que eles invadiram o continente americano com o intuito de colonizar a

surpreendente que nosso primeiro autor seja um francês, André Thévet, cuja obra *Histoyre du Mechique* foi produzida antes de 1574. Seu texto é uma tradução ou paráfrase de um livro perdido, *Antigüedades Mexicanas*, escrito por volta de 1543 pelo clérigo espanhol Andrés de Olmos. O historiador fala de eventos que aconteceram na metade do século XV, e desta maneira ele indica o uso dos nossos cogumelos^{N.Ta 4} antes de todas nossas outras fontes: ele os coloca dentro de um contexto de índios otomis. A obra de Thévet está na Biblioteca Nacional da França em Paris; e foi publicada pela primeira vez em 1905, por Edouard de Jonghe, no *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. Nossa citação é oriunda do capítulo quatro, página 18^(B).

[1]

[...] Esse dito senhor de Texcoco... Ele prestava grande reverência aos deuses e tinha muito cuidado com templos e cerimônias; ele ordenou também que os homens jovens e moças dançassem nos templos para aprazer os deuses semeando o templo com rosas e flores e dançando sem parar diante deles, não só os da cidade, mas os vizinhos, os quais o diabo maltratava fazendo comer algumas ervas que eles nomeiam *nauacatl* que os faziam perder os sentidos e ter muitas visões. (DE JONGHE, 1905, p. 18, tradução minha^{N. Ta 5})

Nosso autor chama os cogumelos alucinógenos de *nanácatl*, que é o termo genérico para cogumelos em náuatle, a língua materna dos astecas, e de muitos outros povos do México, e a língua franca da América Central naquela época. Mas em otomi a palavra era naturalmente diferente e temos um depoimento precioso a respeito do conhecimento que o povo otomi tinha dos nossos cogumelos em um dicionário otomi, documento que ainda está na Biblioteca Nacional do México, na Cidade do México, reproduzido por volta de 1640 em conformidade com o original do século XVI, que se encontra atualmente perdido. Os nomes de vinte e quatro espécies de cogumelos estão catalogados, comprovando que o povo otomi tinha um grande conhecimento empírico deste assunto. O lexicógrafo tentou, sem muito sucesso, deixar em espanhol estes nomes, entre os quais figuram os dois abaixo:

América e extrair riquezas.

^{N.Ta 4} O uso do pronome possessivo “nossos” e suas variações no feminino e no singular, em alguns trechos deste capítulo reforça a ideia de apropriação cultural por parte do autor.

^{N. Ta 5} Trecho original: *Ce dict seigneur de Tezcuq... Il pourtoyt grand révérence aux dieux et avoyt grand soing des temples et cérémonies; il ordona aussi que les jeunes hommes et filles dancessent aux temples pour donner plaisir aux dieux leur sèment le temple de roses et de fleurs et dançant tousiours davant eux tant ceux de la ville que les prochains voisins, les quels le diable abeusoyt leur faisant manger quelque herbe quilz noment nauacatl la quelle les faisoyt hors de sens et voyr beaucoup de visions.* (De Jonghe, 1905)

[2]

hongo que emborracha: noyachó; nónāmāphi; nónāzynyā; nochónphānī (cogumelo que embriaga)
hongos que enbelezan: nottāxcachó; noyachó (cogumelos que arrebatam, encantam)

Ele não esclarece estes dois termos: ele fala de cogumelos diferentes ou ele dá dois nomes aos mesmos?

Um certo Gaspar de Covarrubias, prefeito de Temascaltepec, relatando as condições de vida nesta região em um documento de 1579, conhecido como *Relación de las Minas de Temazcaltepec* ^(C), fala dos costumes que predominavam antes da chegada dos espanhóis:

[3]

[...] *Tributauanle [al Señor de Mexico] cada ues que se lo pedian dos o tres cargas de mantas de nequen, que se haze de un arbol que se llama maguei, y dauan ongos con que emborrachan y ocote...* (PASO Y TRONCOSO, 1906, p. 20)

O trabalho nas minas com os espanhóis levou uma profusão de pessoas a falar o náuatle, mas Don Gaspar diz expressamente que a língua da população indígena era o *matalcinga*, ou seja, o *matlatzinca*, que classificamos atualmente dentro do grupo de línguas onde a mais importante é o otomi ^(D). Nesta passagem vemos a maneira como os governadores no México obtinham para si os cogumelos alucinógenos selvagens: os impostos em espécie eram parcialmente pagos com cogumelos por alguns contribuintes. O autor utiliza a palavra espanhola *hongos* para cogumelos, mas estamos em condição de afirmar que o povo *matlatzinca* tinha uma palavra para definir esses cogumelos em específico. Para isso, basta consultar o léxico da língua, que se encontra na Biblioteca John Carter Brown, na cidade estadunidense de Providence, no estado de Rhode Island^{N.Ta 6}, que é de 1640 e foi escrito pelo frei Diego Basalenque. Para a palavra *hongo* encontramos:

^{N.Ta 6} A narrativa colonial, com frequência, arquiva os saberes indígenas em repositórios de países ocidentais e privilegia o registro formal e escrito e ignora o fato de que o conhecimento indígena é produzido de outras formas.

[4]

hongo que emborracha — intza chohui
(cogumelo que embriaga)

e para *chohui* vimos que este nome significa *fiesta*. Assim, parecia que o cogumelo alucinógeno tinha relação com uma palavra que os religiosos espanhóis traduziram como festa.

Nossas duas citações a seguir referem-se a Montezuma II, o mais famoso dos monarcas astecas, que iniciou seu reinado no ano de 1502. Sua coroação foi celebrada com uma pompa excepcional. As caravelas dos espanhóis já haviam descoberto^{N.Ta 7} as Antilhas, mas o desembarque de Cortés na cidade de Veracruz só aconteceu dezessete anos depois. As cerimônias e festividades foram tão espetaculares que visitantes vieram de muito longe e até mesmo alguns inimigos tradicionais de Montezuma compareceram disfarçados para acompanhar o grande evento. Eles foram descobertos, mas o magnânimo Montezuma, em vez de capturá-los, tratou-lhes regamente. Cogumelos embriagantes foram servidos para que eles pudessem se divertir o máximo possível e participassem e se entregassem às danças como a cidade inteira. Quase um século depois em 1598, um índio letrado, Fernando de Alvarado Tezozómoc, escreveu *Crónica Mexicana*. Após o relato da consagração de Montezuma, no capítulo 87, ele segue dizendo^(E):

[5]

[...] *los extranjeros les dieron a comer hongos montesinos que se embriagan con ello, y con esto entraron a la danza* (^{N.autor 02}) (TEZOZÓMOC, 1878, p. 595)

O relato de Tezozómoc é escasso em detalhes. Cerca de vinte anos antes, um

^{N.Ta 7} No texto original em francês, a expressão “*avaient déjà découvert*”, que corresponde ao mais-perfeito do verbo “*découvrir*”, foi traduzida para o português como “descobrir”. Cabe ressaltar que o continente americano era “novidade” para os europeus, já que aqui existiam milhões de pessoas antes de 1492. Dussel afirma que: “A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em objeto: lançado (-*jacere*) diante (*ob-*) de seus olhos. O “coberto” foi “des-coberto”: ego cogito *cogitatum*, europeizado, mas imediatamente ‘en-coberto’ como Outro”.(Dussel, 1993).

^{N.autor 02} Nossa transcrição provê do fólio 125 do manuscrito em posse do livreiro Hans P. KRAUS, de Nova Iorque.

padre dominicano chamado Diego Dúran escreveu a obra *Historia de las Indias de Nueva España*, em que discorre, de maneira significativa, a respeito do mesmo evento ^(F):

[6]

Acabado el sacrificio, y quedando las gradas del templo y patio bañadas de sangre humana, de allí iban todos á comer hongos crudos, con la cual comida salian todos de juicio y quedaban peores que si hubieran bebido mucho vino; tan embriagados y fuera de sentido que muchos dellos se mataban con propia mano, y con la fuerza de aquellos hongos, vian visiones y tenian revelaciones de lo por venir hablándolos el demonio en aquella embriaguez. (DÚRÁN, 1867, p. 431)

Tezózomoc e Durán parecem ter consultado uma única fonte, não encontrada por nós atualmente. Eles não descrevem e nem nomeiam o cogumelo, embora tenhamos aprendido que ele crescia nas matas e era consumido cru. Além disso, percebe-se um fato importante devido à orientação religiosa e ao exagero do padre: o cogumelo era mais que embriagante, pois eram-lhe atribuídos poderes que os índios consideravam divinos e os cristãos como demoníacos ^(G). É preciso assinalar que os cogumelos eram consumidos publicamente: isso se pressupõe nos textos de Durán, Tezozómoc e Thévet, e a *fiesta* de Basalencue parecer indicar a mesma coisa. Não existe testemunho de rituais secretos por trás de portas fechadas em tempos pré-colombianos.

Chegamos agora à nossa testemunha principal, o padre franciscano Bernardino de Sahagún que, em razão de suas qualidades morais e intelectuais, sobressai-se em relação a seus contemporâneos que escreveram sobre o México no século XVI. Ele dedicou muitos anos, de 1529 a 1590, ao estudo sistemático e objetivo dos índios entre os quais ele viveu e trabalhou. Ele foi editor e principal autor de uma obra imensa, um importante documento histórico e etnográfico, a *Historia General de las Cosas de Nueva España*^{N.Ta 8}. Publicada em diversas edições espanholas e igualmente traduzida para o inglês e para o francês, esta fonte é conhecida por todos os historiadores que se interessam pela cultura mexicana e pela Conquista. Apesar de sua apresentação comum, este livro oferece uma particularidade que é esquecida de vez em quando: é uma obra bilíngue, incluindo versões paralelas, algumas em náuatle, algumas em espanhol ^(H). Mas o texto original, evidentemente, é aquele que conserva as próprias palavras dos informantes indígenas.

^{N.Ta 8} Sahagún, louvado aqui por suas “qualidades morais e intelectuais”, era um agente da colonização e foi considerado o interlocutor legítimo de algumas culturas indígenas, que, aparentemente, precisavam da intermediação europeia para que seus saberes fossem compreendidos. E o seu “estudo sistemático e objetivo” fazia parte, na realidade, de um projeto de evangelização.

Em Sahagún são encontradas quatro passagens onde os cogumelos embriagantes são mencionados rapidamente ^(I). Tornamos possível fornecer aos nossos leitores a versão espanhola e a versão náuatle. O texto indígena difere bastante do texto espanhol e merece ser citado, ainda mais que este encontra-se inacessível por conta da barreira linguística ^(J). As quatro passagens foram identificadas e traduzidas pelo Dr. Arthur J. O. Anderson, do Museu do Novo México, em Santa Fé e por Miguel Barrios, da Cidade do México, a quem exprimimos aqui nossos agradecimentos ^(K).

Segundo as fontes já citadas, está claro que os índios viam seus cogumelos embriagantes com veneração e, conseqüentemente, eram execrados pelos cristãos fanáticos ^(L). Os índios informantes de Sahagún eram, sem dúvida alguma, batizados e, talvez por este motivo ou devido à hábil candura do próprio Frei Bernardino, raramente viam uma ligação entre o cogumelo, crenças pagãs e práticas divinatórias indígenas. As alucinações que eles atribuem à absorção dos cogumelos são tão horríveis que é possível questionar como eles poderiam instigar alguém ^(M).

Agora daremos as quatro citações de Sahagún, cada uma duplicada: em espanhol e em seguida do náuatle. A primeira, e a mais longa, descreve uma “sessão com cogumelos”. Comerciantes regressavam de uma longa e proveitosa viagem e davam uma festa para celebrar seu sucesso. Ao passo que o próprio texto não faz nenhuma alusão às conexões religiosas e exclui certamente todo o sentido sacerdotal, o contexto do livro IX está saturado de crenças e práticas sobrenaturais, e deixa o leitor atento convencido que a colheita dos cogumelos também era marcada pela presença divina ^(N).

[7A, do espanhol]

La primera cosa, que se comja en el combite: eran vnos hungujillos negros que ellos llaman nanacatl, emborrachan: y hazen ver visiones, y aun provocan a luxuria: esto comjan ante de amanecer y también beujan cacao, ante de amanecer: aquellos hungujillos comjan con mjel, y quando ya se comengavan a escalar con ellos, comēcavan a baylar: y algunos cantauan, y algunos llorauan: porque ya estauan borrachos, con los hungujillos: y algunos no querian cantar, sino sentauanse, en sus aposentos: estauan alli como pensatiuos, y algunos vian en visión que se murian, y lloraron: otros vian en visión, que los comja alguna bestia fiera: otros vian en visión, que captiuvan en la guerra: otros vian en visión que avian de ser ricos: otros vian en visión que avian de tener muchos esclavos: otros vian en visión que avía de adulteral [adulterar]: y les avian de hazer tortilla la cabeza por este caso: otros vian en visión, que avian de hurtal [hurtar] algo: por lo qual, lo aujan de hazer tortilla la cabeza: otros vian en visión, que avian de matar a alguno y por el caso, aujan de ser muertos: otros vian en visión, que se ahogauan en agua: otros vian en visión, que vivirían, y murieran en paz: otros vian en visión que cayan de alto, y murieran de la cayda: todos los acontecimjentos desastrados, que suelen auer los vian en visión: otros vian que se sumjan en el agua, en algún remolino. Desde que auja passado la borrachera de los hungujillos hablaúan los vnos, con los otros, cerca de las visiones que avian visto. (SAHAGÚN, 1938, p. 367)

[7B, do náuatle]

Vel iacattiiui in tequaltioia nanacatl in quiquaia, icoac in quitoaia tlatlapitzalizpan aiamo tlc tlaqualli quiquaia, çan oc iio in cacahoatl conia ioaltica. Auh in nanacatl necuio in quiquaia : in icoac ie intech quiça nanacatl, in oncan mitotia, oncan choca: Auh in cequintin in oc iniollo quimati, in oncan inician motlalia caltech aocmo mitotia, ça oncan oaltolotimotlatia. In aca conmottilia ie miquiz oncan chocatica: in aca conmottilia iaumiquiz: in aca conmottilia tequanqualoz: in aca conmottilia t lamaz iauc: in aca conmottilia iehoatl in mocuilltonoz in motlacamatiz in aca conmotilia tecohoaz tlacooa iez, in aca conmottilia tetlaximaz, tetzotzonaloz tetepacholoz: in aca conmottilia ihichtequiz no tetepacholoz: in aca conmottilia tequatepachoz quitzacutiaz in aca conmottilia atlan miquiz: in aca conmottilia iehoatl in iuian iocosca monemitiz ipan miquiz: in aca conmottilia tlapanco oaluetziz mictiuetziz. J çazo quesquich tepan mochioaz: mochi oncan conittaia, in anoço ilaquiloiz. Auh in oquincauh nanacatl: mononotza quimolhuia in tlein oconmottilique. (SAHAGÚN, 1938, p. 367)

Sahagún nos diz que este *nanácatl* era pequeno e preto; que os índios dedicavam-se ao seu consumo durante encontros; e que os efeitos de embriaguez eram geralmente desagradáveis para quem os consumia, o que podemos duvidar. O texto espanhol menciona que estes cogumelos despertavam o desejo sexual, observação que pode ter “excitado” os espanhóis do século XVI, obcecados com a possibilidade de eles representarem a fonte da juventude e outros afrodisíacos, mas esta observação não aparece na versão náuatle ⁽⁰⁾.

A segunda e a terceira referências de Sahagún aos cogumelos embriagantes encontram-se em passagens que tratam inicialmente do *peyotl* ou peiote, cacto utilizado há muito tempo por alguns índios por conta de seus efeitos psíquicos, dentre outros, e nesses últimos anos objeto de estudos e discussões intensas entre etnólogos, bioquímicos, psicólogos, neurologistas e até mesmo, pensadores da literatura como Henri Michaux e Aldous Huxley. O uso do peiote era endêmico entre os índios das regiões setentrionais do México e onde atualmente é o sudoeste dos Estados Unidos. Os estudos de Sahagún estavam concentrados na civilização náuatle do Vale do México, mas eles abordavam de vez em quando povos vizinhos. Nas passagens que fornecemos aqui, Sahagún fala dos índios do norte, conhecidos popularmente entre os náuatles como chichimecas, termo para se referir aos índios nômades em geral. Os chichimecas eram caçadores e saqueadores, nômades, selvagens a serem temidos e também desprezados. Entre eles, alguns, como o povo conhecido atualmente como Otomi, que em tempos históricos fixou-se na terra, mas ainda era chamado de chichimecas. Para diferenciá-los dos verdadeiros nômades, esses últimos eram chamados de “genuínos” ou “teochichimecas”. Ainda que exista alguma ambiguidade nas citações abaixo, pensamos

que, cuidadosamente estudadas, elas podem fornecer um significado razoável, contanto que aceitemos a hipótese de Sahagún, que descreve o uso do peiote pelos nômades do norte e o compara ao uso dos cogumelos que embriagam pelos astecas. É como se os informantes astecas dissessem: “os chichimecas têm seu peiote, assim como nós temos nossos cogumelos”... Esta interpretação, que aceitamos, foi-nos apresentada, como uma sugestão, pelo Dr. Arthur J. O. Anderson ^(P).

[8A, do espanhol]

Tābien tenjan gran conoscimjento de yeruas, y rayzes, y conoscian sus calidades, y virtudes; ellos mesmos descriubieron, y vsaron primero la rayz que llaman peyotl: y los que la comjan, y tomauan (GSP-1): La tomauan en lugar de vino. Y lo mjsmo hazian de los que llaman nanacatl: que son los hongos malos, que emborracha, también como el vino: y se iuntauā en vn llano después de lo auer comjdo, donde baylauan, y cantauan de noche, y de día a su plazer: y esto el primero día, y luego el día siguiente llorauan todos mucho, y dezian: que se limpiauan, y lauauan los ojos, y caras con sus lagrimas. (SAHAGÚN, 1938, p. 367)

[8B, do náuatle]

Ioan qujximati in xiujtl, in tlanelhoatl in quenamj, in quen ihio, ichoantin in tlaiximach in mjtoa peiotl, vctli ipan in qujpoa, in anoço nanacatl, monechicoa: vncan mjtobia, cujca ceioal, cemjlhujtl: auh in jmuztlaioç, oc ceppa monechicoa choça, cenca choça, qujl mjxpaca, ic qujchipaoa im jmxtelolo. (SAHAGÚN, 1938, p. 367)

[9A, do espanhol]

Ay otra yerva, como turmas de tierra, que se llama peyotl: es blanca, hazese hazia la pãrte del norte: los que la comen o beben ven visiones espantosas, o de rrisas, dura este emborrachamiento dos o tres días, y después se qujta... (SAHAGÚN, 1938, p. 118)

[9B, do náuatle]

Peiotl: inin peiotl iztac: auh çan yio vmpa in mochioa in tlacochcalcopa, in teutlalpã in mjtoa mjctlanpa. In aqujn qujqua in, in anoço quj; itech qujça, iuhqujn nanacatl: no mjec tlamantli qujita in temamauhti, anoço tevetzqujti: acó cemjlhujtl, anoço omjlhujtl in jtech qujca,... (SAHAGÚN, 1938, p. 118)

A quarta e última passagem de Sahagún descreve os cogumelos com algum detalhe e o texto náuatle é mais interessante do que o espanhol, que é bastante seco ^(Q):

[10A, do espanhol]

Ay vnos hongujillos en esta tierra que se llamā, teonanacatl :crianse debaxo del heno en los campos o paramos son redondos, y tiene el pie altillo y delgado, y redondo comjdos, son de mal sabor daña la garganta, y enborrachā son medicinales contra las calenturas y la gota anse de comer, dos o tres no mas: los que los comen veen visiones, y sienten vascas del coraçon, y veen visiones a las vezes espantables y a las vezes de rrisa, a los que comē muchos dellos provocan a luxuria y aunque sean pocos. Y a los moços locos o traviesos, dizenles que an comjdo nanacatl. (SAHAGÚN, 1938, p. 230)

[10B, do náuatle]

Nanacatl: mjtoa teunanacatl, ixtlaoacan, çacatzontitlan in mochioa, quamalacachton, xopiazton, chichicacococ, (GSP-2) tozacacococ: teivinti teiollo malacacho, tetlapololti: atonaviztli coaciviztli ipaio, çan ontetl, etetl in qualonj, teiolphatzmjcti, tetequjpacho, teamā, techololti, temamauhti, tetlatiti. In oqujn mjec qujqua mjec tlamātli qujta temamauhti, anoço tevetzqujti: choloa, momecanja motepexivia, tzatz, momauhtia. Injc qujqua necutli ipan: njnanacaqua, njnonanacavia (GSP-3). In mopoanj, in atlamatinj cuecuenotl: ipan mjtoa monanacavia. (SAHAGÚN, 1938, p. 230)

Nesta citação aparece pela primeira vez um nome náuatle para o cogumelo alucinógeno: *teonanacatl*.

Nossa oitava fonte diz respeito a Francisco Hernández, um botânico, que foi enviado ao México em 1570 para estudar e descrever a flora deste novo mundo. Ele dedicou sete anos a este empreendimento, retornando à Espanha em 1577 com um grande manuscrito em latim, cujo original foi destruído em um incêndio no Mosteiro do Escorial. Entretanto, a obra é conhecida por nós por conta das cópias parciais ou compêndios, das quais três edições diferentes foram publicadas. Hernández parece ter reservado apenas uma breve parte aos cogumelos. Encontramos essa passagem no segundo volume de sua *opera*, publicada em Madri em 1790, no capítulo 95 do livro IX de *Historia Plantarum Novae Hispaniae*. Hernández foi o único, entre nossas testemunhas, que deu atenção ao aspecto dos cogumelos sagrados e o que ele diz é significativo, embora muito insuficiente para submeter-nos ao suplício de Tântalo. Ele fala claramente não de uma, mas de três espécies de cogumelos que causam tanto sintomas psíquicos, como são revestidos com um halo de combinações sobrenaturais. O *teyuinti* provoca um riso incontrollável. Uma outra espécie evoca cenas de guerra ou a imagem de demônios. A busca pela terceira espécie, reservada à mesa dos ricos e dos poderosos, é realizada durante as noites de vigília e os próprios cogumelos são saturados com o que os etnólogos chamam atualmente de *mana*. Hernández incluiu em seu manuscrito ilustrações dos seus cogumelos, mas, infelizmente, esses documentos preciosos

aparentemente perderam-se no incêndio ^(R).

Após a descrição da espécie mortal chamada *citlalnācāme*, Hernández prossegue assim ^(S):

[11]

alii, qui mortem ingesti non inférant, sed amentiam aliquandiu permanentem, incondito quodam risu testatam, inducant, quos Teyhuinti vocare mos est, fulvi (GSP-4), acres, et non ingrati cujusdam viroris (GSP-5). Sunt et alii, qui citra risum nihil non versari sub oculis cogant, velut bella, et dæmonum simulacra, atque alii non minùs a viris hisce principibus per sua præcipuè festa, et convivia exoptati, et pretio maximo, et pervigili cura conquisiti, quam immanes, atque horrendi: quod genus fuscum (GSP-6) est, et quadam acrimonia præditum. (HERNÁNDEZ, 1790)

Hernández dá a entender que os índios diferenciavam os efeitos psicogênicos dos diversos cogumelos? Ele chama uma espécie de *teyuinti*, mas Sahagún dá um nome diferente: *teonanacatl*. No entanto, a fonte mais abundante de nomes náuatles para os cogumelos encontra-se em um dicionário desta língua, publicado em 1571, chamado *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, escrito por um tal frei Alonso de Molina. Para a expressão “*hongo que emborracha*” (cogumelo que embriaga), ele nomeia ao menos cinco espécies, o que contrasta com a descrição de Hernández, que se aplica a três:

[12]

<i>xochi-nanacatl</i>	(“cogumelo-flor”)
<i>tepexi-nanacatl</i>	(“cogumelo de montanha”)
<i>ixtlauacan-nanacatl</i> (GSP-7)	(“cogumelo do mato”)
<i>maçauacan-nanacatl</i>	(“cogumelo de locais frequentados por cervos”)
<i>teyuinti-nanacatl</i> (GSP-8)	(“cogumelo que embriaga”)

Alonso de Molina quis dizer que ali havia cinco espécies de cogumelos alucinógenos? Porém, não oprimamos nossos autores por definições micológicas que eles eram incapazes de compreender. Os índios tinham muito mais conhecimento de micologia do que seus conquistadores. A micologia não havia nascido ainda e na Europa os homens^{N.Ta 9} consideravam, nesse tempo, Dioscórides como autoridade no assunto.

^{N.Ta 9} O uso do termo “homens” para se referir ao gênero humano é característico de uma linguagem com traços sexistas. A linguagem pode ser uma ferramenta potente para a discriminação de gênero e atualmente não é recomendável termos como “homens”, que desconsideram as mulheres dentro de todo um contexto.

Além do mais, os espanhóis (exceto os catalães) eram micófbos, não conheciam nada do mundo dos cogumelos e, de fato, os descartavam com repulsa. O sentimento que os fazia repudiar os cogumelos era um aspecto racial corroborado, neste caso, por seus preconceitos católicos, onde sentiam-se ultrajados pelo uso dos cogumelos em rituais pagãos.

Esta tendência religiosa é ilustrada pelo famoso missionário Toribio de Benavente, também conhecido como Motolinía, um franciscano que faleceu em 1569 e que deixou uma obra intitulada Historia de las Indias de Nueva España, em que fornece novos detalhes a respeito dos cogumelos extraordinários ⁽⁷⁾. Motolinía finaliza seu relato com uma frase que poderia scandalizar apenas um espanhol crente do século XVI, e que, mesmo atualmente e de um modo diferente, instiga a imaginação do homem moderno. Ele disse que o cogumelo, na religião dos índios, fazia o papel da hóstia nos rituais cristãos ^(u): “[...] *de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel Dios los comulgaba*”. Um pensamento audacioso passa pela cabeça como um raio, para ser imediatamente descartado como irreal: os cogumelos alucinógenos poderiam ter sido o elemento original dos ágapes, muito difundido no mundo inteiro da humanidade primitiva^{N.Ta 10}, e onde o pão e o vinho são apenas os substitutos tardios e insípidos? Por conta de seus efeitos alucinógenos, os cogumelos carregavam em si um poder de convicção e não havia necessidade de um ato de fé positiva exigido pelo dogma da Transubstanciação.

Eis a passagem de Motolinía:

[13]

Tenían otra manera de embriaguez que los hacía mas crueles: era con unos hongos ó setas pequeñas, que en esta tierra los hay como en Castilla; mas los de esta tierra son de tal calidad, que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos ó comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí á poco rato veían mil visiones y en especial culebras; y como salían fuera de todo sentido, parecían que las piernas y el cuerpo tenían llenos 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 mas crueles. A estos hongos llamanles en su lengua teunamacatlh, que quiere decir carne de Dios, o del Demonio que ellos adoraban y de la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel Dios los comulgaba (GSP-9). (BENAVENTE, 1858, p. 23)

O *Manual para o uso não-sexista da linguagem*, do governo do Rio Grande do Sul, preconiza “humanidade” no lugar de “homens”, pois “O conjunto da humanidade está formado por mulheres e homens, mas em nenhum caso a palavra ‘homem’ representa a mulher.” (Rio Grande do Sul, 2014, p. 29).

^{N.Ta 10} Neste contexto, o termo “primitivo” está muito vinculado à visão eurocêntrica de atraso. O sociólogo peruano Aníbal Quijano em *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* lembra que para os colonizadores “os povos colonizados eram raças inferiores” e que “a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus” (p. 121).

Motolinía diz-nos que o cogumelo que embriaga é pequeno, amargo e age rapidamente^(v). Além disso, ele confirma o nome que Sahagún atribuiu a ele, *teonanácatl*, e acrescenta que ele significa “carne de deus”.

Paremos um instante para examinar algumas das palavras náuatles que os autores antigos fornecem-nos para os cogumelos sagrados:

teyhuinti:
teo-nanácatl:
teyuinti-nanácatl:

HERNÁNDEZ
SAHAGÚN e MOTOLINÍA
MOLINA

Como vimos, *nanacatl* é o nome genérico que designa os cogumelos em náuatle. Assim como *nanacate* esta palavra foi introduzida no espanhol vulgar do México e da Guatemala, idioma informal em mercados da região do Vale do México e na Cidade da Guatemala. A palavra “carne” em náuatle é *nácatl*, e está claro, segundo Motolinía, que este conjunto de ideias já existia no século XVI. Como em inglês, a palavra *nácatl* não tem plural em náuatle e a forma plural *nanácatl* significa “cogumelos”. Para distinguir estes últimos, a metáfora carne é difundida no mundo inteiro, em geral associada à outra palavra. Ela aparece no vocabulário dos tibetanos e é comum em línguas arianas do Afeganistão e da Caxemira (Morgenstierne, 1957, p. 453). Evidentemente, carne, pão ou alimento associados à outra palavra, são termos que, por si mesmos, vêm facilmente à mente dos homens quando se trata do mundo dos cogumelos.

“Deus” em náuatle é *teotl*. Este nome, com os prefixos *teo* ou *teu*, entra na composição de diversas palavras e o sentido deste prefixo corresponde a sagrado ou divino. Entretanto, por extensão, ele também acaba sendo utilizado para significar poderoso, grande, e até mesmo, verdadeiro, como vimos com os teochichimecas. *luintia* é a palavra náuatle para “embriaguez”.

Em náuatle, as palavras empregadas para os cogumelos alucinógenos têm os seguintes significados:

teyuinti (GSP-10)
teo-nanácatl:
teyuinti-nanácatl:

que embriaga
cogumelos divinos
Cogumelos que embriagam

É preciso acrescentar que estas palavras apareceram somente nos textos antigos que citamos. No náuatle moderno, elas jamais foram percebidas (^{N.autor 03}). Outros nomes foram sendo habitualmente empregados, tais como “*niños* carinhosos de San Pedro Nexapa”. Muito provavelmente eram termos empregados em discursos cerimoniais pela aristocracia e pelo sumo sacerdócio e com seu desaparecimento dissipou-se também a forma de falar das classes cultas ^{N.Ta 11}.

O ponto interessante a respeito da palavra *nanácatl* é sua forma plural. Em náuatle, os substantivos que representam coisas inanimadas são invariáveis quanto ao número. Mas existem exceções importantes. As três a seguir são notáveis ^(w)

	<u>singular</u>	<u>plural</u>
céu	<i>Ilhuicatl</i>	<i>ilhuicame</i>
montanha	<i>tepetl</i>	<i>tetepe ou tapeme</i>
estrela	<i>citlálín</i>	<i>citlaltín ou cicitlaltín</i>

Essas exceções são mais aparentes do que reais, pois o povo náuatle personificava o céu, as montanhas e as estrelas, e o plural exprimia, em termos gramaticais, o jeito de sentir que dava a esses seres cósmicos uma alma. Outras exceções são igualmente sugestivas. Por exemplo, *tetl* (pedra) vira *teme* no plural, mas somente quando a palavra refere-se à imagens talhadas. Sugerimos que *nanácatl*, plural de *nácatl*, originalmente tomou essa forma para expressar o sopro divino que reside em cogumelos alucinógenos ^(X) (^{N.autor 04}).

Na gramática de uma língua, as maneiras de sentir oriundas de épocas passadas são, com frequência, conservadas como fósseis. Há apenas quatro séculos, os observadores espanhóis encontraram ainda em uso a metáfora que exprimia *teonanácatl*: a carne de Deus ou — do modo como os espanhóis consideravam as coisas — *carne del demonio* (carne do Diabo), o diabo de uns sendo o deus de outros. Ali onde os costumes

^{N.autor 03} As indicações em que a palavra *teonanacatl* é empregada pelos vendedores de cogumelos falando náuatle em *La Merced*, praça do mercado da Cidade do México, não estão confirmadas. Pensamos que os investigadores tenham escutado *nanacates* e sugerido *teonanácatl* aos vendedores, resultado da publicidade recente a respeito dos cogumelos.

^{N.Ta 11} O etnólogo francês Guy Stresser-Péan, que foi o revisor do capítulo I no texto em francês, criou uma nota para discordar da posição de Wasson, em que diz: Pessoalmente, acredito muito que a palavra *teotl*, isolada ou prefixada, desapareceu por causa da evenagelização e por que ela serviu, no momento da conquista, para designar os espanhóis. (STR.-P.).

^{N.autor 04} Para nossa discussão sobre linguística náuatle, nos baseamos em nossas conversas com os professores Wigberto Jiménez Moreno, da Cidade do México e Charles E. Dibble, da Universidade de Utah, e do Dr. Arthur J. O. Anderson, do Museu do Novo México. Eles não devem ser responsabilizados por nossas conclusões.

foram enterrados bem mais profundamente no passado do que no México, os desvios gramaticais semelhantes teriam motivos igualmente semelhantes, as construções gramaticais características de alguns cogumelos refletiriam a veneração e o terror sagrados que eles suscitavam antigamente por conta de suas qualidades alucinógenas? A pergunta não é desnecessária. Embora os estudos linguísticos jamais tenham debruçado-se sobre o domínio dos cogumelos, conseguimos descobrir o depoimento de duas partes do mundo bem distantes e que referem-se diretamente a esta pergunta.

Na Índia existe um grupo de línguas conhecidas como munda, em que a predominante é o santáli. Essas línguas não são nem arianas, nem dravidianas. Elas formam um grupo à parte, de afiliações incertas. Paul Olav Bodding, em seu dicionário santáli de cinco volumes, publicado em Oslo em 1935, felizmente percebeu uma particularidade dessa linguagem. As pessoas que falavam o santáli separavam os substantivos em duas categorias, animados e inanimados, de acordo com o que tem alma e o que não tem (N.autor 05). Alguns cogumelos (não todos) são considerados como portadores de uma alma e são animados. Bodding diz poucas coisas, mas somos gratos por dizer tanto. Um estudo *in loco* estaria em execução para descobrir se resta algum vestígio do sentido original desse uso gramatical.

Na Rússia há um caso semelhante. Em um antigo estágio da evolução dos eslavos, desenvolveu-se o costume de substituir o genitivo pelo acusativo, se um substantivo masculino representando uma criatura animada fosse o complemento do verbo. Atualmente, essa é a regra em várias línguas eslavas. No russo popular, esse genitivo é empregado, não apenas para os substantivos que indicam seres animados, mas também para nomear diferentes cogumelos e, eventualmente, algumas árvores, quando o cogumelo ou a árvore estão isolados, ou seja, considerados como uma única entidade. Esse uso é bastante difundido em dialetos russos e também é encontrado na Ucrânia e em Belarus (N.autor 06). Ouve-se *nashol griba*, “ele encontrou o cogumelo”, com *griba* no caso genitivo; *nashol grusdja, ryzhika, borovika*. Entre as árvores, o carvalho

N.autor 05 Ver, do mesmo autor, *Materials for a Santali Grammar*, vol. II, p. 29, Editora Dumka: 1930, em que ele explica a diferença entre o animado e o inanimado: essa diferença afeta um nível importante da construção gramatical da língua...

Essa diferença não é entre matéria vivente e morta, ou entre mente e matéria, mas entre o que, segundo as ideias de Bodding, tem uma alma e o que não a tem”. Ele continua explicando que as palavras para “alma” e “mente” são inanimadas, exigem um corpo material abrangendo uma força vivente. “Uma combinação de ‘matéria’ e ‘mente’ é necessária”. Essa definição se aplicaria ao cogumelo alucinógeno.

N.autor 06 Para encontrar essa característica da gramática russa ver: Shakhmatov, *Kurs Istorii Russkogo Jazyka*, São Petersburgo, 1911, vol. III, p. 338.

Estamos em débito com o professor Roman Jakobson por ter chamado nossa atenção para essa obra e o agradecemos por seus comentários a respeito do mesmo assunto em uma correspondência privada.

recebe um tratamento semelhante. Diz-se, por exemplo “*srubil duba*” (ele derrubou o carvalho). Os eslavos do leste, na época do paganismo, realizavam um culto ao carvalho, que era visto como a árvore do raio em homenagem ao deus Perun. Desta maneira, descobre-se na linguagem popular uma expressão gramatical de animismo que refere-se aos cogumelos. Ainda é possível dar outro exemplo em russo. Na linguagem cotidiana, o cogumelo conhecido como *masljenik* tem um plural diferente, *masljata*, e o plural de um outro nome de cogumelo é *opjata* em alguns meios sem instrução e pouco desenvolvidos. O sufixo plural utilizado aqui é padrão, mas apenas com alguns substantivos designando animais jovens, pássaros e crianças^(Y).

Em santali e em russo, a própria estrutura da língua, como em náuatle, atribui uma alma a várias espécies de cogumelos. A ideia que descartávamos como imaginária há muito pouco tempo, apresenta-se com instância renovada: agora esclarecida por nós nas formas convencionais de gramática, há uma prova que antigamente os cogumelos tinham um espaço especial em algumas comunidades primitivas^{N.Ta 12} na Eurásia, e as propriedades alucinógenas de algumas espécies mais privilegiadas trazem uma explicação aceitável para o terror religioso que teria acarretado uma forma gramatical diferente.

É possível ainda acrescentar alguns fatos sobre os cogumelos e Deus. Porfírio, defensor do paganismo no século III, parece ter nomeado os cogumelos (*θεοτρόφος*) como refeições dos deuses e Dion Cassius e Petrus Patricius reproduzem a mesma ideia quando dizem que os cogumelos eram *θεῶν βρώμα* (o alimento dos deuses) (^{N.autor 07}). Os gregos eram e são micófbos, ou seja, eles rejeitam os cogumelos. Estes termos, considerando sua formação pagã, só podem significar uma coisa: o que está reservado aos deuses é tabu para os homens, exceto, talvez, para o rei e os sumos sacerdotes. Na Grécia clássica, essas expressões já eram arcaicas e seu significado decerto foi esquecido. Assim como no México, a carne de Deus, para os índios era tratada com o desprezo da *carne del demonio* pelos espanhóis. Do mesmo modo descobrimos que na Europa setentrional cristianizada, o alimento de Deus dos gregos pagãos era chamado *Duyvelsbrood*; pão do Diabo em holandês medieval; *pain de crapaud* na França; *caws*

N.Ta 12 A palavra “primitivas” reforça estereótipos que culturas não europeias são menos desenvolvidas.

N.autor 07 *θεοτρόφος* como expressão designando os cogumelos é atribuída a Porfírio por Giambattista Della Porta, em sua obra **Villa**, Frankfurt, 1592, livro X, c. 70, p. 764. A fonte de Della Porta é desconhecida. A palavra grega foi muitas vezes publicada como *Deorum filii*, “crianças dos deuses”, mas os sábios modernos preferem “iguaria”. Esta tradução está em harmonia com *θεῶν βρώμα*, “alimento dos deuses” mencionado por Dion Cassius e Petrus Patricius, referente a um famoso dito espirituoso de Nero. Ver *L’Histoire Romaine* de Dion, Livro LXI, c. 35, v. 4.

llyffant, queijo de sapo em galês; e carne de sapo em dialeto inglês. O sapo era o diabo; em francês antigo *le bot* significava o diabo e o sapo. Seria possível que, por analogia, os usos do México fornecem-nos a explicação desses termos obscuros em grego e em línguas do norte da Europa? O mistério dos cogumelos alucinógenos teria desempenhado um papel entre nossos próprios ancestrais distantes e primitivos?

Outro depoimento curioso do papel dos cogumelos na Nova Espanha encontra-se em uma obra doutrinária, editada no México em 1637, chamada *Doctrina y Enseñanca en la Lengua Maçahua de Cosas muy Utiles, y Provechosas para los Ministros de Doctrina*, escrita pelo padre Don Diego de Nágera (ou Najéra) Yanguas, arcebispo de Xocotitlan. Este é um manual para o clero que oficiava entre os índios que falavam a língua mazaua, que pertence à família linguística otomi. Ele coloca, em colunas paralelas, as perguntas que um padre confessor dirige a seu penitente e as diversas respostas dele em espanhol e em mazaua. Nos fólhos 27-29, o padre confessor questiona seu penitente para saber se ele comeu cogumelos e se ele embriagou-se com eles, ou se ele os deu a outras pessoas para que elas se embriagassem; e se sim, por qual motivo: encontrar objetos perdidos ou para uma doença. O trecho a seguir mostra o teor das perguntas, a coluna em português foi acrescentada à essa tradução ⁽²⁾.

[14]

Espanhol	Mazaua	Francês	Português
¿Por qué querias comer esos hongos?	Yoqhenangueze daguiminemaha toguicha mayho yocho?	Pourquoi voulais-tu manger ces champignons?	Por que tu querias comer esses cogumelos?
Por que estaba enfermo.	Nanguezé darimiçhoye	Parce que j'étais malade.	Porque estava doente.
Quería comer hongos para ver lo que perdí.	dariminemaha rogoza yocho maqheranuu maqhe peqherobexi.	Je voulais manger des champignons pour voir ce que j'avais perdu.	Eu queria comer os cogumelos para ver o que eu havia perdido.
¿Cuántas veces?	hançhanixi?	Combien de fois?	Quantas vezes?
¿No los comiste?	que higuiza?	Ne les as-tu pas mangés?	Não os comeu?
No los comí,	hiroza	Je ne les ai pas mangés,	Não os comi,
solamente quería	anguechco dariminemaha	je voulais seulement	Quería apenas
comerlos.	Togoza.	les manger.	comê-los

Nossa citação a seguir é oriunda de uma testemunha que prestou depoimento em um processo judicial. Além disso, — e aqui é importante delimitar as diferentes culturas em que o cogumelo que embriaga estava em uso — somos transportados agora para a região mixteca ^(A1), ao sul do Vale do México, onde agora é o Estado de Oaxaca, no caminho para a região zapoteca e do Istmo de Tehuantepec. Porém, do ponto de vista linguístico, os mixtecas não têm a ver com os náuatles e são distintos dos zapotecas ^(B1).

Em 15 de outubro de 1544, na cidade de Etlantongo, Esteban Marbán, escriba e tabelião público a serviço de suas Majestades da Espanha, tomava depoimentos em um caso de apostasia de três personalidades, todos índios, e personagens principais de Yanhuitlán: o cacique, Don Domingo e os dois *Gobernadores* Don Francisco e Don Juan. De acordo com o relato, com uma “ostentação diabólica”, eles persistiram em invocar seus ídolos e demônios, durante muitos anos, da mesma maneira que seus ancestrais, com todo cerimonial idólatra da antiga religião. O que tornava o pecado deles mais grave é que eles haviam sido batizados em 1527 e, portanto, eram apóstatas. Os registros desses depoimentos foram conservados em arquivos da Inquisição e longos trechos foram publicados em 1940 pelo Instituto Nacional de Antropologia e História do México, como apêndice de uma edição comentada do Códice de Yanhuitlán, produzido com a colaboração de Wigberto Jiménez Moreno e Salvador Mateos Higuera. A testemunha que nos interessa era um tal de Don Diego, cacique da cidade de Etlantongo, e percebemos que um intérprete o auxiliava: Don Diego apenas sentia-se confortável em sua língua nativa mixteca. Após um longo depoimento, que podemos chamar de fofoca, Don Diego prossegue ^(C1):

[15]

[...] y sabe e vió que habrá 14 años que en una fiesta vió beodos a los dichos Don Francisco e Don Juan é había n tomado nanacates para invocar al demonio como lo hacían los antepasados, e que es público y notorio que siempre cuando no llueve o cuando se cogen los maíces llaman al diablo e que cuando cogen los maíces hacen sus borracheras. (MORENO; HIGUERA, 1940, p. 38)

A testemunha a seguir pertence à uma geração mais recente. Trata-se de Jacinto de la Serna, um eclesiástico que, na metade do século XVII, escreveu um guia para o clero que oficiava entre os índios. Seu trabalho intitulava-se *Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus idolatrías y Extirpación de Ellas*. Ele era uma pessoa intrometida e tagarela, muito zelosa em extirpar e arrancar pela raiz todas as expressões

da antiga religião dos índios e que esforçou-se para deixar em seu relato alguma lembrança de sua atividade. O capítulo quatro do seu trabalho perpetuou o relato dos incidentes que ocorreram com o autor e que provam, como ele o disse, que a idolatria ainda vigorava entre os índios da sua época. Na terceira parte deste capítulo, ele fala dos médicos e parteiras indígenas, e principalmente do papel da “feitiçaria”^{N.Ta 13} nessas práticas, bem como de alguns eventos em sua casa que despertaram fortes suspeitas. Um certo índio, que era autoridade em matéria de tradições indígenas, tinha chegado recentemente à aldeia e oficiado em um ritual religioso onde os cogumelos embriagantes eram celebrados. A descrição da cerimônia religiosa chegou até nós, por intermédio de Don Jacinto, apenas como boato, pois, obviamente, ele não estava presente, mas ela emite um som de autenticidade, e lembra-nos as palavras comoventes com as quais Motolinía terminava suas observações a respeito dos cogumelos ^(D1):

[16]

Y el caso fué que á él había venido un indio natural del pfueblo de Tenango, gran maestro de supersticiones, y se llamaba Juan Chichiton, que quiere decir perrillo, el cual había traído los hongos colorados que se cogen en el monte (GSP-11), y con ellos había hecho una grand idolatria, y antes de decirla, quiero explicar la calidad de los dichos hongos, que se llaman en la lengua mejicana Quautlannanagatl, y habiendo consultado al licenciado don Pedro Ponce de León, el grand Ministro y maestro de los maestros (GSP-12), que dije en el capítulo II, me dijo que estos hongos eran pequeños y dorados, y que para cogerlos iban al monte los sacerdotes y viejos deputados Ministros para estos embustes, y estaban casi toda la noche en oración y deprecaciones supersticiosas, y al amanecer, cuando comenzaba cierto vientecillo que ellos conocen, entonces los cogían, atribuyéndoles deidad, y teniendo el mismo efecto que el ololiuqui ó el peyote, porque comidos ó bebidos, los embriaga y priva de sentido, y les hacen creer mil disparates. Este, pues, Juan Chichiton, habiendo cogido los hongos una noche, en la casa donde se juntaron con ocasión de la fiesta de un santo, el santo estaba en el altar, y los hongos con el pulque y con el fuego debajo del altar, anduvo toda la noche el teponastli y el canto, y habiendo pasado la mayor par te de ella el dicho Juan Chichiton, que era el sacerdote de aquella solemnidad, les dio á todos los circunstantes que se habían juntado á la fiesta á comer de los hongos como á modo de comunión, y á beber del pulque, y rematar la fiesta con abundante cantidad de pulque; que los hongos por su parte, y el pulque por la suya, los sacó de juicio que fué lástima. (DE LA SERNA,1656)

Em seguida, Don Jacinto relata como empenhou seus maiores esforços para surpreender e colocar as mãos em Chichiton. Houve uma intensa perseguição, porém o “Cachorrinho” escapou por pouco das garras de seus perseguidores — para grande alívio do leitor atual que tem esperança que Chichiton tenha sobrevivido para presidir outros ágapes de cogumelos ^(E1). Don Jacinto fornece-nos uma nova palavra para os cogumelos: *quautlannanacatl* que quer dizer cogumelos das florestas. É significativo que no relato de

^{N.Ta 13} O termo “feitiçaria” tem uma carga histórica de discriminação e era amplamente utilizado por colonizadores como forma de reduzir a complexidade das crenças indígenas como algo místico, sobrenatural.

Don Jacinto nós encontremos o primeiro vestígio inequívoco do segredo: o ritual acontece a portas fechadas. Ao mesmo tempo que os cogumelos podiam ser consultados livremente à luz do dia antigamente, agora o rigor do Santo Ofício tornava o segredo obrigatório.

A seguir, um episódio divertido e instrutivo que aconteceu em 1629 no Estado de Michoacán, bem distante, a oeste da Cidade do México. Uma jovem mulher, chamada Inés Martín, havia deixado seu marido, chamado Gonzalo, que desesperou-se e a procurou na mata. Lá, ele encontrou um índio chamado Joseph que o aconselhou a absorver uns cogumelos, que o permitiria identificar, em uma visão, o local onde sua mulher estava. Seguindo esse conselho, ele bebeu uma infusão de sete cogumelos (ou cinco?) que trouxe resultados surpreendentes. Os cogumelos revelaram a ele onde sua mulher delinquente estava: a meia légua de lá. Ela estava embaixo de uma árvore no jardim de um parente que a despiolhava. Muitas pessoas testemunharam isso e é relevante que a potência milagrosa dos cogumelos não foi questionada. O próprio inquisidor pareceu aceitar tacitamente os fatos como foram-lhe contados. A gravidade do caso não estava na credulidade de Gonzalo, mas em ter recorrido a um milagre realizado pelo Diabo. Gonzalo parecia ser de origem espanhola, e neste caso, a absorção dos cogumelos por ele é o primeiro caso informado de uso por um não-indígena, até chegarmos três séculos depois. Atualmente, os cogumelos servem para encontrar um objeto, um animal ou uma pessoa perdida, e temos aqui, diante da Santa Inquisição, um depoimento a respeito de um incidente clássico do tipo. O texto completo em espanhol está abaixo, tal como foi transcrito para nós a partir do manuscrito que relata o caso pela Sra. Maria de la Luz Viamonte, do escritório dos Arquivos nacionais do México.

[17]

(Al margen:) Denunciación del peyote y nanacates. Testigo Mariana de la Cruz, contra Catalina de Olivares.

Polvos y hongos.

En el pueblo de Tajimaroa provincia de Michoacandela Nueva España, en onze días del mes de mayo de mill y seiscientos y treinta años ante nuestro Padre comissario del Santo Oficio fray Cristoval Vaez en esta dicha jurisdicción, por los señores inquisidores de esta dicha Nueva España paresció sin ser llamada y juró en forma que dirá verdad una muger que dijo llamarse Mariano de la Cruz, cassada con Juan de Avila vecino del dicho pueblo que no tiene oficio, dixo ser de edad de veinte y cinco años poco más o menos, la qual por descargo de su conciencia dise y denuncia que por el mes de julio pasado de mill y seiscientos y veinte y nueve, yendo esta denunciante a ber a una tía suya llamada Catalina de Olibares que vive em esta jurisdicción tratando que se le había huído a la dicha su tía una nuera suya, le dixo a esta denunciante la la dicha Catalina de Olivares, su tía estas palabras que por horden de la dicha su tía avía tomado un yndio llamado Joseph que le servía actualmente una bebida de nanacates, que por otro nombre les llaman hongos pa r a que con ella viesse a donde estava su nuera y que assía. Y que después de averla vevido avía sabido donde estava. Y que estava en una huerta debajo de un manzano peynandose hablando

con un hombre mediante lo qual se dispusso a irla a buscar distancia de media legua y la halló de la misma suerte que el yndio avía dicho y que pasados ocho o dies días poco más o menos vino a casa de esta denunciante el marido de la dicha su tía llamado Pedro Pérez de Garfias a cavallo y le dijo a esta denunciante, que te parece Mariana, de Gonzalo tu primo, hijo del dicho Pedro Pérez y de la dicha Catalina de Olivares y marido de la dicha su nuera que estava huida llamada Inés, que por haversele huydo su muger se llegó a un yndio biejo del pueblo de San Lucas huarraipeo de esta dicha jurisdicción y le pidió unos nanacates que por otro nombre llama n hongos para saver donde estava su muger y el dicho yndio se los dio y los vebió y a estado tan malo que si no le dieramos un pedazo de membrillo que el yndio dixo se nos tornara loco mas después que volvió en sí le dijo a su madre vaya señora a tal huerta y allí allará a mi muger debajo de un manzano hablando con un hombre, y fué la dicha su madre y la halló de la misma manera, lo qual le dijo el dicho Pedro Pérez a esta denunciante en presencia de una esclava que tiene esta dicha denunciante llamada María de San Nicolás que actualmente está en cassa y con esto se fué, y esta es la verdad para el jurament o fecho y siéndole leydo dijo que está bien escripto y que no lo dice por hodio y prometió el secreto y firmó de su nombre con el dicho nuestro Padre comisario.

(Al margen:) Testigo.

En el pueblo de Taximaroa en onze días del mes de mayo de mill y seiscientos y treinta ante nuestro Padre fray Cristóbal Vaz, comisario en esta jurisdicción por los señores inquisidores de esta Nueva España pareció sin ser llamada y juró en forma que dirá verdad una muger española que dijo llamarse Gertrudis de avila cassada con Juan de Hurza vecino de esta jurisdicción de Taximaroa que no tiene oficio ninguno declara ser de edad de quinze años la qual por descargo de su conciencia dise y denuncia que abrá dos años poco más o menos y que para decir la verdad no se acuerda bien del tiempo estando esta denunciante en cassa llegó allí una muger llamada Inés cassada con un pr mo de esta denunciante llamado Gonzalo Pérez hijo de Pedro Pérez de Garfias y de Catalina de Olivares tía de esta denunciante y que la dicha Inés yba huida de su marido a esconderse a cassa de esta dicha denunciante y que estando hablando y tratando de la causa de su huida le dixo como en cassa del dicho Pedro Pérez su suegro entre él y un yndio criado suyo llamado Josephillo avian vebido una bebida de nanacates por otro nombre hongos para saber donde estava la dicha su nuera y la avian allado mediante la dicha bebida en dicha ocasión que se había huido y que esto le dijo estando solas las dos, y que esta denunciante no le habló más palabras, y esta es la verdad para el juramento fecho que siéndole leido dijo que está bien escripto, y que no lo dise por hodio, prometió el secreto y no firmó por no saber escribir, firmólo el dicho nuestro Padre comisario.

(Al margen:) Testigo.

En el pueblo de Taximaroa Provincia de Michoacán de la Nueva España en onze días del mes de mayo de mill y seiscientos y treinta años ante nuestro Padre fray Cristoval Vaz, comisario del Santo Oficio en esta jurisdicción por los señores inquisidores de esta dicha Nueva España, pareció sin ser llamada una negra de nación criolla y muy ladina que dixo llamarse María esciaba de Juan de avila y Mariana de la Cruz vezinos de este dicho pueblo y juró en forma que dirá verdad, declaró ser de diez y ocho años poco más o menos la qual por descargo de su conciencia dise y denuncia que no sabe los meses que ha que le parece no son muchos estando la dicha su ama en la puerta de su cassa sentada y esta denunciante en el corredor, llegó Pedro Pérez de Garfias casado con Catalina de Olivares tía de la dicha su ama, a cavallo y sin apearse del le dijo a la dicha su ama como un yndio biejo le avia dado a un hijo del dicho Pedro Pérez llamado Gonzalo Pérez unos nanacates para que bebiendolos supiese donde estava su muger que se le havia huido y que después de bebidos avia visto a la dicha su muger desde la parte donde los había bebido que estava en una huerta debaxo de un manzano y que se llegó a su madre llamada Catalina de Olivares el dicho Gonzalo Pérez y le dijo señora baya a tal huer ta que allí está mi muge r debajo de u n manz ano habi ando con un hombre y que la dicha su madre fué a la dicha huerta y la halló de la misma manera que el dicho su hijo le había dicho y que también le dijo a la dicha su ama el dicho Pedro Pérez estando a cavallo en esta ocasión que también había tomado los dichos nanacates un criado suyo llamado Jusephillo por mandado del dicho Pedro Pérez y avia visto a la dicha Inés en la dicha huerta de la misma manera que el dicho su hijo.

(Al margen:) Testigo.

En el pueblo de Taximaroa en onze días del mes de mayo de mill y seiscientos y treinta años ante nuestro Padre Fray Cristoval Vaz, comisario del Santo Oficio en esta jurisdicción por los señores inquisidores de esta Nueva España pareció sin ser llamada una muger que dijo ser soltera vecina de este dicho pueblo y llamarse Anna de Olivares, declaró ser de edad de quarenta años pocos más o menos y juró en forma que dirá verdad, la qual por descargo de su conciencia dise y denuncia que habrá un año poco más o menos que estando en cassa de su hermana de esta denunciante llamada Catalina de Olivares muger de Pedro Pérez de Garfias como a la oración en la cocina de la dicha cassa se llegó a esta denunciante un yndio llamado Joseph criado del dicho su cuñado Pedro Pérez, ladino en Castilla el qual le dijo que le havia dado el susso dicho a su amo el mosso llamado Gonzalo Pérez unos nanacates para que los comiesse con que sabría donde estava la muger del dicho Gonzalo Pérez que se le havia huydo el qual

los comió y no sabe esta denunciante el efecto que le ysieron y que una hermana del dicho Gonzalo Pérez hija del dicho Pedro Pérez de Garfias y sobrina de esta denunciante llamada Mariana de edad de siete o ocho años de allí a algunos días le dijo a esta dicha denunciante como su hermano abía comido los dichos nanacates para saber por ellos donde estava su muger . Y que no sabe otra cosa y esta es la verdad para el juramento que tiene fecho y siéndole leydo dijo estava bien escripto, y que no lo dise por hodio, prometió el secreto y no firmó por no saber escrevir firmólo el dicho nuestro Padre Comisario.

(Al margen:) Denuncia de sí.

En el pueblo de Taximaroa en onze días del mes de mayo de mill y seiscientos y treinta años ante nuestro Padre Fray Cristoval Vaz , Comisario del Santo Oficio en esta jurisdicción por los señores inquisidores de esta Nueva España como a las tres de la tarde pareció sin ser ll amada y juró en forma que dirá verdad una muger que dijo llamarse Catalina de Olivares cassada con Pedro Pérez de Garfias labrador en esta jurisdicción dijo ser de edad de treinta y seis años poco más o menos la qual por descargo de su conciencia dise y denuncia que abrá dos años poco más o menos que estando en su cassa como a las oraciones una criada suya yndia llamada Magdalena le dijo biéndola afligida por que estava malo un hijo suyo llamado Gonzalo Pérez, que no se afligiese que el mal que tenía el dicho su hijo era que había comido o bebido no se que yerba que le avia dado Jusephillo yndio ladino criado de esta denunciante para que pudiese ver donde estava su muger que se le havia huydo y entonces castigando al dicho su hijo le echó un Rosario al cuello y él le respondió que no entendió lo que era y que en realidad de verdad vió a la dicha su muger en cassa de una pr ima suya, no se acuerda en que lugar y que otro día fué esta dicha denunciante a la parte y cassa donde el dicho su hijo le dijo y halló a la dicha su nuera llamada Inés en la huerta debajo de unos membrillos y la Uebó a su cassa, y esta es la verdad para el juramento fecho y siéndole leydo dijo que está bien escripto y que no lo dise por hodio prometió el secreto y no firmó por que no sabía escribir, firmólo el dicho nuestro Padre Comissario.

(Al margen:) Denuncia de sí.

En el pueblo de Taximaroa en onze días del mes de mayo de mill y seiscientos y treinta ante nuestro Padre Fray Cristoval de Vaz, Comisario del Santo Oficio en esta jurisdicción por los señores inquisidores de esta Nueva España como a ora de las cuatro de la tarde pareció sin ser llamado y juró en forma que dirá verdad un hombre que dijo llamarse Gonzalo Pérez y ser cassado con Inés Martin vecinos ambos de este dicho pueblo y tener oficio de labrador en compañía de su padre el qual por descargo de su conciencia se acussa y denuncia de sí mismo que abrá dos años poco más o menos que habiéndosele huydo la dicha su muger y como era el primer amor que abía tenido sentía mucho su ausencia y yéndola buscando por un monte encontró un yndio llamado Joseph criado del dicho su padre y le dijo a este denunciante que él le daría una yerba que llaman nanacates con que la vería donde estava y habiéndole dado dos rayces pequeñas no vido nada y después este denunciante le dijo al dicho Joseph andad de my que soys un hechicero que no me ha hecho mella ni he visto nada, a lo qual el dicho indú le dixo que tomase cinco de aquellas como rayces y la vería y este denunciante sin saber lo que hacía con el deseo que tenía de ver a la dicha su muger las tomó como a ora de vísperas y las comió y dentro de dos horas abiéndose arropado en el monte vio una culebra que le dijo buelve los ojos y berás a tu muger y bolviéndolos la vio que estava en cassa de una prima hermana de este denunciante llamada Petrona Gutiérrez que la estava espulgando y que estava de la dicha hacienda media legua sin que se pudiese divissar la dicha hacienda y que este dicho denunciante la bió realmente y de allí se fué a cassa de sus padres y dijo a su madre como había visto a la dicha su muger y le confesó había tomado la dicha yerba porque ya lo sabía la dicha su madre la qual le echó un Rosario al cuello y fué la dicha su madre en busca de la dicha su muger y la halló en la parte y lugar que este denunciante la había visto y la traxo a su casa. casa. Fuele preguntado si después de esta ocasión a vuelto a comer la dicha yerba dixo que no se a acordado más de ella. Fuele preguntado si creyó firmemente que la yerba le había enseñado la dicha su muger y que abía sido por arte del demonio dijo que sí. Fuele preguntado que por que creyendo que abía sido por arte del demonio no había ydo a acusarse al Santo Oficio y dixo que no lo a advertido ni alcanzado hasta que se leyeron los hedidos de la Fe en este dicho pueblo y un tío de este denunciante le dio a entender la gravedad ayer que se contaron diez de este presente mes y assí a venido a acusarse y denunciarse assi mismo pidiendo misericordia prometiendo la enmienda y esta es la verdad para el juramento fecho y habiéndole leydo dijo que estava bien escripto y prometió secreto y no firmó por no saver, firmólo el dicho nuestro Padre Comisario.

(Al margen:) Denunciación del padre contra el hijo.

En el pueblo de Taximaroa en onze días del mes de mayo de mill y seiscientos y treinta años ante nuestro Padre Fray Cristoval Vaz, Comisario del Santo Oficio en esta jurisdicción por los inquisidores de esta Nueva España como a ora de las seis de la tarde pareció sin ser llamado y juró en forma que dirá verdad un hombre que dijo llamarse Pedro Pérez de Garfias cassado con Catalina de Olivares vecinos de esta jurisdicción y labrador en ella declaró ser de edad de cuarenta y seis años el qual por descargo de su conciencia dise y denuncia que abrá dos años poco más o menos que estando un hijo suyo malo en su

cassa preguntándole la causa le dijo a este denunciante que un indio criado de este denunciante le avía dado una yerba para que biera donde estava su muger que se le había huydo y este denunciante le preguntó si la había visto y el dicho su hijo llamado Gonzalo Pérez le respondió que sí y que y a se lo había dicho a su madre para que fuese por la dicha su nuera a la parte y lugar donde el dicho su hijo la avía visto y la dicha su madre fué y la sacó de la diche parte, y este dicho denunciante lo dijo assí, y sin reparar el pecado no se acordó más hasta que oyó los hedictos del Santo Oficio y él en persona truxo al dicho su hijo para que se acusase y así mismo si es necesario este denunciante se acussa y pide misericordia que por su poco saber no lo ha alcanzado, y que esta es la verdad para el juramento que tiene fecho y siéndole leydo dijo que está bien escrito y prometió el secreto. Y no firmo por no saber escribir, firmólo el dicho nuestro Padre Comisario.

*Fr. Cristoval Vaz,
Comisario del Santo Oficio. - Rúbrica.
Ante mí
Don Gmo de Padilla,
Notario.*

Paresio no ser necesario ratificar los testigos por haver acusadose las partes mismas, y asi en este estado se remite a Vuestra Señoría.

1630 anos. (ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN DE MÉXICO, 1630, fólío 354-359)

Embora o documento oficial deste episódio esteja em espanhol e que a palavra utilizada para os cogumelos seja *nanacates*, esses eventos ocorreram em Michoacán, na região tarasca, e sem dúvida alguma o índio Joseph falava tarasco. Outro depoimento sobre o uso dos cogumelos foi encontrado em um léxico tarasco, escrito pelo frei Maturino Gilberti e publicado em 1559, onde o nome do cogumelo alucinógeno é fornecido em língua indígena:

[18]

hongo que emborracha: cauiqua terequa
(cogumelo que embriaga).

no qual o segundo elemento significa cogumelo ^(F1).

Bem antes, ocorreu um julgamento mais grave diante da Inquisição, ainda que os cogumelos figurassem eventualmente. Foi em 1537, menos de duas décadas após o desembarque de Cortés. O acusado era um certo Mixcoatl, chamado em espanhol de Andrés. O réu e as testemunhas falavam em náuatle; estas acusavam Mixcoatl, batizado cinco anos antes, de continuar praticando sua religião antiga, de autodenominar-se Deus e de ter denunciado os padres da igreja cristã. Durante um longo depoimento, ele

mencionou cinco vezes os cogumelos que foram servidos em sua Santa Comunhão, que fornecemos na íntegra o texto espanhol original. Os nomes das três aldeias em torno das quais Mixcoatl tinha o hábito de realizar seus rituais são citados: Huayacocotla, Huauchinango e Tulancingo.

[19]

p. 58:	<i>Este dicho Andrés en cualquiera parte que va tiene una costumbre, que comulga a la gente y él mismo comulga, y esto hace de unos ciertos honguillos que se llaman en su lengua nanacatl, que es cosa endiablada, por donde salen de sentido y dizque ven visiones endiabladas, cualquiera que lo come, y este es el que dicen cuerpo del demonio, y dizque allí ven si han de morir presto, ó si han de ser ricos o pobres, ó si les ha de venir algunas desdichas...</i>
p. 60:	<i>Chalchiutepeua, y Macuexua, y Tlacuxcalcatl, y Xuchicalcatl, los dos son vecinos de Metepec, y los otros dos de Zacatepec, estos dos tienen cargo del dicho Zacatepec, dicen los dichos testigos que el dicho Andrés haciéndose dios... les dio a comer del dicho nanacatl, que son los dichos honguillos con que ven visiones; ...</i>
p. 64:	<i>Iten, dice mas este testigo [Pedro, en nombre de Indio Mixcoatltlayluctecutly], que al dicho Andrés Mixcoatl le truxeron de otro pueblo, que se llama Coatla, el dicho nanacatl, que son unos ciertos honguillos con que ven visiones cuando que lo comen, y con esto comulgan, y el dicho Andrés dio del dicho nanacatl á todos los que estaban allí, y él y todos comieron del dicho nanacatl.</i>
p. 65:	<i>Iten dice mas este testigo [el Indio: Ueytlanpanecatl] que dicho Andrés pidi ó después de esta razón, del dicho nanacatl, que son de aquellos honguillos para hacer sus bellaquerías, y pidió rosas: luego se lo truxeron; después que hobo comido el dicho nanacatl, como dando gracias ofrecieron copal, y luego lo pusieron a que ardiese y hicieron él y los otros sus bellaquerías...</i>
p. 65:	<i>Comienza el dicho Andrés a cortar el papel, como ellos le solían hacer antiguamente delante de estos fuegos de piedra que tienen estos indios, y pone el papel cortado ahí junto al fuego; los que estaban allí estaban ya durmiendo, porque habían ya salido de seso, porque habían comido de aquel nanacatl, y el dicho Andrés llamólos y díxoles «traedme aqui luego un brasero»; y luego se lo truxeron, que son de estos dedicados al demonio, y luego en el brasero papel que ardiese que son sus sacrificios, y allí hizo sus encantamientos; luego vido venir, parece que de alguna parte que había vasura, una sabandija á</i>

	<p>manera de cigarra, salvo que no tenía alas, este se llama en su lengua pinauizty y luego en pos de esta sabandija, salió otra á manera de araña, que se llama en su lengua tecuantocatl; luego el dicho Andrés Mixcoatl los mató á dichas sabandijas y el dicho Andrés dixo a la gente que estaba ahí : « estas sabandijas que visteis, significa que me han de prender presto la gente de la iglesia », y luego el dicho Andrés se escondió, y dende á diez o doce días loprehendieron; dice ese testigo que dixo: « por que huye, este no es dios...» (ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN DE MÉXICO, 1912)</p>
--	---

Nesta passagem, repleta de *odium theologicum*, percebemos, no “corpo do demônio”, um eco do termo indígena *teonanácatl* (carne de Deus) que foi publicado com um sentido diferente pelos missionários de uma religião estrangeira; além disso, fala-nos da Santa Comunhão dada com os cogumelos. Portanto, existem três fontes antigas que enxergam uma analogia entre a eucaristia e o ritual dos cogumelos: o autor anônimo desta narrativa; Motolinía; e, distante deles por um século, Jacinto de la Serna.

Terminaremos as citações dos antigos autores com três casos variados oriundos da região do México onde os cogumelos eram utilizados.

No Vocabulario en Lengua Çapoteca, um léxico publicado em 1578 pelo padre Juan de Córdoba, encontramos estes textos:

[20]

Honquillo o xeta con que se emborrachan.

Péaçoò, pèyaçoò

Xetas con que dizen que ven visiones comiendo las.

Pèyaçoò, nocuana penèeche, coopàtão l.piniichí.
El segundo y quarto son de árboles.

“O pequeno cogumelo ou cogumelo venenoso que causa embriaguez”. “Cogumelos venenosos com os quais, eles dizem, têm-se visões se os comer”. “O segundo e o quarto são arborícolas” ^(G1). Este último trecho sugeriria que existem duas espécies de cogumelos alucinógenos que crescem em árvores. Atualmente sabemos que duas espécies bem distintas foram descobertas e identificadas: *Conocybe siligineoides* Heim e *Psilocybe yungensis* Singer & A.H. Sm.,^{N.Ta 14}, este último altamente polimorfo.

^{N.Ta 14} Cabe ressaltar que as espécies eram desconhecidas e não tinham identificação para os pesquisadores europeus e estadunidenses e não para os indígenas.

Há alguns anos, Walter Miller, especialista em cultura mixe, descobriu o manuscrito de um antigo dicionário desta língua na aldeia mixe de San Lucas Camotlán. Ele o entregou ao Museu Nacional de Antropologia do México, onde está atualmente. Ele poderia referir-se aos meados do ano 1800. Nele está a seguinte expressão: ^(H1)

[21]

El honguillo con que se emborrachan : maxmux
“o cogumelo com o qual as pessoas se embriagam”

Os zapotecas e os mixes são os povos mais orientais e mais meridionais entre aqueles que encontramos vestígio do uso dos cogumelos.

Existe ainda um último depoimento, capaz de aguçar ainda mais nossa curiosidade a respeito do uso dos cogumelos no norte entre os huastecas, descoberto e fornecido para nós pelo etnólogo Guy Stresser-Péan. Ele data de 1726, foi escrito por Don José Lanciego, arcebispo da Cidade do México, e trata-se de uma carta para seu sacerdócio lamentando as práticas pagãs que ainda dominavam a região. Ao enumerar tais práticas, ele menciona os cogumelos (*h*)ongos, juntamente a outros rituais destinados a provocar visões. Já haviam náuatles na região, e pode ser possível que os cogumelos estejam relacionados somente a eles. O prelado fala dos cogumelos como se seu uso fosse bem conhecido e admitido como uma coisa totalmente natural. Após pesquisas contínuas, Stresser-Péan relata que nenhum vestígio desta prática pode ser encontrado atualmente entre os huastecas. Não sabemos se os cogumelos foram introduzidos pouco tempo antes de 1726 ou se seu uso era exclusivamente indígena entre os huastecas. Eis o que Don José disse:

[22]

Hijos míos: con lágrimas de mi corazón escribo esta, dando noticia a todos misioneros, Beneficiados, Ministros de Doctrina, como en esos partidos de la Zierra alta y Vaja y la Guasteca perseveran de la gentilidad en esos mis hijos los indios la Ydolatría y adoración que dan al Demonio con el nombre de Dios de las cosechas, cuja abominable selebridad la acostumbran cada año por el mes de Agosto, desde poco después de puesto el sol, asta el amanecer, sobre siertos palos, uno a modo de Diadema y sobre ella un tambor y entre los palos fabricada una camilla y ensima una olla de miel Virgen, y alrededor Chalchiguites, con ongos y incienso y granos de maíz tierno, tortillas de Elote, y pintadas varias figuras y sabandijas, en cuya circumferencia danzan hombres y mujeres vestidos de blanco, cantando al Demonio y hasiendo otras ceremonias todo a fin de teñir visiones, engaños y invenciones del Demonio reduciéndose este baile a dar gracias al dios de las cosechas, y esperar la felicidad en sus fructos, y con el animo de hacerse echiseros, brujos, adivinos y medicos, parando todo este vaile y su vanquete en una lastimosa embriagues. (LANCIEGO, 1726)

Desde o início de nossas pesquisas sobre o cogumelo sagrado dos náuatles, procurávamos as ilustrações do século XVI a respeito desse assunto. O botânico Hernández, em seu texto, diz que pintava quatro espécies de cogumelos, incluindo o *teyhuinti*, mas a edição de 1790 não trazia ilustrações, e seus desenhos, que teriam sido tão preciosos para nós, devem ter queimado no incêndio do Mosteiro do Escorial. Todavia, nossas pesquisas não foram infrutíferas. No *Códice Florentino* encontramos uma pintura, até aqui despercebida pelos especialistas, e Robert J. Weitlaner chamou nossa atenção para uma segunda ilustração no *Códice magliabechiano* (N.autor 08). Temos o prazer de reproduzi-las em cores fiéis, o que nos foi facilitado por um feliz acaso: essas obras, ainda que em diferentes bibliotecas, estão em Florença (N.autor 09) (N.Ta 15). Para nós, as ilustrações são especialmente significativas, complementando-se, uma feita por um artista espanhol e a outra por um índio dentro da tradição de seu povo, apesar de mostrar uma influência espanhola no esboço da fisionomia humana e dos cogumelos. As duas ilustrações, vinhetas almejando transmitir uma mensagem verbal, são no estilo das pictografias. Elas não dizem nada de micológico ao especialista a respeito dos cogumelos sagrados, mas ambas são expressivas e oferecem-nos a expressão curiosa das atitudes contrastantes que os dois povos tinham a respeito deste assunto. ⁽¹⁾

O grande trabalho de Sahagún sobrevive em duas obras principais, onde o *Códice Florentino*, ricamente ilustrado, ocupa a primeira posição. Embora a maioria das ilustrações tenha sido feita por artistas indígenas, algumas foram feitas pelos espanhóis e, provavelmente, um desses últimos que fez as cinco pinturas pequenas que representam os vários cogumelos mencionados por Sahagún. ^(L1) Um exame cuidadoso dessas cinco

N.autor 08 Em 1952, o senhor Weitlaner descobriu um antigo códice topográfico ou *lienzo* com as autoridades locais da aldeia de Tlacoatzintepec, a três dias de viagem a pé ou no lombo de animais de Chiltepec, em Oaxaca, onde a população faz parte da região da cultura chinanteca. Uma cópia foi feita e atualmente está no Museu Nacional de Antropologia do México. Em um ponto deste mapa, em uma clareira, há um par de cogumelos cruzados. Eles podem representar *teo-nanácatl*, mas como os índios são geralmente micófagos, eles também podem indicar apenas um bom lugar para colher cogumelos comestíveis. No entanto, a representação de um par de cogumelos pode ser significativa, como ficará evidente mais adiante em nosso argumento. Este *lienzo* está na obra *Papeles de la Chinantla: Mayultianquis y Tlacoatzintepec*, de Roberto J. Weitlaner e Carlo Antonio Castro G., v. I, editado pelo *Museo Nacional de Antropología*, na Cidade do México, em 1954. Conferir página 19. ^(J1)

N.autor 09 O que chamamos “Códice Florentino” está na Biblioteca Medicea Laurenziana, em Florença, com a referência Med. Palat. 218-220. O “Códice Magliabechiano” está na Biblioteca Nacional Central de Florença com a referência B. R. 232. As representações em escala reduzida do primeiro códice foram mal retratadas na edição (incompleta) de Paso y Troncoso da obra de Sahagún, Madri, 1905-1906. O “Códice Magliabechiano” foi publicado em *fac-similé*, duas vezes pela Universidade da Califórnia, em Berkeley, em 1903, sob a orientação de Zelia Nuttall, e do duque Deloubat, em Roma, em 1904. ^(K1)

N.Ta 15 Diversos acervos de instituições europeias contem objetos que são fruto da pilhagem realizada principalmente nos continentes americano e africano. E “feliz acaso” pode soar como mais uma violência, visto que a colonização espanhola foi brutal com os povos indígenas.

pinturas e do texto mostra claramente que o artista trabalhava baseado no texto e não tinha nenhum conhecimento a respeito dos cogumelos fora dele. Quando ele chegou ao cogumelo embriagante, ele encarregou-se de transmitir sua mensagem iconográfica de acordo com a maneira que um espanhol do século XVI se expressaria: um demônio é retratado emergindo de um grupo de cogumelos fulvos (não pretos) e este demônio carrega as marcas convencionais que geralmente diferenciavam Satanás nos mundos gótico e espanhol. Ele está coberto com pelos da cabeça aos pés, um bico enorme emerge de seu rosto coberto de pelos. Ele tem garras como mãos. Um de seus pés é disforme ou tem malformação, talvez um pé chato. É este pé disforme que, até hoje, justifica o demônio ser chamado em inglês de *cloven hoof* (casco fendido) e em francês *le Bot* (o Covo) (M1) (N.autor 10).

Figura 2 — *Teonanácatl* representados, como eram no século XVI, por um artista espanhol.



Fonte: Códice Florentino (Florentino, 2007, Livro 11, fólho 142)

A segunda ilustração apresenta três elementos: cogumelos, um homem comendo cogumelos e atrás dele e na parte de cima um fantasma. O leitor notará que o homem tem um cogumelo em cada mão. Segundo o professor Jiménez Moreno, o fantasma

N.autor 10 Os pés disformes ou com aspecto bestial caracterizam as diversas divindades astecas. Assim o demônio Tezcatlipoca era reconhecido por seu pé arrancado e Mictlantecuhtli tinha as garras de uma ave gigantesca. Mas achamos arriscado apontar no demônio da representação florentina uma influência das divindades mexicanas. A obra mostra uma mente europeia e o demônio é a expressão visual evidente que corresponde às denúncias verbais que o clero, como sabemos, acumulava sobre os cogumelos demoníacos (N1).

provavelmente é Mictlantecuhtli, senhor do mundo subterrâneo, que está representado em outras páginas do mesmo livro. Como são distantes as concepções do índio e do espanhol. Não apenas a obra desses artistas, contemporâneos um ao outro, toma direções opostas, como sua mensagem é igualmente diferente. O espanhol apresenta bem prosaicamente a existência de um cogumelo demoníaco ao seu público europeu. O índio, certamente cristão batizado, traduz o sentimento de terror que sempre experimenta com o majestoso *teonanácatl*. O fato dos cogumelos nesta ilustração serem verdes não deve desconcertar o micólogo: verde, a cor do jade, significa na iconografia mexicana que o objeto representado tinha grande valor ⁽⁰¹⁾.

Figura 3 - *Teonanácatl* representados como eram no século XVI por um artista mexicano.



Fonte: Códice Magliabechiano (Anders, 1970, p. 187)

Então seguiu-se um silêncio de séculos (^{N.autor 11}). A vitalidade intelectual que havia

^{N.autor 11} Para mais detalhes sobre este curioso capítulo da história cultural, ver: *The Hallucinogenic Muhsrooms*, de V. P. e R. G. WASSON, no periódico *The Garden Journal of the New York Botanical Garden*, de janeiro-fevereiro de 1958.

destacado os espanhóis da Conquista e do século XVI estava esgotada e nenhum etnólogo perturbava as atividades obscuras^{N.Ta 16} da vida das aldeias indígenas. Os cogumelos alucinógenos foram esquecidos pelo grande público. W. H. Prescott, em seu clássico *Conquest of Mexico*, praticamente parafraseou o relato de Diego Durán a respeito da ascensão de Montezuma ao poder, mas no exercício de suas prerrogativas de editor, ele decidiu suprimir qualquer alusão aos cogumelos embriagantes ^(P1) ^(N.autor 12). Apenas um punhado de eruditos conheceu as referências relacionadas a essas plantas^{N.Ta 17} lendo os autores antigos. Alguns tiveram a oportunidade de falar a respeito delas em suas obras para que outros sábios a lessem.

Então aconteceu algo estranho. Em maio de 1915, um etnobotânico americano de reputação bem estabelecida, William E. Safford, leu uma nota diante da Sociedade Botânica de Washington, declarando que os antigos autores estavam enganados: nunca existiu cogumelo alucinógeno ^(Q1). Com um ar condescendente, ele falou dos padres espanhóis, que acreditavam que amostras secas do cacto chamado *peyotl* eram cogumelos ^(R1). Não havia ali o menor esforço da parte de Safford, nem uma tentativa de conjectura com o objetivo de descobrir uma explicação. Quando seu artigo foi publicado na *Journal of Heredity* em julho do mesmo ano, viu-se que ele reforçava sua posição citando fontes e utilizando fotografias, tornando plausível o erro que ele atribuía aos padres, bem como apontando os resultados negativos de suas próprias investigações no norte do México e no sudoeste dos Estados Unidos. Ele foi categórico, não deixando escapatória nem para si mesmo. Na plateia de Safford, poucos espectadores haviam ouvido falar em cogumelos divinos dos astecas, e agora eles ouviam, mas para saber que eles jamais existiram. Durante vinte anos, a opinião esclarecida aceitou a tese de Safford

^{N.Ta 16} O termo “obscuras” tem uma carga depreciativa e sugere que há algo sombrio na conduta dos indígenas.

^{N.autor 12} PRESCOTT, William. **History of the Conquest of Mexico**. Livro II, c. 6, 1843. É possível supor que Prescott, descendente da Nova Inglaterra, era micóforo e deveria estar desconcertado e incrédulo quando leu o relato dos banquetes oferecidos às autoridades de Tlaxcalan. A cultura asteca era exótica, porém era incrível. Para o texto de Durán, ver trecho [6] mais acima.

Ver também os seguintes autores:

BANCROFT, Hubert. **The Native Races**: 1874-1876, v. II, p. 360.

BOURRE, John. **Scatologie Rites of All Nations**, 1891, p. 89-91.

FLORES, Francisco. **Historia de la Medicina de Mexico**, 1886-1888, v. I, pp. 55 e 258, o cogumelo divino é apontado como um dos inúmeros afrodisíacos mexicanos.

OROZCO y BERRA, Manuel. **Historia antigua y de la Conquista de Mexico**, 1880, v. III, p. 437.

SIMÉON, Rémi. **Dictionnaire de la Langue nahuatl**, 1885. Conferir as entradas *nanácatl* e *teonanácatl*.

^{N.Ta 17} Em 1958 os cogumelos faziam parte do Reino Plantae, apenas em 1969 o Reino Fungi foi criado e os cogumelos deixaram de ser considerados plantas.

(N.autor 13). Quem, no mundo intelectual, teria a coragem de defender os padres espanhóis contra o conhecimento científico?

No entanto, Safford estava enganado. Ele interpretou mal Sahagún, acreditando que o homem da igreja do século XVI tinha dito, nos trechos que numeramos [8] e [9], que os cogumelos cresciam no norte. Safford, baseando sua teoria errônea em algum texto espanhol ambíguo e procurando os cogumelos no norte, não os achou. Além disso, ele não estava familiarizado com a riqueza das fontes de materiais que encontramos: ele cita apenas três autores. Até mesmo Safford deveria ter suspeitado que espanhóis e índios poderiam falar de um cogumelo quando vissem um e ele também pode compreender que os índios utilizam a palavra náuatle que significa cogumelo: *nanácatl* e não *peyotl*.

O trabalho de Safford encontrou um único e fraco opositor no México. Em 1919, um médico mexicano, Dr. Blas Plabo Reko, nascido na Áustria e de sangue eslavo, ficou sabendo, pela primeira vez, que os cogumelos ainda eram utilizados em cerimônias medicinais religiosas. Deste momento até sua morte, em 1953, ele repetiu muitas e muitas vezes que estava certo e que os autores antigos seriam inocentados com investigações no local. Mas, durante muitos anos, Reko não chegou a atrair a atenção dos círculos científicos. Em 1936, o antropólogo Robert J. Weitlaner, em uma de suas inúmeras excursões, foi o primeiro a colocar a mão^{N.Ta 18} em alguns dos cogumelos divinos. Ele estava em Huautla de Jiménez, a uma longa distância a pé da ferrovia e quando os cogumelos chegaram a um centro botânico nos Estados Unidos, eles não estavam mais em condição de serem identificados.

Em 1938, um grupo conduzido por Jean Bassett Johnson, um jovem antropólogo americano, visitou a mesma aldeia indígena e conseguiu assistir à uma cerimônia noturna de cogumelos — e nós tivemos o privilégio de assistir quinze anos mais tarde, também em Huautla e na primeira cerimônia onde pudemos nos aproximar, os mesmos fatos que Johnson e seus companheiros tinham visto —; nenhum deles foi convidado para comer os cogumelos e não os adquiriram para identificação. Ele publicou seu relatório na Suécia.

Ao longo deste mesmo ano de 1938, um jovem botânico de Harvard, Dr. Richard Evans Schultes, levantava dados nas montanhas mazatecas e deram-lhe cogumelos dizendo que eles eram utilizados em rituais medicinais e religiosos. Ele não assistiu à

N.autor 13 Ver também CAIRNS, Huntingdon. A Divine Intoxicant. **Atlantic Monthly**, nov. 1929. TAYLOR, Norman. Flight from Reality. **Duell Sloan & Pearce**, 1949, p. 80-81.

Estes dois autores, de reputação consolidada, aceitaram as teses de Safford sem hesitação.

N.Ta 18 O ato de “colocar a mão” demonstra que a apropriação não foi somente material, mas também narrativa, pois sugere que os cogumelos só passaram a existir para o mundo quando foram capturados e transformados em objeto de investigação pela ciência.

nenhuma cerimônia e não comeu nenhum espécime. Quando retornou à Harvard, com o Dr. David Linder, ele identificou os cogumelos como *Panaeolus campanulatus* var. *sphinctrinus*, identificação que o professor Roger Heim confirmou em 1956, com base em espécimes originais. No entanto, parece certo que os índios, seja de propósito ou por descuido, deram a Schultes cogumelos não alucinógenos.

Schultes e Johnson estavam a ponto de uma descoberta importante quando a Segunda Guerra Mundial eclodiu e desviou suas atividades para outros assuntos. Johnson perderia a vida ao desembarcar no Norte da África. Schultes encontrava-se na Bacia Amazônica onde passou anos dedicando-se às plantas com borracha da região.

Esse era o estado da arte quando, em 1953, começamos a aprofundar-nos nas pesquisas sobre os cogumelos sagrados em diversas regiões do México (^{N.autor 14}).

REFERÊNCIAS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN DE MÉXICO. Denunciación contra Petrona, mulata, y Mariana su hija, por dar polvos y hongos y yerbas para hechiçar. **Ramo de la Inquisición**, Cidade do México, v. 340, 1630.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN DE MÉXICO. Proceso del Santo Oficio contra

^{N.autor 14} O Dr. Rolf Singer, micólogo, requereu tardiamente o princípio de prioridade em nossas pesquisas e alegou que os artigos contemporâneos a respeito dos cogumelos alucinógenos esqueceram de mencioná-lo. Se essas publicações acharam que não deveriam nomeá-lo, ele é o único culpado por isso. Aparentemente, fomos extremamente cuidadosos ao atribuir sua participação diante de todos aqueles que abordaram esse assunto. Jamais tivemos conhecimento de qualquer interesse do Dr. Singer em relação às tais questões até 1957, quando o reencontramos em Huautla, pouco tempo depois que nosso livro, *Mushrooms Russia and History*, e diversos artigos ou notas, de mim mesmo, por um lado, e do Professor Roger Heim, por outro, foram publicados. Naquela ocasião, ele visitava o México pela primeira vez. Parece que o Dr. Singer, enquanto membro da equipe científica da Universidade de Harvard como micólogo de 1941 a 1948, descobriu, entre os espécimes que o Dr. Schultes havia trazido de sua viagem ao México, um cogumelo seco que não tinha sido examinado ainda e que Singer nomeou como *Psilocybe cubensis* (Earle) Singer, mas ele nunca informou ao Dr. Schultes sobre essa atualização. Quando escrevemos para ele em 1952-1953, para solicitar informações no início de nossas investigações mexicanas, ele avisou-nos que existia uma espécie de *Psilocybe* utilizada pelos índios do México “como droga”, mas com nosso pedido de esclarecimento a esse respeito, ele nunca nos respondeu. Em um livro de mais de 800 páginas, publicado em 1951, *Agaricales*, dedicado à sistemática geral dos cogumelos desse vasto grupo, ele aparece apenas na página 509, com a breve alusão a seguir: *At least one species (of Psilocybe) is used as a drug in Mexico (causing a temporary state of hilarity) but is poisonous when used in excess.*

O Dr. Singer não acrescenta nenhuma indicação sobre quem identificou esse cogumelo, nem sobre o fato de que ele pegou emprestado do Dr. Schultes suas anotações de viagem, feitas durante a expedição deste último a Huautla. Em um outro parágrafo do mesmo livro, a espécie é identificada como *Psilocybe cubensis* — um novo nome de gênero relativo a uma espécie antiga de Earle incluída, com toda razão, segundo Roger Heim, entre o gênero *Stropharia* — mas não foi encontrado no índice do relatório nenhuma referência a esse nome. Portanto, em razão da tendência do Sr. Singer à mistificação, não extraímos nada dele e sua definição foi inútil. Seu requerimento tardio do princípio de prioridade a esse respeito pode ser encontrado nos periódicos: *Chicago Natural History Bulletin*, dezembro de 1957; *Mycologia*, março-abril de 1958, p. 240; e *Schweizerische Zeitschrift für Pilzkunde*, junho de 1958, p. 89.

Mixcoatl y Papalotl, Indios, por hechiceros **Publicaciones del Archivo General de la Nación, Procesos de Indios, Idólatras y Hechiceros**, Cidade do México, v. III, 1912.

BENAVENTE, Toribio de. **Ritos antiguos, sacrificios e idolatrías de los Indios de Nueva España, y de su conversión a la fe**. Cidade do México, v. I, 1858.

DE JONGHE, Edouard. Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle.: **Journal de la Société des Américanistes**. Paris, t. 2, 1905.

DE LA SERNA, Jacinto. **Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de Ellas**. Cidade do México, t. VI, 1900.

DURÁN, Diego. **Historia de las Indias de Nueva España**. Cidade do México, v. I, 1867.

HERNÁNDEZ, Francisco. De Nanacatl, seu Fungorum genere. **Historia Plantarum Novae Hispaniae**. Madri, v. II, livro IX, 1790.

LANCIEGO, Don José. [Correspondência]. Destinatário: Clero diocesano. Cidade do México, 1726. *apud* AGUIÑAGA, Rafael M. (ed.). La Parroquia de Tancanhuitz: datos para su Historia. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1954.

MORENO, Wigberto J.; HIGUERA, Salvador M. (ed.) **Códice de Yanhuatlán**. Instituto Nacional de Antropología y Historia, Cidade do México, 1940.

MORGENSTIERNE, Georg. "Mushroom" and "Toadstool". **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, Londres, v. 20, n. 1/3, 1957.

PASO Y TRONCOSO, Francisco (ed.). Papeles de Nueva España. **Relaciones geográficas de la diócesis de México y de la de Michoacan: anos 1579-1582**. Madri, v. VIII, 1906.

SAHAGÚN, Bernardino de. Historia General de las Cosas de Nueva España. Cidade do México, v. 2, 1938.

TEZOZÓMOC, F. A. LXXXVII. **Crónica Mexicana**. Cidade do México, 1878.

WASSON, Valentina; WASSON, Gordon. **Mushrooms Russia and History**. Nova Iorque: Pantheon Books, 1957.

APÊNDICE

NOTAS DE GUY STRESSER-PÉAN.	
ORIGINAL EM FRANCÊS	TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS
<u>GS-P 1</u>	
<p><i>Je crois que le verbe « tomar », qui , en principe, veut dire « prendre », doit avoir ici le sens de « boire » qu'on lui donne communément dans les milieux populaires mexicains (voir l'expression tomador = ivrogne).</i></p> <p><i>Le texte du Manuscrit de Florence cité par WASSON (« Mushrooms », p. 406, n° 9A) dit seulement « après en avoir mangé ». « Après en avoir bu et mangé » se trouve dans le Manuscrit dit de PANES. (Note de G. STRESSER-PÉAN.)</i></p>	<p>Acredito que o verbo <i>tomar</i> que, a princípio, quer dizer “<i>prendre</i>” (pegar, tomar, ocupar, comer, etc) deve ter aqui o sentido de “beber”, que é dado a ele nos meios populares mexicanos (ver a expressão <i>tomador</i> = bêbado)</p> <p>O texto do Manuscrito de Florença citado por Wasson (<i>Mushrooms, Russia and History</i>, p. 406, n° 9A) diz apenas “após tê-lo comido”. “Após ter bebido e comido” está no Manuscrito de Panes. (Nota de Guy Strésser-Péan)</p>
<u>GS-P 2</u>	
<p><i>Le mot chichic est traduit par « amer » dans le dictionnaire de MOLINA, avec une référence claire au fiel. Mais SCHULTZE-JENA le désigne par amer , aigre, acre au goût. De fait, ce mot dérive de « chichia » que MOLINA traduit par « s'aigrir », ou « devenir amer », et pour lequel le dictionnaire de SIMÉON donne une citation se rapportant au vin qui s'aigrit. Je pense donc qu'il y aurait lieu de mettre plutôt : « Par son âcreté... ». (STR.-P.)</i></p>	<p>A palavra <i>chichic</i> é traduzida como “amargo” no dicionário de Molina, com uma referência clara ao fel. Mas Schultze-Jena a designa como amargo, azedo, acre ao paladar. De fato, essa palavra derivada de <i>chichia</i> que Molina traduziu como “azedar-se” ou se tornar amargo”, e para qual o dicionário de Siméon fornece uma citação se referindo ao vinho que azeda. Portanto acredito que seria conveniente colocar mais precisamente: “por sua agrura...”.</p>
<u>GS-P 3</u>	
<p><i>L'expression nanaca-uia est comparable à l'expression izta-uia, qui veut dire « saler légèrement »et non « devenir sel » ou « se changer en sel ». Je propose de traduire « il se champignonise », par analogie avec « il s'alcoolise ». Ma traduction française me paraît d'ailleurs s'accorder avec la traduction anglaise de DIBBLE : « He bemushrooms himself ». (STR.-P.)</i></p>	<p>A expressão <i>nanaca-uia</i> é comparável à expressão <i>izta-uia</i>, que quer dizer “salgar levemente” e não “se tornar salgado” ou se transformar em sal.” Proponho traduzir “ele se cogumeliza”, em analogia à “ele se alcooliza”. Minha tradução francesa me parece, aliás, condizente com a tradução inglesa de Dibble: <i>He bemushrooms himself</i>. (STR.-P.)</p>
<u>GS-P 4</u>	
<p><i>Le mot latin est « fulvus », qui est assez vague mais qui devrait plutôt être traduit par « fauve » que par « jaune foncé ». (STR.-P.)</i></p>	<p>A palavra latina <i>fulvus</i>, que é bastante vaga, mas que deveria ser traduzida preferencialmente como “fulvo” do que como “amarelo-escuro”. (STR.-P.)</p>
<u>GS-P 5</u>	

<i>Fraîcheur. Le mot latin est « viror », qui signifie littéralement « verdeur ». (STR.-P.)</i>	Frescor. A palavra em latim é <i>viror</i> que significa literalmente “vigor”. (STR.-P.)
<u>GS-P 6</u>	
<i>Ici le mot latin est « fuscus », qui me paraît impliquer l'idée de quelque chose de foncé, et que les mycologues placent entre le brun-gris et le bistre. (STR.-P.)</i>	Aqui a palavra latina é <i>fuscus</i> , que me parece implicar a ideia de alguma coisa escurecida, e que os micólogos colocam entre o marrom acinzentado e o bistre. (STR.-P.)
<u>GS-P 7</u>	
<i>Ixtlauacan</i> implique l'idée d'une plaine où la face (<i>ixtli</i>) de la terre n'est recouverte ni de forêts, ni de cultures. (STR.-P.)	<i>Ixtlauacan</i> implica a ideia de uma planície onde a superfície (<i>ixtli</i>) da terra não é recoberta nem de florestas ou de vegetação. (STR.-P.)
<u>GS-P 8</u>	
<i>Il n'y a rien de « divin » dans le mot teyuinti ; yuintia veut dire « enivrer », sans plus ; te est un préfixe d'objet personnel et indéfini qui veut dire « quelqu'un » ; teyuinti doit donc être traduit littéralement par « qui enivre les gens ». Le a final de yuintia disparaît au passé, à partir duquel est formé le nom d'agent. (STR.-P.)</i>	Não há nada divino na palavra <i>teyuinti</i> ; <i>yuintia</i> quer dizer “embriagar”, nada mais; <i>te</i> é um prefixo do objeto pessoal e indefinido que quer dizer “alguém”; <i>teyuinti</i> logo, deve ser traduzido literalmente como “que embriaga as pessoas”. O <i>a</i> final de <i>yuintia</i> desaparece no passado, a partir do qual é formado o nome do agente. (STR.-P.)
<u>GS-P 9</u>	
<i>La plus grande partie de ce texte est à l'imparfait, le P. MOTOLINÍA voulant dire par là que ces coutumes étaient déjà abandonnées au moment où il écrivait, du fait de la christianisation. (STR.-P.)</i>	A maior parte desse texto está no imperfeito, com Motolinía querendo dizer que esses costumes já tinham sido abandonados no momento em que ele escrevia, por conta da cristianização. (STR.-P.)
<u>GS-P 10</u>	
<i>En vérité, teotl préfixé ne devient jamais te- ; en fait, te-yuinti veut dire simplement : « ce qui enivre les gens. » (STR.-P.)</i>	Na verdade, <i>teotl</i> prefixado jamais se torna <i>te-</i> ; de fato, quer dizer apenas “o que embriaga as pessoas”. (STR.-P.)
<u>GS-P 11</u>	
<i>« en el monte » doit se traduire par « dans les bois », comme le nom indigène le confirme : quautlan = forêt, nanácatl = champignon. (STR.-P.)</i>	<i>En el monte</i> deve ser traduzido como “nas matas”, como o nome indígena o confirma: <i>quautlan</i> = floresta, <i>nanácatl</i> = cogumelo. (STR.-P.)
<u>GS-P 12</u>	
<i>Traduit littéralement, il faudrait écrire « grand curé et maître des curés ». (STR.-P.)</i>	Traduzido literalmente, seria necessário escrever “grande cura e mestre dos curas”. (STR.-P.)

ANEXO

TRECHOS DE MUSHROOMS, RUSSIA AND HISTORY, V. II

(A). *Those who read Spanish will relish the style of the old authors, terse, supple, free of literary artifice, the testimony of witnesses putting down on parchment for posterity what they saw and heard and experienced, usually coloring their comments with the religious feelings proper to their age.* (Wasson, 1957, p. 217)

(B). *His text is a translation or paraphrase of a lost work, Antiquedades Mexicanas, written about 1543 by the Spanish cleric Andres de Olmos. The historian is speaking of events that had taken place in the middle of the 15th century, and thus he is placing the use of our mushrooms earlier than any of our other sources, and he places them in an Otomi context. Thevet's manuscript lies in the Bibliotheque Nationale and was first published in 1905, edited by Ed. de Jonghe, in the Journal de la Societe des Americanistes de Paris (Nouvelle Serie, vol. n). Our quotation is from the fourth chapter, page 18.* (Wasson, 1957, p. 227)

(C) *Gaspar de Covarrubias, Governor of the mines of Temazcaltepec, reporting in 1579 on conditions in his area in a document known as the Relation de las Minas de Temazcaltepec.* (Wasson, 1957, p. 220)

(D) *The working of the mines under the Spaniards had led to an influx of Nahuatl speakers, but Don Gaspar expressly says that the tongue of the native-born population was matalpnga, i.e., Matlatzinca, which today we identify with the Otomi group of languages.* (Wasson, 1957, p. 220)

(E) *Montezuma most famous of Aztec kings, assumed his regal office in the year 1502, and the event was celebrated with exceptional pomp. The Spaniards' carvels were already probing the Caribbean, but Cortez' landing at Vera Cruz was still seventeen years off. The ceremonies and festivities of the new monarch's installation were so spectacular that visitors arrived from far and wide, and even certain of Montezuma's traditional enemies, princes of the Tlascalcan people, came in disguise to witness the great event. They were discovered, but the magnanimous Montezuma, instead of exploiting their capture, had them royally entertained. After his induction into office, the whole city gave itself over to celebrating with night-long dancing. To the Tlascalcan princes were served the inebriating mushrooms, that they might the better enjoy themselves. Almost a century later, in 1598, one Fernando de Alvarado Tezozomoc, of Indian blood, composed a Cronica Mexicana. After giving his account of Montezuma's anointing in his chapter 87, he goes on.* (Wasson, 1957, p. 217-218)

(F) Tezozomoc's account is sparing in details. Almost twenty years earlier a Dominican friar, Diego Duran by name and a mestizo by blood, had written his *Historia de las Indias de Nueva Espana*, in which the more loquacious cleric gave his account of the same episode. (Wasson, 1957, p. 218)

(G) Both Tezozomoc and Duran seem to have relied on a single source, now lost to us. Neither described the mushroom nor gave it a name, though we learn that it was associated with the woods and that it was eaten raw. Furthermore, through the friar's priestly bias and exaggeration one perceives an important fact: the mushroom was more than an intoxicant, for to it were attributed divinatory powers and these powers were thought by the Catholic chronicler to stem from Satan. (Wasson, 1957, p. 218)

(H) [...] is the Franciscan friar, Bernardino de Sahagun, who by reason of his moral and intellectual qualities towers over all his contemporaries who were writing about Mexico in the 16th century. He devoted his many years in Mexico, from 1529 to 1590, to the systematic and sympathetic study of the Indians among whom he lived and labored. He was the editor and author of an immense work, a major historical document, the *Historia General de las Cosas de Nueva Espana*. Published in Spanish in several editions and translated also into French and English, this source is familiar to all historians interested in Mexican culture and the Conquest. Despite its standing as a classic, there is one fact about this book that is sometimes forgotten. It was a bilingual composition, being composed in parallel Nahuatl and Spanish texts. (Wasson, 1957, p. 222)

(I) There are four brief passages in Sahagun where the inebriating mushrooms figure. (Wasson, 1957, p. 222)

(J) The Nahuatl recension differs sufficiently to justify us in offering it, as well as the Spanish text, to our readers, especially as the Nahuatl passages have remained until now hidden behind their linguistic barrier. (Wasson, 1957, p. 222)

(K) For locating and translating the Nahuatl passages we are greatly indebted to Professor Charles E. Dibble of the University of Utah, to Dr. Arthur J. O. Anderson of the Museum of New Mexico in Santa Fe, and to Miguel Barrios of Mexico City. (Wasson, 1957, p. 222)

(L) From the sources already quoted it is clear that the Indians regarded their inebriating mushrooms with reverence, and this called down on their heads the execrations of professional Christians. (Wasson, 1957, p. 222)

(M) [...] or perhaps because of the artful simplicity of Fray Bernardino himself, they scarcely link the mushroom with native religious beliefs or divinatory practices, and the hallucinations that they attribute to the eating of mushrooms are so horrible for the most part that one asks why anyone should ever have been tempted by them. (Wasson, 1957, p. 223)

(N) We shall now offer the four quotations from Sahagun, each of them in duplicate, the translation from the Spanish version followed by the translation from the Nahuatl. The first and longest describes a mushroom party. Merchants have returned from a long and successful journey and they are giving the party to celebrate their success. While the text itself does not hint at religious associations and certainly precludes priestly direction, the context in Book IX is saturated with supernatural beliefs and practices, and leaves the attentive reader in no doubt that the mushroom gathering itself was similarly instinct with the divine presence. (Wasson, 1957, p. 223)

(O) Sahagun tells us that the *nanácatl* were small and black; that the Indians indulged in them in gatherings assembled for the purpose; and that the intoxicating effects were generally unpleasant for the eaters, which we may doubt. The Spanish text says that they excited lust, an observation calculated to tease the 16th century Spaniards, but this observation is missing in the Nahuatl version. (Wasson, 1957, p. 224)

(P) Sahagun's second and third references to the inebriating mushrooms occur in passages primarily concerned with *peiotl* or *peyote*, the cactus product long used by certain Indians for its psychic and other effects, and in recent years an object of intensive study and discussion among anthropologists, biological chemists, psychologists, neurologists, and even literary thinkers like Aldous Huxley. The use of peyote was endemic among the Indians of Mexico north of the Valley of Mexico and of what is now the Southwest of the United States. Sahagun composed his work primarily from within the framework of the Nahua culture with its cultural center in the Valley of Mexico. In the passages that we are about to give, he is speaking of the northern Indians, known to the Nahua collectively as the *Chichimecas*, a term applied to nomadic Indians generally. The *Chichimecas*, whatever the language or tribe, were hunters and food-gatherers, nomads, savages to be feared and also despised. Among them there were some, such as the people now known as *Otomi*, who in historic times had become settled on the land; but they were still by habit called '*Chichimecas*'. To distinguish them from the true nomads, the latter were called the '*genuine*' or *Teochichimecas*. While there is some ambiguity in the following quotations, we think that, carefully studied, they yield a sensible meaning only if we understand Sahagun as describing the use of peyote among the Northern nomads, and comparing that use with the use of inebriating mushrooms among the Aztecs. It is as though the Aztec compilers were saying, "The *Chichimecas* have their peyote just as we have our mushrooms." This interpretation, which we accept, was offered to us as a tentative suggestion by Dr. Anderson. (Wasson, 1957, p. 224-225)

(Q) [...] the mushroom is described in some detail, and the Nahuatl text is much longer and more interesting than the rather arid Spanish. (Wasson, 1957, p. 225)

(R) Francisco Hernandez, a botanist, went out to Mexico in the year 1570 to study and describe the flora of that new world. He devoted seven years to the undertaking, returning in 1577 to Spain with an immense manuscript. Much of it got copied and printed and published in three divergent editions, but the manuscript was lost in a fire in the Escorial without ever being properly edited. Hernandez seems to have devoted only a brief section to the mushrooms. We find this passage in Volume II of his Opera brought out in Madrid in 1790, as Chapter 95 of Book IX of the *Historia Plantarum Novae Hispaniae*. Alone among our witnesses, Hernandez might be expected to focus attention on the appearance of the sacred mushrooms, and what he says is significant though tantalizingly inadequate. He clearly speaks, not of one, but of three species of mushrooms that either cause psychic symptoms or are clothed in a halo of supernatural associations. The *teyhuinti* provoke uncontrolled laughter. Another kind conjures up spectacles of war or the likeness of demons. The search for the third species, bespoken for the tables of the rich and mighty, is attended by all-night vigils, and the mushrooms themselves are saturated in what the anthropologists today call *mana*. In his manuscript Hernandez included illustrations of his mushrooms, but alas! those precious illustrations were apparently lost in the Escorial fire. (Wasson, 1957, p. 221)

(S) After describing a lethal species named *Citlalnācāme*, Hernandez goes on. (Wasson, 1957, p. 222)

(T) Toribio de Benavente called *Motolinia*, a Franciscan friar who died in 1569. He was the author of a work whose lengthy title begins thus: *Ritos antiguos, sacrificios e idolatrías de los Indios de la Nueva España*, and in it he gave further details about the extraordinary mushroom. (Wasson, 1957, p. 218)

(U) [...] he ends his account with words that could only have had horrifying connotations for the believing Spaniard of the 16th century, for he says that the mushroom in the Indians' religion played the role of the Host in Christian rites. (Wasson, 1957, p. 219)

(V) *Motolinia* informs us that the inebriating mushroom is small, bitter, and quick to act. (Wasson, 1957, p. 219)

(W) [...] the interesting thing about *nanācatl* is its plural form. In Nahuatl nouns representing inanimate things are invariable as to number, and by this grammatical convention the vegetable world is inanimate. But there are significant exceptions, of which the following three are outstanding. (Wasson, 1957, p. 219)

(X) *These exceptions are apparent rather than real, for the Nahua personified the sky, mountains, and stars, and the plural form simply expresses the way of feeling that attributed to these cosmic beings a soul. There are other exceptions similarly suggestive. For example, tetl, 'stone', becomes teme in the plural, but only when it refers to graven images. We believe that another exception is our nanácatl, a plural form expressive of the divine afflatus dwelling in the inebriating mushrooms. (Wasson, 1957, p. 230-231)*

(Y) *At an early stage in the evolution of the Slavs there developed a tendency to substitute the genitive case for the accusative when a masculine noun representing an animate creature was the goal of the verb. Today this is the rule in the various Slavic languages. In folk Russian this genitive is used not only for nouns denoting animate beings, but also for the names of various mushrooms and sometimes for certain trees, when the mushroom or tree is individualized, i.e., is a single entity. This use is widespread in Russian dialects, and occurs also in Ukrainian and White Russian. One hears nashol griba, 'he found the mushroom', wither/fed in the genitive case; nashol grusdja, ryzhika, borovika. Among the trees the oak is especially favored by similar treatment, e.g., srubil duba, 'he chopped down the oak'. The oak used to be worshipped in pagan times by the eastern Slavs as the thunder tree dedicated to the god Perun. Thus in the folk language we discover a grammatical expression of animism. It is possible to offer yet another example in Russian. In the standard language the mushroom known as the masljenik has a special plural form, masljata, and the plural of another mushroom name is opjata in certain uneducated circles. The plural suffix here used is normal only with certain nouns designating young animals, birds, and children! (Wasson, 1957, p. 231)*

(Z) [...] *printed in Mexico in 1637 entitled Doctrina y Ensenanza en la Lengua Mazahua de Cosas muy Utiles, y Provechosas para los Ministros de Doctrina, written by the Licentiate Don Diego de Nagera (or Najera) Yanguas, incumbent of Xocotitlan. This is a manual for the clergy working among the Indians speaking the Mazahua tongue, which belongs to the Otomi linguistic family. It gives in Spanish and Mazahua, in parallel columns, the questions that a father confessor directs to the penitent, and the various possible responses of the penitent. On folios 27-29 the father confessor catechizes his penitent as to whether he has eaten mushrooms and got drunk on them, or given them to others to get drunk on; and if so, why, whether to find lost objects or for illness. The following extract shows the tenor of the questions, the column in English being added by us. (Wasson, 1957, p. 220-221)*

(A1) *What is more — and this is significant in delimiting the cultural areas where the inebriating mushroom was in use — we are now transported to the Mixtec country. (Wasson, 1957, p. 219)*

(B1) [...] *the south of the valley of Mexico, in what is today the state of Oaxaca, on the road to the Zapotec country and the Isthmus of Tehuantepec. But linguistically the Mixtecs are unrelated to the Nahua and distinct from the Zapotecs. (Wasson, 1957, p. 219)*

(C1) *In October 15, 1544, in the town of Etlantongo, Esteban Marban, Scribe and Notary Public in the service of their Majesties of Spain, was taking depositions in a case involving the alleged apostasy of three notables, all of them Indians, principal men of Yanhuitlan, Don Domingo the Cacique and the two Gobernadores, Don Francisco and Don Juan. It seems that, according to the report, with 'diabolic ostentation' for many years they had persisted in invoking their idols and demons after the manner of their ancestors, with all the idolatrous trappings of the old religion. The crux of their offense lay in the fact that they had been baptized in 1527 and they were therefore apostates. The depositions in this case survive, and lengthy extracts were published in 1940 by the Museo Nacional in Mexico as an appendix to one section of the Codex of Yanhuitlan, in an edition of this manuscript edited by Wigberto Jimenez Moreno and Salvador Mateos Higuera. The witness that interests us was one Don Diego, Cacique of the town of Etlantongo, and we note that an interpreter served him: Don Diego must have been at home only in his native Mixtec tongue. After lengthy testimony that we would call hearsay, Don Diego continues. (Wasson, 1957, p. 219-220)*

(D1) *[...] belonged to a later generation. He is Jacinto de la Serna, a cleric who in the middle of the 17th century composed a guide for clergy ministering to the Indians. His work was entitled Manuel de Ministros de Indias para el Conocimiento de sus Idolatrias y Extirpation de Ellas. He was a garrulous busybody, zealous in rooting out and extirpating all expressions of the Indians' old religion, and eager in his narrative to leave a record of his own zeal. Chapter IV of his work continues a recital of incidents that had happened to the author proving (as he says) that idolatry was still rampant among the Indians in his own time. In Section 3 of this chapter he is discussing native physicians and midwives, especially the role of 'witchcraft' in their practices, and certain goings on in his own household that had aroused his liveliest suspicions. A certain Indian, master of the native lore, had lately arrived in the village and had officiated at a religious rite in which the intoxicating mushrooms had been a central feature. The description of the religious ceremony reaches us through Don Jacinto by hearsay only, as of course he was not present, but it carries a ring of authenticity, and reminds us of the stirring words with which Motolinia ended his observations on the mushroom. (Wasson, 1957, p. 226)*

(E1) *Don Jacinto goes on to relate how he had made utmost efforts to ferret out and lay his hands on Chichiton. There was a hot chase, but by the skin of his teeth the 'Little Dog' had eluded his pursuer's clutches — to the considerable relief of the modern reader, who hopes that Chichiton lived to preside over many another mushroomic agape. (Wasson, 1957, p. 226)*

(F1) *A Tarascan lexicon composed by Fray-Maturino Gilberti and published in 1559 translates 'the mushroom that inebriates' by the expression cauiqua terequa wherein the second element means 'mushroom'. (Wasson, 1957, p. 229-230)*

(G1) *Vocabulario Castellano-Zapoteco, compiled by Fray Juan de Cordoba and published in 1578 in Mexico. In it we find the words péaçòò, pèyaçòò, which he defines as honguillo*

o xeta con que se emborracha, 'little mushroom or toadstool on which one gets drunk. (Wasson, 1957, p. 228)

(H1) *Some years ago Walter Miller discovered the manuscript of an early Mije dictionary in the Mije village of San Lucas Camotlan. It now lies in the Museo Nacional. (Wasson, 1957, p. 229)*

(I1) *From the beginning of our inquiries into the sacred mushroom of the Nahua we were on the lookout for 16th century illustrations of it. The botanist Hernandez in his text said that he was depicting four kinds of mushrooms including the **teyhuinti**, but the 1790 edition carried no illustrations, and his drawings, which would have been precious for us, must have been consumed in the Escorial fire. However, our searches have not been bootless. In the Florentine Codex we have discovered one picture, hitherto unremarked by students, and Robert J. Weitlaner has drawn our attention to a second in the Magliabechiano Codex. We take pleasure in reproducing both in faithful color, this being facilitated by a happy chance: the two codices, though lying in different libraries, are both in Florence. The illustrations are singularly significant for us, being complementary, one of them executed by a Spanish artist and the other by an Indian in the tradition of his people, though he shows traces of Spanish influence. Both illustrations are in the nature of pictographs, vignettes intended to convey almost a verbal message. Neither tells the mycologist anything mycological about the sacred mushrooms, but both are eloquent and curious expressions of the contrasting attitudes of the two peoples toward them. (Wasson, 1957, p. 233)*

(J1) *In 1952 Mr. Weitlaner discovered an old topographical codex or lienzo in the possession of the local authorities in the village of Tlacoatzintepec, three days' journey by foot or animal from Chiltepec, in the State of Oaxaca, where the people belong to the Chinantec culture area. A copy was made and is now preserved in the Museo Nacional. At one place in this chart, in a glade, there is a pair of crossed mushrooms. They might represent teo-nanácatl, but as the Indians are generally mycophagous, they might simply indicate a good spot for gathering edible fungi. That a pair of mushrooms is pictured may, however, be significant, as will become evident later in our argument. (Wasson, 1957, p. 233)*

(K1) *What we call the Florentine Codex lies in the Biblioteca Laurenziana, Florence, where it is designated Med. Pal. 218-220. The Magliabechiano Codex is in the Biblioteca Nazionale, Florence, and carries the designation B. R. 232. The miniatures of the former were badly reproduced in the Paso y Troncoso edition (uncompleted) of Sahagun, Madrid, 1905-6. The Magliabechiano Codex has been twice published in facsimile, the so-called Loubat edition, Rome, 1904; and by the University of California, Berkeley, 1903, under the guidance of Zelia Nuttall. (Wasson, 1957, p. 233)*

(L1) *Although most of the illustrations were done by native artists, some were by Spaniards, and it was a Spaniard who made the five small pictures representing various mushrooms that Sahagun mentions. (Wasson, 1957, p. 233-234)*

(M1) *A close inspection of the five pictures and Sahagun's text makes it clear that the artist worked from the text, and possessed no knowledge of the mushrooms outside the text. When he came to the inebriating mushroom, he undertook to convey his iconographic message in a way natural to a 16th century Spaniard: a demon is portrayed rising from a cluster of tawny (not black) mushrooms, and the demon carries those conventional stigmata that commonly identified Satan in the Gothic and Spanish worlds. He is clothed cap-a-pie in fur, a huge beak emerging from his fur-enclosed face. For hands he has claws. One foot is unformed or malformed, perhaps a splay foot. This is the malformed foot that survives in the English 'cloven hoof, that led the French to speak of the Devil as le Bot, the Cripple. (Wasson, 1957, p. 234)*

(N1) *Malformed and bestial feet characterize various Aztec divinities. Thus the demon Tezcatlipoca was distinguished by a club-foot, and Mictlantecuhtli had the claws of a gigantic bird. But in the demon of the Florentine miniature we think it is rash to perceive any influence of Mexican divinities. The craftsmanship reveals a European mind, and the imp is the obvious visual expression corresponding to the verbal denunciations that the clergy, as we know, were heaping on the demonic mushrooms. (Wasson, 1957, p. 234)*

(O1) *The second illustration offers us three elements — mushrooms, a man eating mushrooms, and behind and over him a ghost. The reader will notice that the man holds a mushroom in each hand. According to Professor Jimenez Moreno, the ghost is probably Mictlantecuhtli, Lord of the Underworld, who is depicted on other pages of the same Codex. How far removed from the Spaniard's conception is the Indian's! Not only is the craftsmanship of these artists, contemporaries of each other, poles apart; their message is likewise. The Spaniard reports rather prosaically the existence of a demonic mushroom to his European public. The Indian, though undoubtedly a baptized Christian, conveys a sense of the awe that he still felt in the presence of the mysterious teo-nanácatl. That the mushrooms in this miniature are green should not disconcert the mycologist: green, the color of jade, meant in Mexican iconography that the object so depicted was of great worth. (Wasson, 1957, p. 234-235)*

(P1) *[...] exercising his editorial discretion, chooses to pass over in silence the inebriating mushrooms of the Nahua. (Wasson, 1957, p. 276)*

(Q1) *On May 4, 1915, an ethno-botanist of established and deserved reputation, W. E. Safford, read a paper before the Botanical Society in Washington in which he flatly and sweepingly denied that there had ever been an inebriating mushroom in the indigenous cultures of Mexico. (Wasson, 1957, p. 236)*

(R1) *Dr. Safford said that the Spanish 'padres' (as he somewhat condescendingly called them) had been confused: they had taken for mushrooms what had really been dried buttons of a cactus. (Wasson, 1957, p. 236)*

CAPÍTULO VIII

EFEITOS PSÍQUICOS: AUTOEXPERIÊNCIAS PRELIMINARES

1

ANÁLISE DAS PRIMEIRAS EXPERIÊNCIAS PRODUZIDAS PELA INGESTÃO DOS AGÁRICOS ALUCINÓGENOS DO MÉXICO[°]

Roger Heim^{*}

Tradução de Mariana Moraes^{**}

A primeira experiência de ingestão que tive com os *teonanácatl*, cogumelos alucinógenos utilizados pelos índios^{N.Ta 1} do México Meridional e Central, foi em 18 de maio de 1956. Ela foi realizada em Paris por meio da absorção de cinco carpóforos frescos de *Stropharia cubensis*, pesando 120 g, obtidos no Laboratório de Criptogamia do Museu de Paris em meio natural, em condições não estéreis, após semeadura, por cima desse composto, micélio proveniente de uma cultura pura em ágar malte estéril, formado a partir de uma esporada dessa espécie recolhida por Robert Gordon Wasson e Valentina Pavlovna Wasson durante uma viagem à região mazateca em 1953. Os carpóforos foram mastigados e absorvidos, um após o outro, à uma hora da manhã. Sua carne mostrou-se firme, inicialmente bastante agradável ao paladar, sem amargor, embora marcada por um leve sabor de rabanete. Em seguida e aos poucos, uma aspereza astritiva surgiu no fundo da garganta e persistiu por algum tempo.

Os primeiros sintomas surgiram cerca de 1h30 após a absorção, porém uma sonolência espontânea tornou difícil inicialmente diferenciar os sintomas equivalentes ao surgimento, na escuridão, de traços em cores vivas. Em seguida, um espetáculo colorido

[°] Nota publicada em *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, n. 245, pp. 597-603, sessão de 5 de agosto de 1957.

^{*} Museu Nacional de História Natural, Paris, França.

^{**} Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

^{N.Ta 1} A palavra “índio” reforça estereótipos trazidos pela colonização, encontra-se em desuso e é considerada um termo racista e preconceituoso. O Manual de Comunicação da SECOM do Senado Federal recomenda o uso do termo “indígena” que representa “originário, aquele que está ali antes dos outros” e valoriza a diversidade de cada povo” (BRASIL, 2023).

onde um cruzamento com ruas inclinadas cruzavam-se e circundavam prédios altos, comprimidos uns contra os outros, sem nenhuma silhueta humana. Durante esse período surgiram diversos sintomas de ordem digestiva, bastante incômodos, posteriormente uma excitação perceptível e, por fim, algumas dores de cabeça.

Completamente desperto por volta das cinco da manhã, notei que minha caligrafia, em consequência do ritmo acelerado imposto à mão, tinha tornado-se acicular, com as pernas das letras comprimidas irregularmente e estava vermelha no papel, mas na realidade era preta. Essa impressão persistiu durante a hora seguinte. Uma sensação peculiar e superficial de calor em todo corpo, com certeza associada a um estado de vasodilatação, surgiu acompanhada de uma sensação febril: minha temperatura marcava 37,5° C, ao invés dos 36,4° C habituais. A pulsação estava um pouco mais acelerada do que o normal (90).

Com o dia amanhecendo e encontrando-me em condições plenamente conscientes – eram, quando muito, cinco horas –, observei ao meu redor toda uma série de fenômenos novos: a princípio, a sensação de profundidade crescente dos objetos próximos com intercalação de planos adicionais, insinuando-se entre aqueles que estava habituado a mensurar a existência. Essas alterações da visão eram acompanhadas de uma amplificação muito nítida do vermelho. Logo, o desdobramento dos objetos ficou mais claro: via, nas prateleiras da minha biblioteca, duas vezes mais livros do que o real, impressados uns contra os outros de acordo com a altura; as palavras que escrevia, com uma caligrafia ainda estreita e angulosa, pareciam-me duplicadas e, por isso, confusas. Em seguida, uma espécie de vertigem capturou-me e os caracteres despontaram com um relevo surpreendente. Ao levantar-me da cama, uma aparente obliquidade do piso levou-me a agarrar a lareira. As cores do tapete da sala transmitiam uma pureza, uma profundidade e um esplendor excepcionais, longe de qualquer semelhança com as cores que meu olho percebia cotidianamente. De tempos em tempos, dores de cabeça surgiam. Uma euforia alegre juntou-se àquela que sentia desde o começo da experiência; ela traduzia-se em brincadeiras feitas em voz alta. Logo percebi que estava sozinho, que ninguém tinha flagrado minhas interjeições e senti um alívio imenso. Nesse momento, a duplicidade dos objetos e das palavras continuava, mas a nitidez dos contornos perdia-se ao tornar-se turva.

Por volta das 06h30 da manhã, todo sintoma tinha desaparecido. Entretanto, experimentei por diversas vezes ao longo deste dia dores de cabeça e uma amnésia parcial, mas evidente que fazia-me buscar, em vão, palavras comuns. No dia seguinte,

não havia nenhuma sequela, aparentemente.

Entre as experiências realizadas durante as cerimônias noturnas entre os índios, em julho de 1956, em Huautla de Jiménez, na região mazateca, em nossa expedição com Robert Gordon Wasson, Allan Richardson, James Moore e Guy Stresser-Péan, mencionarei aqui apenas uma: a sessão memorável que a *curandera*^{N.Ta 2} María Sabina convidou-nos^{N.Ta 3} a participar, em 9 de julho de 1956, onde consumi vários pares de '*nti*¹ *si*³*tho*³ *ki*³*šo*¹ (*Psilocybe caerulescens* var. *mazatecorum*) e experimentei na escuridão do cômodo bem fechado os efeitos do *teonanácatl*: imagens coloridas, sensação de calor, excitação intensa. Não ressaltarei aqui a experiência coletiva que pôde colocar em evidência uma certa diversidade de sintomas percebidos pelos três experimentadores franceses e americanos. Porém, destacarei a sensação excepcional de bem-estar que senti ao longo de todo o dia seguinte, em que foi-me possível escrever e desenhar com uma lucidez extraordinária.

Uma terceira experiência, muito marcante, foi realizada em Paris em 14 de abril de 1957, a partir de 32 exemplares frescos de *Psilocybe mexicana*, obtidos em cultura em meu laboratório, pesando 18 g. Eles foram mastigados às seis horas da manhã, um após o outro – o que levou cerca de quinze minutos (o sabor forte de farinha é pouco agradável e um pouco azedo). 25 minutos após a ingestão, pontos luminosos, principalmente verdes, rosas e vermelhos apareciam quando fechava meus olhos. Uma hora depois, os sintomas de excitação já percebidos com *Stropharia* surgiam acompanhados da mesma sensação de calor superficial, tal como é habitualmente associada à absorção de todos os *teonanácatl* (também a verifiquei com *Psilocybe aztecorum*). Porém, uma sensação interna muito intensa de frio, acentuada por tremores, necessitava da intervenção de uma bolsa de água quente. A propensão explosiva à hilaridade, uma alegria ruidosa, traduzida por brincadeiras feitas em voz alta, começaram 45 minutos após a ingestão. Cerca de duas horas depois, as perturbações visuais aumentaram.

Com os olhos fechados, em plena luz do dia, observo então a intensificação de visões coloridas, em um movimento contínuo, incessantemente cambiantes, umas em forma de faixas paralelas, sobretudo de cores claras — verde pálido, rosas e amarelas — imitando o que seriam arco-íris retilíneos; outras em forma de discos igualmente coloridos,

^{N.Ta 2} A palavra *curandera* faz parte do contexto cultural de alguns povos do continente americano e diz respeito a uma mulher que cura as pessoas, que tem conhecimento medicinal, espiritual, ancestral e é respeitada pelos seus, porém nesse contexto em que é utilizada reforça a ideia de exótico, de misticismo e de oposto ao científico.

^{N.Ta 3} O uso do verbo “convidar” romantiza a insistência dos cientistas para participarem de uma sessão com cogumelos sagrados.

de tamanho diverso e da mesma cor quando aparecem sincronicamente, mas cuja intensidade da cor é diferente. De uma hora para outra, elas dissipam-se para dar lugar a uma outra visão, de outra cor. Duas horas depois da absorção, uma espécie de espetáculo mágico em azul, cor de morfo, surge, formado por discos que lembravam, pela intensidade mais viva do centro, os ocelos das asas de borboletas.

É então que, com meus olhos bem abertos, a fluidez das imagens reais que cercam-me surge e amplia-se; seus contornos ficam instáveis, como ondas na confusão das linhas oscilantes. Não há mais elemento fixo no mundo ao meu redor, constantemente em movimento, incessantemente modificado; em contrapartida, com os olhos fechados, o surgimento de novas cores prossegue. Ainda nesse momento, minha caligrafia é profundamente alterada, metamorfoseada em um mecanismo acelerado; as pernas das letras lembram as linhas de um diagrama com oscilações estreitas. Algumas dores de cabeça aparecem. A sensação de soçobro, de vaivém, de oscilação contínua, lembram-me aquela que tinha sentido sob a ação do *Stropharia cubensis*. Pouco a pouco, a excitação abrandava-se e desaparece, a sensação de frio interno termina, a sensação de calor superficial dissipa-se, a visão volta ao normal. Apenas algumas leves dores de cabeça reaparecem. Nenhum indício de amnésia aparece. São 08h30. Sinto uma agradável clareza mental, propícia a um dia de atividades cerebrais e físicas extraordinárias, entrelaçando a lembrança do bem-estar excepcional depois da ingestão do *Psilocybe mazatecorum* na primeira sessão ritual noturna em que estive presente na casa da *curandera* María Sabina, em Huautla de Jiménez.

Estes são os principais resultados das minhas primeiras experiências com os *teonanácatl*. Eles abarcam parcialmente aqueles que Robert Gordon Wasson e Valentina Pavlovna Wasson descreveram após suas próprias experiências com os mazatecas em 1955. Contudo, a amplitude e a natureza das suas sensações não são exatamente as mesmas. Valentina Wasson escreve:

[...] his very soul had been scooped out of his body and translated to a point floating in space [...]. At first we saw geometric patterns, angular not circular, in richest colors, such as might adorn textiles or carpets. Then the patterns grew into architectural structures, with colonnades and architraves, patios of regal splendor, the stone-work all in brilliant colors, gold and onyx and ebony, all most harmoniously and ingeniously contrived, in richest magnificence extending beyond the reach of sight, in vistas measureless to man [...] the bouquet on the table assumed the dimensions and shape of an imperial conveyance, a triumphal car, drawn by living creatures known only to mythology [...] armor worn for fashionable display, family escutcheons, the carvings of choir stalls and cathedral chairs. No patina of age hung on them. They were all fresh from God's work-shop [...] They too grew one out of the other, the new one emerging from the center of its

As alucinações de Robert Gordon Wasson sob ação do *teonanácatl* lembram principalmente aquelas sentidas e descritas por Weir Mitchell e outros experimentadores sob a influência do peiote. Minhas próprias sensações, como as proporcionadas pelo *teonanácatl*, são indiscutivelmente semelhantes às aquelas descritas por Aldous Huxley sobre os efeitos da mescalina: “Assim também os livros, que recobrem as paredes de meu escritório: tais como as flores, eles também luziam, quando para eles olhei, com cores mais brilhantes, com uma importância mais profunda.” (Huxley, 2002, p. 29). Ele não distingue, assim como eu e Wasson, rostos, formas humanas ou de animais, e do mesmo modo que eu e ao contrário de Wasson, paisagens ou construções suntuosas e espaços imensos. Sua percepção permanece, em detrimento do conceito, na sagacidade nova e direta da natureza física das coisas. É esse novo contato *com o exterior* que desperta o interesse, sobretudo de sua mente. Ele menciona pontos de fixação, como as dobras de sua calça “as roupagens, percebo-o agora”.(Huxley, 2002, p. 41). A grande mudança apresenta-se, para ele, no domínio dos fatos objetivos: “O que tinha acontecido a meu universo subjetivo era coisa que, relativamente, pouco importava.”.(Huxley, 2002, p. 27). Em grande parte, essas impressões juntam-se às minhas. Mas reconheço-me em Henri Michaux, que também experimentou a mescalina (Michaux, 1956, 1957), quando ele enfatiza o movimento contínuo das alucinações, cujo jogo importunador, em seu caso, o leva mais longe, em direção a uma sensação que permitiria falar da experiência visionária negativa ou infernal, onde a plenitude é abolida. No entanto, os sintomas percebidos assemelham-se intimamente aos que Albert Hofmann, e outros que o sucederam, experimentaram sob a influência da dietilamida do ácido lisérgico (LSD₂₅), esse ácido que constitui o núcleo específico dos alcaloides do ergô do centeio:

Im Dämmerzustand bei geschlossenen Augen (das Tageslicht empfand ich als unangenehm grell) drangen ohne Unterbruch phantastische Bilder von außerordentlicher Plastizität und mit intensivem, kaleidoskopartigem. Farbenspiel auf mich ein. (STOLL, 1947, p. 279).

As alterações somáticas e neurovegetativas devem-se à incoordenação motora, dilatação pupilar, taquicardia, mas são, sobretudo, as alterações na percepção, no pensamento e na afetividade que são impressionantes. A estimativa da duração do tempo é prejudicada, assim como ocorre com a mescalina. Há uma diminuição da atenção e da capacidade de concentração. A afetividade pode ser modificada em um sentido ou em

outro: euforia, exuberância, ataque de hilaridade, ou ao contrário, depressão e angústia. Tem-se a sensação de planar acima de seu próprio corpo. É visível a familiaridade entre os sintomas produzidos pela mescalina, pelo ácido lisérgico e pelos corpos ativos que abrangem os *teonanácatl*.

Em todo caso, as quatro anotações que resumem as observações de Aldous Huxley sobre o efeito do peiete, parecem-me dignas de destaque no contexto dos *teonanácatl*, tal como manifestaram-se em mim durante sua ação:

- 1ª A capacidade de lembrar e raciocinar corretamente não sofre redução perceptível;
- 2ª As impressões visuais tornam-se grandemente intensificadas;
- 3ª A vontade experimenta uma grande transformação para pior;
- 4ª Essas *melhores coisas* podem ser experimentadas *lá fora, aqui dentro* ou em ambos os mundos – o interior e o exterior, simultânea ou sucessivamente. (Huxley, 2002, pp. 34-35).

Huxley conclui:

A mescalina nos abre o acesso a Maria, mas fecha a porta que leva a Marta. Ela nos permite chegar à contemplação, mas a uma contemplação que é incompatível com a ação e até mesmo com a vontade de agir, com a própria ideia de ação. (Huxley, 2002, p. 48).

Em suma, ela permite alcançar os cumes, mas não em plenitude.

Entretanto, acrescentaria que a ausência de vontade não implica (em alguns sujeitos?) na perda da noção útil, tradicional ou convencional que está atrelada à nossa conduta. Tive muita dificuldade, diante da disputa com a concentração perceptiva, para fazer algumas anotações, mas permanecia dentro da perfeita lucidez de minha situação e sentia certo arrependimento por não conseguir resistir melhor à inibição da minha vontade. Outras tendências fisiológicas colidiam com o impedimento de uma postura completamente razoável. As brincadeiras, explosão externa de uma ação provocada, permaneciam canalizadas por um julgamento lúcido. Enfim, ao longo dessas experiências sucessivas, isso que chamarei de meu conceito de responsabilidade moral permanecia claro em minha consciência. O desdobramento da personalidade era indiscutível, mas a tendência centrífuga que manifestava-se, de forma poderosa, em relação à ação da substância, nunca libertou-se de um certo controle do consciente. Naturalmente, é possível que esta situação, consequência, sem dúvida, de uma dose razoável de substância ativa, também dependa do meu próprio psiquismo, bem como o próprio Aldous Huxley reconheceu: “eu não levava em conta as idiosincrasias de minha formação

mental, as realidades de meu temperamento, educação e hábitos.” (Huxley, 2002, p. 26)

Essa opinião baseia-se em minhas próprias deduções: os sintomas provocados pelos *teonanácatl* parecem-me, de fato, depender de quatro fatores diferentes: evidentemente, a quantidade de substância absorvida, a natureza precisa da espécie alucinógena utilizada, mas também a individualidade psíquica do experimentador e, por fim, o estado em que ele se encontra no momento da experiência^{N.Ta 4}. Um fato marcante é que os *teonanácatl* dos mexicanos — agáricos dos gêneros *Psilocybe* e *Stropharia* (provavelmente *Conocybe* também) — provocam sintomas muito próximos aos da mescalina, extraída do cacto do gênero peiote. Voltaremos ao assunto em outra parte, mas é possível enfatizar principalmente as reações de hilaridade que estão presentes em dois casos. Eu as mencionei mais acima em relação às minhas próprias experiências e recordarei a citação de Francisco Hernández: “[...] *alii , qui mortem ingesti non inferant , sed amentiam aliquandiu permanentem , incondito quodam risu testatam , inducant*” (Hernández, 1790, p. 357). Aliás, essa excitação agradável dá lugar, às vezes, a um pessimismo desesperado, podendo levar até ao suicídio: “*loraban todos mucho, y decían que se limpiaban y lavaban los ojos y caras con sus lágrimas*” (Sahagún, 1830, p. 118). No entanto, Aldous Huxley também notou o surgimento do riso convulsivo sob a influência do peiote. “Ri até as lágrimas rolares-me pelas faces.” (Huxley, 2002, p. 63)

Além disso, outros agáricos, cuja ação não condiz com alucinações coloridas, provocam tais reações hílares, seria esse o caso do *Amanita muscaria* (loucura muscarínica), que contem a muscarina, alcaloide tóxico que Conrad Hans Eugster revelou a constituição das moléculas recentemente, e quando consumido fresco e em pequenas quantidades, pode produzir uma agradável sensação que beira o bem-estar contemplativo (eu o experimentei em 1923, em Briançon).

Acrescentarei que sinto-me menos seguro do que Aldous Huxley a respeito da inocuidade das substâncias em questão — tanto da mescalina quanto dos corpos contidos nos agáricos alucinatórios (aliás, *Stropharia cubensis* parece oferecer uma certa toxicidade). Fico convencido que os *curanderos* mexicanos modificam sua saúde progressivamente através da repetição de suas sessões culturais e da ingestão dos cogumelos sagrados. Embora incerto, esse é um dado que merece ser introduzido no debate.

^{N.Ta 4} Em 1958 não havia uma definição clara a respeito dos fatores individuais e ambientais que poderiam influenciar uma experiência psicodélica. Em 1964, o professor estadunidense Timothy Leary estabeleceu os conceitos de *set* e *setting* como elementos fundamentais para moldar essas experiências. O *set* refere-se ao estado emocional, às expectativas e ao humor da pessoa antes de ingerir a substância e o *setting* corresponde ao ambiente físico, social e cultura onde a experiência ocorre.

Nesta nota preliminar, não existiu, de minha parte, outra intenção senão a de contribuir para abrir caminho, em seguimento a outros pesquisadores, em direção ao estudo de fenômenos — em que a esquizofrenia é uma condição extrema — e que pode permitir compreender as razões de ordem química relacionados aos sintomas que traduzem esse estado. Desses últimos, Henri Michaux tentou imitá-los de maneira experimental e perigosa e Aldous Huxley os comparou à “influência contínua da mescalina” (Huxley, 2002, p. 61). É possível afirmar, de encontro com Robert Gordon Wasson e após as experiências relatadas acima, que essas conclusões podem ser estendidas aos constituintes químicos dos cogumelos alucinatórios do México que foram responsáveis por sintomas semelhantes.

REFERÊNCIAS

HERNÁNDEZ, Francisco. **De historia plantarum Novae Hispaniae**. Roma: Matriti, t. 3, 1790.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção/Céu e Inferno**. Tradução de Osvaldo de Araújo Souza, São Paulo: Globo, 2002.

MICHAUX, Henry. **L’infini turbulent**. Paris: Mercure de France, 1957.

MICHAUX, Henry. **Miserable miracle**. Mônaco: Éditions du Rocher, 1956.

STOLL, Arthur. Lysegsaure-diathylamid, ein Phantastikum aus der Mutterkorngruppe. **Schweizer Archiv fur Neurologie und Psychiatrie**. Zurique, v. 60, 1947.

SAHAGUN, Bernardino de. **Historia general de las cosas de Nueva España**. Cidade do México: Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, t. 3, 1830.

WASSON, Valentina P.; WASSON, R. Gordon. **Mushrooms Russia and History**. Nova Iorque: Pantheon Books, 1957.

RELATÓRIO SOBRE UMA AUTOEXPERIÊNCIA COM *PSILOCYBE MEXICANA* HEIM

Albert Hofmann*

Tradução de Mariana Moraes**

O objetivo dessa autoexperiência era pesquisar a atividade dos cogumelos que o professor Roger Heim enviou-nos para fins de pesquisas químicas. Para esses estudos, recebemos principalmente cogumelos secos. O professor Heim tinha realizado em si mesmo várias experiências utilizando cogumelos frescos. Logo, era importante saber se, em consequência da dissecação, o princípio ativo psicotrópico desaparecia ou permaneceria. Esta última hipótese parecendo *a priori* corroborada pelas observações sobre os usos que os índios^{N.Ta 1} fazem, e por alguns ensaios realizados por Robert Gordon Wasson em Nova Iorque e por Roger Heim em Paris.

Esse último tinha informado que após absorver trinta e dois exemplares frescos de tamanho médio de *Psilocybe mexicana*, tinha alcançado um estado de ebriedade que durou várias horas. Uma segunda experiência com vinte e duas espécimes provocou apenas sintomas leves. Por conta disso, utilizei doses elevadas, supondo que, por conta da dissecação, o cogumelo podia perder uma parte de sua ação.

Em primeiro de julho de 1957, às quatro horas da tarde, em meu escritório, ingeri trinta e dois cogumelos secos de *Psilocybe mexicana* Heim, de tamanho médio, com um peso total de 2,4 g^{N.Ta 2}. Antes de ingerir este material coriáceo, o mastiguei cuidadosamente, o que levou cerca de trinta minutos. Também foi necessário beber xarope de limão para poder engolir essa matéria palhosa. A mastigação produziu na boca e na garganta um gosto ardente e ácido.

* Laboratórios Sandoz, Basileia, Suíça.

** Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

^{N.Ta 1} A palavra “índio” reforça estereótipos trazidos pela colonização, encontra-se em desuso e é considerada um termo racista e preconceituoso. O Manual de Comunicação da SECOM do Senado Federal recomenda o uso do termo “indígena” que representa “originário, aquele que está ali antes dos outros” e valoriza a diversidade de cada povo” (BRASIL, 2023).

^{N.Ta 2} Atualmente as doses de cogumelos são classificadas da seguinte forma: leve (0,25 g a 1 g), moderada (1 g a 2,5 g), alta (2,5 g a 5 g) e heroica (mais de 5 g).

Cf.: https://www.erowid.org/plants/mushrooms/mushrooms_dose.shtml

Antes da experiência, a pressão arterial foi aferida pelo médico que acompanhava a experiência. Ela estava normal (115/78).

Imediatamente após o consumo dos cogumelos, ou seja, por volta de meia hora após o início da experiência, experimentei como primeiro sintoma uma leve sensação de vertigem. A visão começou a modificar-se. Os objetos aproximaram-se e, em seguida, afastaram-se de uma forma anormal. Todo o entorno estava com um aspecto estranho. Experimentei uma necessidade urgente de alongar-me e de deitar. Sentindo um peso no corpo e uma hesitação no movimento, que ia crescendo, comuniquei o desejo de ser levado para casa de carro. Durante o trajeto, os sintomas aumentaram. Experimentei uma curiosa sensação nauseante, em que o encosto do assento do carro parecia estar no estômago e não ao longo da coluna vertebral. A sensibilidade aos estímulos exteriores (acústicos e óticos) aumentava cada vez mais. Ao longo do percurso, as ruas e praças, que eram-me muito familiares, pareciam modificadas de uma maneira demoníaca. Cheguei em casa por volta das cinco horas, deitei em um sofá, fechei os olhos e tentei dormir. Porém, isso não foi possível, pois dentro dos meus olhos fechados corriam imagens coloridas, sobretudo abstratas, com formas que mudavam sem parar. Sentia uma fadiga corporal muito grande; em minhas pernas surgia, de tempos em tempos, uma sensação de calor; na boca e na garganta o gosto ácido voltava, às vezes como no momento da ingestão dos cogumelos. Assim que abria os olhos, as cores do cômodo surgiam tão fabulosamente avivadas e brilhantes: tons de um vermelho quente dominavam, ao lado de um verde cru. O contorno dos objetos era impreciso. Não era possível estimar as distâncias. A dimensão dos objetos e sua distância mudavam constantemente. No auge deste estado de ebriedade, por voltas das 5h30, tinha a sensação de dissolver-me dentro de um turbilhão de cores e de formas e de perder meu eu. Às vezes, ao contrário, essas imagens coloridas abstratas pareciam sair do meu próprio corpo, principalmente quando fazia movimentos. Todas essas sensações eram sentidas de uma maneira medonha e acompanhadas de angústia. Tinha a sensação de ser possuído por um demônio. Ao longo da hora seguinte, acalmei-me um pouco, as imagens perderam seu caráter abstrato e vi paisagens e configurações arquiteturas. No entanto, elas ainda conservavam um caráter estranho. Tudo parecia estar vinculado ao estilo indo-mexicano. Sabendo da proveniência desses cogumelos, era talvez por essa razão que atribuí a essas aparições um caráter exótico. Então, tentei imaginar outros aspectos da natureza e outras imagens de meu país, mas não consegui; sozinhas, as visões de caráter mexicano surgiam. O médico designado para aferir minha pressão arterial

pareceu-me um padre asteca sacrificador, o que divertiu-me^{N.Ta 3}. Todos os meus esforços para distinguir esse colega sob suas próprias características foram infrutíferos. A pressão arterial tinha subido ligeiramente para 120/85.

Durante as duas horas seguintes ainda estava tão cansado que permaneci deitado. Todo o mundo exterior parecia-me distante e um tanto estranho. Em meu foro íntimo encontrava-me em completa segurança. A aparição das imagens diminuiu pouco a pouco e pude, neste meio tempo, dormir momentaneamente. Também sentia uma fome enorme: bebi leite e comi bolo. Ficava admirado ao ver minha própria mão, que segurava o copo de leite, grande e estranha. Porém, ao longo de toda a experiência, tive a desagradável sensação de incômodo ao longo da coluna vertebral. Às dez horas estava reestabelecido, a tal ponto que pude levantar. Foi o feliz retorno de um mundo estranho e inquietante. Tinha a impressão de ter regressado ao meu país, que parecia ter deixado há muito tempo. Apesar de ainda muito fraco e com uma leve cefaleia frontal, minha mente estava tranquila e ativa. Às onze horas fui para a cama e dormi profundamente sem sonhar. No dia seguinte, não senti nenhum efeito tardio.

Com base nesta experiência que demonstrou que, apesar da dissecação dos *Psilocybes*, a substância ativa permanece intacta, as porções extraídas quimicamente dos cogumelos secos poderiam ser testadas em humanos sem perigo. Meus colegas e eu mesmo ingerimos amostras de cada extrato que correspondiam à 0,7 g de cogumelos secos. Após a ingestão das porções que continham a substância ativa, os sintomas que surgiram foram tão fracos que não tiveram nenhuma repercussão nas habilidades de trabalho e sua duração foi apenas de uma a duas horas. Contudo, eles surgiam suficientemente nítidos para permitir distinguir os extratos que continham a substância ativa daqueles que não a continham.

Com a ajuda deste teste em humanos estávamos prontos para isolar o princípio ativo, em seu estado puro e cristalizado, e o chamamos de *Psilocibina*^{N.Ta 4}.

^{N.Ta 3} Os trechos “estar vinculado ao estilo indo-mexicano”, “visões de caráter mexicano” e “um padre asteca sacrificador” demonstram como o imaginário colonial reduz algumas culturas indígenas ao seu “caráter exótico” e distante da racionalidade ocidental, além de vê-las como violentas e homogêneas, desprezando a riqueza e a multiplicidade que elas possuem.

^{N.Ta 4} O isolamento da psilocibina representou um avanço significativo para a ciência e permitiu o estudo de seus potenciais terapêuticos. No entanto, é importante reconhecer que os cogumelos foram apropriados pela indústria farmacêutica e pela ciência sem beneficiar as comunidades que os preservaram em suas culturas por séculos.

RELATÓRIO SOBRE AS EXPERIÊNCIAS PESSOAIS (AUTOEXPERIMENTO) COM A PSILOCIBINA

Arthur Brack*

Tradução de Mariana Moraes**

Realizei, em 31 de outubro de 1957, uma experiência em mim mesmo com esclerócios (0,5 g^{N.Ta 1}) do cogumelo *Psilocybe mexicana* Heim, obtidos em cultura em meio artificial. Do mesmo modo, em 30 de maio de 1958, com 6 mg de psilocibina sintetizada. O primeiro ensaio ocorreu em laboratório, de 8h30 até por volta das 13 horas, com a presença de um médico e de meus colegas; o segundo foi realizado na parte da tarde, na Policlínica de Psiquiatria da Universidade de Basileia, com a supervisão de um psiquiatra.

Nos dois ensaios, com exceção dos fenômenos iniciais observados durante a primeira meia hora, a ação foi exatamente a mesma, tanto do ponto de vista quantitativo como qualitativo; então posso resumir o desenvolvimento das duas experiências em um único relatório. Darei aqui uma descrição das sensações puramente subjetivas sentidas durante esses ensaios; as manifestações somáticas e psíquicas objetivamente verificáveis serão descritas em outra parte pelo médico responsável pelos ensaios.

FENÔMENOS INICIAIS

Durante o primeiro ensaio, cinco minutos após ter mastigado 0,5 g de micélio e de esclerócios secos, senti uma forte sensação de pressão na região das glândulas salivares, seguida de uma salivação abundante e acompanhada de uma desagradável irritação no pescoço. A salivação chega em ondas, mas cessa dez minutos depois, de maneira muito rápida, e perdura uma sensação de secura na língua e na garganta. Esses sintomas desapareceram quase totalmente trinta minutos após a ingestão.

Para o segundo ensaio, dois pedaços de açúcar são embebidos em 6 mg de psilocibina sintetizada e deixo-os derreter o mais lentamente possível sob a língua. A

* Laboratórios Sandoz, Basileia, Suíça.

** Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

^{N.Ta 1} Atualmente as doses de cogumelos são classificadas da seguinte forma: leve (0,25 g a 1 g), moderada (1 g a 2,5 g), alta (2,5 g a 5 g) e heroica (mais de 5 g).

substância não tem nenhum gosto específico, e não produz, desta vez, nem salivação e nem irritação na garganta.

FENÔMENOS SEMELHANTES AOS DOIS ENSAIOS

Os efeitos descritos mais adiante são idênticos nas duas experiências, com uma pequena diferença de intervalo: uma espera de quarenta e cinco minutos na primeira vez e outra de vinte e cinco minutos na segunda. A respiração diminui de amplitude, e sinto, com frequência, uma necessidade de inspirar profundamente. Um leve zumbido é ouvido na cabeça. Meia hora depois, sinto uma pressão no occipúcio e na nuca, bem como parestesias na língua (gosto de pele). Esse estado é muito desagradável e o desejo é libertar-se dele. Os membros relaxam. Quarenta e cinco minutos após o início da experiência (as indicações de tempo referem-se ao segundo ensaio), o corpo inteiro relaxa, as extremidades tornam-se pesadas como chumbo, a cabeça fica tão pesada que inclina-se para o lado. A pressão no occipúcio desapareceu; porém, ela surge, de forma leve, na região das têmporas, na testa e atrás dos olhos, com uma leve cintilação visual. A visão permanece nítida, as cores não mudam, assim como a percepção do espaço; leve zumbido nos ouvidos.

Após uma hora, a pressão na cabeça desaparece, bem como a cintilação nos olhos, ao passo que o peso dos membros aumenta novamente. Uma extraordinária *distensão corporal* é sentida de maneira muito prazerosa. Uma agradável vibração espalha-se por todo o corpo, principalmente nos membros inferiores. Em posição deitada, tenho a sensação que o peso do meu corpo exerce uma pressão considerável no sofá; tudo isso é acompanhado de uma sensação de bem-estar.

Esses sintomas de ordem psíquica permanecem sem alteração durante a hora e meia seguinte, ou seja, de uma a duas horas e meia após o início do ensaio. A visão permanece nítida e posso ler sem fazer esforço. Com a luz artificial, tudo está envolto em uma luz dourada fraca, os rostos dos assistentes parecem ictéricos, as cores vermelha e amarela são percebidas com mais acuidade; à luz do dia, entretanto, essas últimas são normais. Ao fechar os olhos, não tenho visões coloridas, nem alucinações. Se fixo em linhas horizontais, vejo-as animadas com leves movimentos ondulatórios.

Durante todo esse tempo, o efeito principal consiste em *modificações psíquicas* que surgem como um deslizamento da mente para um estado de bem-estar e de indiferença. A existência torna-se vegetativa, mergulhada em uma profundidade

extraordinária, completamente desprovida de problemas. A realidade, os aborrecimentos cotidianos estão afastados, em um horizonte distante. Quase nenhuma ideia surge, a reflexão permanece oculta, mas pode ser reestabelecida imediatamente com um esforço de vontade. Posso, a todo tempo, reunir minhas forças para executar os testes propostos, mas sinto um tédio com isso. Para entrar em contato com o mundo ao redor, tenho que fazer um esforço toda vez. Parece-me que devo furar uma concha para relacionar-me com as pessoas ao meu redor. O contato, as reações, o julgamento e a memória parecem-me, nesse caso, completamente normais, mas experimento uma necessidade violenta de remergulhar em minha própria esfera. No interior dela, tudo está em harmonia, em um profundo equilíbrio interior, típico de uma existência desprovida de problemas. Nesse estado, percebo ainda as vozes dos colegas, gravo exatamente suas conversas, mas tudo aquilo parece sem importância. Estou indiferente a todos os problemas, ignoro o medo. Se o orientador da experiência força-me a entrar em contato com ele, se devo sair da minha própria esfera para passar para o mundo exterior, sou surpreendido por uma hilaridade indiferente, acho todos esses testes e essas questões tão insignificantes que eles parecem quase sempre ridículos. Tenho a sensação que poderiam fazer-me qualquer coisa, que consentiria qualquer coisa, pois isso envolveria apenas a esfera exterior, corporal e intelectual, e não atingiria o fundo do meu “eu”, que em meu estado crepuscular, parece-me a única coisa essencial.

Outra característica deste estado é que ele é percebido, de certa maneira, como fora do tempo. A assimilação do tempo é prejudicada; as pessoas que deixam o cômodo por um breve momento parecem ter estado ausentes durante horas. O começo do ensaio está em um passado indeterminado.

A percepção do espaço permanece a mesma, posso levantar e andar a todo tempo, mas prefiro ficar sentado ou deitado.

Cerca de duas horas e meia depois, a participação do mundo ao redor começa a ficar novamente mais ativa. Pensamentos relativos às minhas preocupações cotidianas reaparecem lentamente, mas a tendência ao sonho volta periodicamente. Durante a hora seguinte, o efeito diminui claramente, o interesse pelo mundo ao redor retorna; cerca de quatro horas após o início do ensaio, sinto-me completamente normal de novo, perdura por algumas horas apenas um certo peso nos membros e um leve zumbido na cabeça, entretanto, nenhum dos dois são desagradáveis.

Na própria noite, sinto-me bem e completamente desperto, trabalho sem esforço até altas horas. Em seguida, durmo perfeitamente.

TRÊS ENSAIOS DE INGESTÃO COM *PSILOCYBES* ALUCINÓGENOS

Roger Cailleux*

Tradução de Mariana Moraes**

Das três experiências realizadas com os *teonanácatl*, as duas primeiras com *Psilocybe mexicana* Heim, aconteceram com quantidades muito pequenas de cogumelos. De fato, parecia-me interessante conhecer ou chegar ao início da inatividade desta espécie.

Para a primeira experiência, absorvi apenas 0,25 g de carpóforos secos, que correspondem a três cogumelos de tamanho médio, que engoli quase sem mastigar e sem sentir irritação na garganta ou náuseas. Nenhum dos fenômenos comumente descritos por outros experimentadores (Roger Heim, Robert Gordon Wasson, Albert Hofmann, Arthur Brack) apareceram. A princípio, segui o curso normal das minhas atividades.

Duas horas e meia após a ingestão dos cogumelos, com os olhos fechados diante de uma janela e contrariando todas as expectativas, surgiram motivos abstratos levemente coloridos, rapidamente ofuscados por um véu de cores vivas e cambiantes: vermelho, alaranjado, verde, cedendo rapidamente lugar à um conjunto regular de pontos luminosos vermelhos e verdes que destacavam-se sob um fundo preto. Em seguida, fui ao cômodo vizinho que era escuro e assisti, com os olhos fechados, uma sucessão de cenas curtas coloridas, principalmente vermelhas, com um brilho espantoso: uma sala de projeção cinematográfica com espectadores imóveis, uma plataforma de estação ferroviária deserta e terrinas semelhantes àquelas utilizadas para a cultura dos *Psilocybes*. Um véu colorido desfez tudo subitamente e com isso, o espetáculo chegou ao fim. As visões tinham durado de oito a dez minutos sem causar-me nenhum problema de ordem física.

Por conta disso, para a segunda experiência um mês depois, decidi dobrar a dose e ingeri 0,5 g de carpóforos secos. Desta vez com muito mais dificuldade.

* Museu Nacional de História Natural, Paris, França.

** Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

Após cerca de meia hora, experimentei uma sensação de queimação na altura do esôfago e algumas náuseas. Quarenta minutos após o início da experiência essas náuseas aumentaram e sentindo-me pouco à vontade, fui para outro cômodo levemente iluminado, e uma sensação de rigidez na nuca, zumbidos nos ouvidos, uma sensibilidade e a recordação das imagens, repentinamente aumentadas, indicaram-me que a psilocibina começava a produzir seu efeito.

Cerca de uma hora e meia após a ingestão dos cogumelos, com os olhos fechados e à luz do dia, vi leves faixas brancas e rosas ondulando em movimentos graciosos, ora representando o movimento da água sendo cortada pela roda de proa invisível de um navio, ora agitadas pela presença de personagens desenhados, lembrança talvez de um jornal humorístico folheado algumas horas antes. De volta à escuridão, surgiram motivos de caligrafia chinesa com o formato de bandeiras luminosas e, em seguida, passando lentamente pelos meus olhos, tapeçarias, cortinas, tapetes ornados ricamente, exibidos em salões de um palácio de estilo oriental onde haviam personagens imóveis. Em seguida, as miragens ficaram turvas e as visões que tinham durado um quarto de hora cessaram, para meu grande desapontamento.

Parece que, com base nessas duas experiências, a ação do *Psilocybe mexicana* pode ser traduzida em fenômenos de ordem puramente visuais já com uma pequena quantidade de cogumelos: de dois a três; se a quantidade for de quatro a seis, as alterações físicas, ainda que leves, são acentuadas, no entanto nenhum índice de despersonalização aparece.

Na terceira experiência, em 27 de setembro de 1958, utilizei carpóforos de *Psilocybe semperviva* oriundos de uma cultura de quase um mês, mas que ainda estavam vivos e em perfeito estado. O teor de psilocibina, maior do que no *Psilocybe mexicana*, incitou-me a usar 2 g de cogumelos secos, recentemente recolhidos, correspondendo a seis carpóforos de tamanho médio.

Cedo, às 5h15, e bem desperto, comecei a mastigação dos cogumelos, que durou dez minutos. A carne do *Psilocybe semperviva* tem um gosto diferente do *mexicana*: menos desagradável, pouco adstringente, quase nada repugnante, mas de consistência mais viscosa e mais fibrosa.

Não tinham passado dez minutos após o fim da ingestão dos cogumelos e já experimentei ondas de formigamento nas extremidades e zumbidos intensos nos ouvidos.

Sentado na sala escura, senti tudo desaparecer lentamente ao meu redor, ao passo que um frio penetrante atinge-me aos poucos e por inteiro, gerando um estado de

entorpecimento agradável. Com os olhos bem abertos nas trevas, percebo diante de mim uma grande quantidade de manchas diversamente coloridas que desaparecem lentamente, dissipando-se diante de um cone largo que, em sua base, traço com atenção os desenhos abstratos, quase sem cores, que ornaram a parede interna; porém, uma luz forte e branca, inquietante, representando o topo do cone, surpreende-me de maneira desagradável. Pouco a pouco, a parede do cone desaparece e resta apenas a mancha luminosa que desloca-se pela penumbra que ficou densa e que dá uma volta completa em meu assento. A presença de personagens silenciosos e invisíveis perturba-me e irrita-me. Por uma porta entreaberta passa um raio de luz e escuto barulhos de voz. Vêm examinar-me... Inquieto e transido, exalto-me subitamente; as manchas multicoloridas ainda persistem, à luz do dia, nas paredes da sala.

Bem agasalhado — aliás, sem resultado — circulo pela casa para aquecer-me, sem peso e sem incerteza no caminhar. Tudo parece-me belo, de uma beleza que alcança o sublime, entretanto, as linhas formadas pelas portas, pelas janelas e pelos móveis multiplicam-se. O frio, interno, que congela-me, torna-se intolerável. Afastando-me da contemplação, deito-me em busca de um pouco de calor. Meu estado, ainda que muito penoso, não surpreende-me e experimento até mesmo um sentimento de alegria tranquila. Deitado, estou melhor; as manchas brilhosas multicoloridas ainda projetam-se na escuridão. Os pequenos barulhos da manhã — são 6h45 — tomam uma grande importância e são acompanhados de violentos zumbidos nos ouvidos, porém deixo-me embalar por uma meia sonolência. Às 7 horas levanto-me; ainda tenho muito frio. Descarto completamente a ideia de fazer anotações, como uma coisa absolutamente inútil; somente a necessidade de aquecer-me predomina. Subitamente, tomo consciência da torpeza de tudo ao meu redor e uma repulsa enorme apodera-se de mim; apenas um estranho espetáculo de volutas com cores cambiantes entretém-me em meio àquelas que parecem mover-se. Tomado pelo meu sonho, surpreendo-me ao bocejar longamente, de forma mecânica e lentamente. Aos poucos, perco contato com o mundo exterior, meus membros parecem tensos, quebradiços e experimento essa estranha sensação de um corpo vazio que não é mais o meu, obsidiado por um ser infinitamente menor que movimenta-se por ali, examinado com avidez e curiosidade por órbitas escancaradas. Acredito que mal respiro e devo fazer um grande esforço para reagir. O relógio indica 8 horas. Levanto-me e saio pelo jardim com a esperança de que o ar fresco far-me-á bem e regulará minha respiração ainda deficiente. Então tenho plena consciência do meu estado, aborrecido por não reconhecer-me nesse personagem que pensa e age em meu

lugar. As folhas das árvores são de um verde insólito, as cores vermelhas dominantes. Vez ou outra, afundo em meditações profundas, minha respiração desacelera e devo fazer um grande esforço para afastar-me disso. Não reconheço a animação habitual ao meu redor e começo a duvidar de tudo, do meu estado, da hora que o relógio da sala indica. A meu ver, o que acaba de acontecer é talvez apenas um sonho que o despertador interromperá...

Subitamente, por volta das 10 horas, com muita força de vontade, como que obedecendo um clique, esta sensação de desdobramento dissipa-se; feliz, reencontro-me comigo, normal, embora a cabeça continue pesada e sinto algumas dificuldades para conciliar meus pensamentos e meus gestos.

Permaneci aflito, manifestando a necessidade de respirar profundamente ao longo de todo o dia, sensação que prolongou-se por alguns dias ainda, mas em menor grau, semelhante a um estado anormal de fadiga e também de inquietação provocado pelo medo de voltar a sentir as sensações desagradáveis que tinham marcado o fim da minha experiência.

Ao contrário dos sintomas descritos pelos experimentadores que utilizaram *Psilocybe mexicana*, não senti essa “feliz clareza de pensamento e esse bem-estar excepcional” mencionados pelo Senhor Roger Heim, mas sim um mal-estar inexplicável, semelhante àquele sentido após um pesadelo, contudo atenuado por notas mais ou menos agradáveis, em que chega-se ao ponto de desejar arrancá-las da sua mente, mas elas reaparecem incessantemente.

CAPÍTULO VIII

ESTUDO PSICOFISIOLOGICO E CLÍNICO DA PSILOCIBINA

Jean Delay*
Pierre Pichot*
Thérèse Lemperière*
Pierre Nicolas-Charles*
Anne-Marie Quétin*

Tradução de Mariana Moraes**

1. INTRODUÇÃO

As primeiras noções dos efeitos psicofisiológicos da psilocibina provem, por um lado, dos documentos etnográficos e por outro, das auto-observações de experimentadores que tinham consumido ou *Psilocybe mexicana* ou a própria psilocibina. Além disso, essas observações isoladas, relatadas neste volume, oferecem referências valiosas. Contudo, elas são insuficientes e por um duplo motivo: é indispensável que a auto-observação seja realizada sob a vigilância atenta do fenômeno por um observador psicopatologista; a variabilidade considerável dos efeitos das drogas psicotrópicas e particularmente das psicodislépticas, seguida da personalidade dos indivíduos em que são administradas, requer o desenvolvimento de um experimento sistemático com um número suficiente de sujeitos em condições bem controladas.

A partir de julho de 1958, pudemos dispor, graças à gentileza dos Laboratórios Sandoz, de psilocibina em comprimidos e em solução injetável^{N.Ta 1}. Começamos a explorar sistematicamente sua ação fisiológica e psíquica e a avaliar suas possibilidades terapêuticas. Para responder esse objetivo duplo conduzimos nosso experimento

* *Clinique des Maladies Mentales et de l'Encéphale* (CMME), da Faculdade de Medicina, Hospital Sainte-Anne, Paris, França.

** Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

^{N.Ta 1} A “gentileza” do Laboratório Sandoz evidencia uma dinâmica colonialista, em que saberes ancestrais e bens naturais são extraídos, descontextualizados e integrados ao sistema capitalista como um produto farmacêutico.

paralelamente em sujeitos normais voluntários^{N.Ta 2} e em doentes mentais^{N.Ta 3}. Como veremos, essa pesquisa dupla se revelou indispensável, pois os sujeitos normais foram mais capazes de introspecção ao longo da ação da droga do que as doentes. Nosso estudo com doentes mentais foi orientado por nossos primeiros resultados em voluntários normais e pelo conhecimento das administrações terapêuticas recomendadas para drogas da mesma família, o LSD₂₅, principalmente.

Nossas primeiras observações foram relatadas na Reunião Internacional de Neuropsicofarmacologia de Roma, em setembro de 1958 (Delay; Pichot; Nicholas-Charles, 1958) e na *Académie des Sciences*, em Paris, em outubro do mesmo ano (Delay *et al.*, 1958).

O relatório a seguir agrupa os resultados que pudemos obter desde o início de nossa pesquisa. Ele incide sobre a administração de psilocibina em 13 sujeitos normais (16 protocolos experimentais) e em 30 doentes mentais (36 protocolos) ou, no total, 52 administrações da droga. Limitamo-nos a um relatório descritivo dos efeitos observados no plano somático e psíquico. Também planejamos um estudo da ação da droga por meio de um eletroencefalograma e de respostas em um teste mental projetivo (teste da mancha de tinta de Holtzman). Os resultados que dispomos atualmente dessas duas pesquisas complementares estão em número insuficiente para nos permitir conclusões. Eles serão objeto de outras publicações.

Neste relatório descrevemos separadamente os resultados obtidos em sujeitos normais e em doentes mentais. Essa separação nos pareceu conveniente em razão da diferença muito clara do efeito da psilocibina nessas duas categorias de sujeitos. Nos dois relatórios agrupamos os fenômenos observados em distúrbios somáticos e em distúrbios psíquicos, mergulhando no interior dessas duas grandes classificações em busca de uma sistematização, da qual temos ciência da natureza um tanto arbitrária.

Todavia, antes do estudo analítico dos resultados julgamos interessante descrever a reação habitual de um sujeito normal. As suscetibilidades individuais e as variações da personalidade provocam alterações nessa reação.

^{N.Ta 2} A palavra normal está desatualizada em relação às condições de saúde mental, além de tentar aplicar uma “norma” à diversidade humana. O glossário *Terminologias adequadas para o tratamento às Pessoas com Deficiência na era da Inclusão*, da Câmara dos Deputados, sugere o uso da expressão “Pessoa sem deficiência” para substituir “Pessoa normal”, assim como o Manual da SECOM do Senado Federal (BRASIL, 2017; 2023).

^{N.Ta 3} Doente mental é um termo ofensivo e preconceituoso que reflete a estigmatização e, por vezes, a exclusão social. Tanto o glossário *Terminologias adequadas para o tratamento às Pessoas com Deficiência na era da Inclusão* como o Manual da SECOM do Senado Federal sugerem: “não use os termos doente mental, pessoa excepcional ou deficiente intelectual. O termo adequado é pessoa com deficiência intelectual.” (BRASIL, 2017; 2023).

Após uma fase de latência com duração variável, entre alguns minutos e uma hora, surgem os primeiros sintomas.

O sujeito ressaltava uma sensação de calor; nota-se congestão facial, midríase, leves distúrbios de coordenação, bradicardia, desaceleração global da atividade motora e verbal. O sujeito para sua leitura ou seus afazeres, alonga-se espontaneamente, queixa-se de astenia ou de sonolência.

As perturbações tímicas surgem mais ou menos rápido. De maneira geral, a euforia é predominante: satisfação profunda, relaxamento, autocontentamento, muitas vezes acompanhada de leve subexcitação com eloquência, riso histérico, necessidade de movimentar-se. Imagens coloridas e oscilantes podem surgir; círculos luminosos, arabescos, imagens caleidoscópicas, fascinando o experimentador e reforçando seu bem-estar.

Esses distúrbios se associam às perturbações da consciência do tipo onírico, alterações na percepção do tempo vivido e transformação do ambiente dando a impressão de estranheza e de irrealidade. O sujeito assiste, entretido ou perplexo, a uma espécie de peça teatral onde ele interpreta um personagem. É por meio desses distúrbios que surgem as intuições delirantes e as revelações que dão ao sujeito a impressão de descobrir verdades absolutas, inacessíveis aos outros.

Mas a euforia não é permanente. Ela surge em rompanes que, algumas vezes, parecem simultâneos às alterações vasomotoras. Ela alterna com acessos de angústia, mais ou menos espaçados, que chegam “em ondas” e da qual o indivíduo teme a manifestação.

A crise dura por volta de quatro horas. Os distúrbios de consciência atenuam-se primeiro; as perturbações tímicas persistem por mais tempo; em alguns casos, a euforia perdura até o dia seguinte da experiência. Mas o distúrbio que parece ser o mais duradouro é a astenia, muitas vezes mais acentuada nos dias seguintes do que durante a intoxicação; ela é sentida penosamente.

O sujeito guarda uma lembrança bastante precisa da experiência. Os fatos ocorridos no auge da crise e que pareciam muito secundários são lembrados com clareza. Em suma, a experiência parece insólita e difícil de ser transmitida.

2. EFEITOS DA PSILOCIBINA EM SUJEITOS NORMAIS

Nosso estudo incidiu sobre 13 sujeitos normais voluntários, 11 homens e 2

mulheres. Um deles ingeriu o produto duas vezes e um outro três vezes, de modo que dispomos de um total de 16 protocolos. De imediato, especificaremos que todos os nossos sujeitos eram jovens (entre 23 e 33 anos) e de um nível sociocultural médio ou alto. Dessa forma, o grupo de indivíduos normais não é comparável ao das doentes que, em média, eram mais velhas e de nível claramente mais baixo. Todos os sujeitos absorveram o produto por via oral. As quantidades empregadas foram as seguintes:

Dose	Número de protocolos
5 mg	1
10 mg	11
11 mg	2
12 mg	1
14 mg	1
Total:	16
Dose média: 10,2 mg.	

A. – EFEITOS SOMÁTICOS

O conjunto dos efeitos somáticos é reproduzido na tabela a seguir. (Os efeitos estão agrupados em ordem decrescente de frequência).

	Sem efeito (ou alteração):	Efeito presente:		
1. Pupilas	6%	94%, entre os quais:	midríase	88%
			miose	6%
2. Congestão facial	12%	88%		
3. Astenia	12%	88%		
4. Pulsação	13%	87%, entre os quais:	lenta	68%
			acelerada	0%
			variável	19%
5. Reflexos osteotendinosos	20%	80%, entre os quais:	aumentados	73%
			diminuídos	7%
6. Pressão arterial	31%	69%,	hipotensão	43%

		entre os quais:	hipertensão	13%
			variável	13%
7. Sonolência	37%	63%		
8. Necessidade de movimentar-se	37%	63%		
9. Vertigens	44%	56%		
10. Distúrbios digestivos	44%	56%		
11. Respiração	50%	50%, entre os quais:	acelerada	29%
			fraca	7%
			variável	14%
12. Cefaleias	50%	50%		
13. Transtornos neurológicos da marcha	50%	50%		
14. Sensação de frio	56%	44%		
15. Bocejos	56%	44%		
16. Congestão das mãos	62%	38%		
17. Sensação de calor	62%	38%		
18. Dormência	62%	38%		
19. Suores	69%	31%		
20. Tremor	69%	31%		
21. Distúrbios de estesia tátil	69%	31%		
22. Dismetria	75%	25%		
23. Formigamentos	75%	25%		
24. Sobressaltos musculares	81%	19%		
25. Distúrbios do paladar	81%	19%		
26. Névoa diante dos olhos	87%	13%		

a) EFEITOS NEUROVEGETATIVOS

1º Midríase.

Notam-se alterações pupilares em 94% dos casos. Trata-se de uma midríase (88%) e, excepcionalmente, de uma miose (6%). Essa midríase é precoce e em grande parte das vezes duradoura, podendo persistir por mais de 24 horas.

2º Pulsação.

Existem alterações na pulsação em 87% dos casos. Na maioria das vezes trata-se de uma bradicardia (68%), em geral, bastante acentuada: a diminuição poder chegar a 15-20 pulsações por minuto. Em sujeitos normais não foi observada taquicardia isolada, mas em 19% dos casos foi percebida uma instabilidade de ritmo muito grande: é quando as perturbações psíquicas foram mais intensas.

3º Pressão arterial.

As alterações na pressão acontecem, com mais frequência, no sentido da hipotensão (43%), em geral, moderada; outras vezes no sentido da hipertensão (13%) e, outras vezes, de acordo com as oscilações ao longo da experiência (13%). Em 31% dos casos não ocorreu alteração considerável da pressão. Se as alterações da pulsação e da pressão arterial são comparadas, constata-se que muitas vezes existe uma correlação entre hipotensão e bradicardia e que os casos de hipertensão correspondem aos casos de instabilidade do ritmo cardíaco.

4º Distúrbios vasomotores.

Eles são constantes.

A *congestão facial* é registrada em 88% dos casos. Em geral ela é o primeiro indício objetivo da ação da psilocibina e pode estar acompanhada de *congestão das mãos* (38%), *ondas de calor* (38%) e *suores* (31%).

44% dos sujeitos também revelaram uma *sensação de frio*, isolada ou associada às manifestações anteriores.

5º Alterações no ritmo respiratório.

São observadas em 50% dos casos: aceleração (29%), desaceleração (7%), irregularidade (14%).

b) EFEITOS NEUROLÓGICOS

1º Reflexos patelares.

Eles são excessivos em 73% dos casos sem policinética e difusão. Eles são diminuídos em 7% dos casos e idênticos em 20%.

2º Distúrbios de equilíbrio e de coordenação.

As sensações vertiginosas são constantes (56%), mas não se tratam de vertigens

reais com sentido rotatório definido.

O caminhar torna-se ebrioso em 50% dos casos e os testes clássicos podem evidenciar uma dismetria (25%). Algumas vezes notamos a presença de um sinal de Romberg.

3º Tremores.

Eles surgem em 31% dos casos. Sua amplitude e seu ritmo são variáveis, evocando ora o tremor causado pela doença de Basedow-Graves^{N.Ta 4}, ora o tremor causado por fármacos.

4º Espasmos musculares.

Eles foram observados em 19% dos casos; eles estão localizados em um grupo muscular, variável de acordo com o sujeito. Em um caso, eles persistiram por 24 horas.

5º Distúrbios da sensibilidade objetiva.

A sensibilidade cutânea é alterada em 31% dos casos: ou hipoestesia ou hiperalgesia. Um dos nossos sujeitos não podia suportar em suas mãos o contato de nenhum tecido e de nenhum objeto.

6º Distúrbios da sensibilidade subjetiva.

Eles são de frequência variável:

- Cefaleia (50%);
- Dormência (38%) localizada nas extremidades dos membros ou generalizada;
- Formigamento das extremidades (25%).

c) DISTÚRBIOS GERAIS

1º Astenia.

Ela é praticamente constante (88%), várias vezes muito acentuada, incitando o sujeito a deitar-se. Quase sempre é duradoura, persistindo entre 24 e 48 horas, às vezes até mais.

^{N.Ta 4} A doença de Basedow-Graves ou bócio difuso tóxico é uma doença autoimune que afeta a tireoide e que pode causar, entre outros inúmeros sintomas, um tremor tanto em repouso quanto em atividade, com ritmo muito rápido e amplitude muito baixa.

2º Sonolência.

Ela é menos frequente (63%), às vezes muito precoce e simultânea ao início da congestão facial. Sua duração é muito variável.

3º Bocejos.

Eles são observados em 44% dos casos. Às vezes isolados, às vezes associados à sonolência ou aos distúrbios digestivos.

4º Distúrbios digestivos.

Eles são encontrados em 56% dos casos: ou precoces como náusea e câibras estomacais ou tardias como dores abdominais e cólicas.

B. — EFEITOS PSÍQUICOS

O conjunto de efeitos psíquicos está reunido na tabela a seguir. (Os efeitos estão agrupados em ordem de frequência decrescente).

Efeito presente em:			
1. Distúrbios da atenção	94%		
2. Euforia	81%		
3. Extroversão	81%		
4. Oposição	81%		
5. Distúrbios da percepção do tempo	75%		
6. Disforia	69%		
7. Sensação de bem-estar e relaxamento	69%		
8. Desinteresse pela realidade	69%		
9. Sensação de mal-estar interior	63%		
10. Despersonalização	63%		
11. Distúrbios da percepção do espaço	63%		
12. Distúrbios no encadeamento de ideias	64%, entre os quais:	aceleração	18%
		diminuição	38%
		variável	13%
13. Visão de objetos movendo-se	63%		

14. Risos injustificados	56%
15. Satisfação estética	56%
16. Intuição delirante	56%
17. Subexcitação	50%
18. Hiperestesia visual	50%
19. Hiperacusia	50%
20. Ilusões visuais	44%
21. Alucinações visuais	44%
22. Distúrbios da estesia cutânea	38%
23. Sensação de movimento involuntário	31%
24. Estranhamento do ambiente	31%
25. Interpretações	31%
26. Reminiscências	31%
27. Acufênios	25%
28. Alucinações auditivas	25%
29. Recolhimento interior	25%
30. Hipoacusia	13%
31. Queda da intensidade das percepções visuais	6%

a) ALTERAÇÕES NO HUMOR

A psilocibina provoca, sem exceção, alterações no humor. Elas variam de um sujeito para outro e podem oscilar em um mesmo sujeito ao longo da experiência.

A *euforia* é notada em 81% dos casos. Ela integra quadros clínicos diferentes: quadro hipomaníaco com eloquência, alegria, desenvoltura, senso aguçado em situações cômicas, sensação subjetiva de riqueza ideica, autocontentamento; quadro de alegria contemplativa, tranquilidade, bem-estar físico com introversão em si mesmo:

— Sinto-me muito bem. Trata-se de um bem-estar físico, muscular... Essa sensação de bem-estar é acompanhada de euforia. Ela é perfeitamente anideica... É a euforia em estado puro sem nenhuma motivação. Não sinto nenhum devaneio desagradável, nenhuma afluência de lembrança ou de imagem. Não me sinto superior, sobretudo diminuído. Aliás, isso não me interessa absolutamente. Não penso em nada: é um vazio agradável. Estou ocupado em saborear meu estado de bem-estar puramente

físico e toda essa distração é desinteressante e francamente, até mesmo inoportuna... Contar o que experiencio me aborrece...

Às vezes, essa euforia é reforçada por estímulos exteriores, seja o vislumbre de certos objetos, seja a audição de alguns barulhos:

— Todos os sons têm uma ressonância agradável em mim (barulhos de passos, portas fechando). Eles acompanham, reforçam e orquestram, de uma certa maneira, meu bem-estar... O prazer experimentado é quase que puramente físico, como um carinho sonoro e nem um pouco emocional, quer dizer sem exaltação, sem devaneios para acompanhar.

— Brinco com meu braço esquerdo. Faço movimentos de flexão e de extensão sem fadiga. De repente, ele parou em flexão e deixei-o nesta posição incômoda, olhando para ele com admiração. É nesse momento que o estado tímico era o mais agradável... Alguém chega: o encanto é quebrado...

De fato, a presença do examinador muitas vezes é sentida como incômoda, ela impede o sujeito de aproveitar sua euforia.

A *disforia* isolada, ou sucedendo a euforia, também é frequente (69%). Essa sensação fica mal esclarecida e parece ligada a um mal-estar difuso, ao arrependimento de estar comprometido com a experiência e até mesmo ao temor de não voltar ao estado normal. Outras vezes, surgem verdadeiros acessos de angústia evocando no sujeito situações dolorosas diferentes:

— [...] angústia dos exames, angústia orgânica como aquela que o *ki^{N.Ta 5}* dá, angústia interior.

— É uma angústia metafísica, tenho a impressão de poder falar com desprendimento e rindo. Não posso dissipar esta angústia, exceto falando de coisas alegres.

Os sujeitos ansiosos acalmaram-se todas as vezes com a presença do observador.

^{N.Ta 5} Termo de origem marroquina que pode designar o pó resultante da agitação das flores secas da maconha em uma peneira e também uma mistura desse pó com tabaco que é fumada em cachimbos chamados *sebtí* ou em cigarros enrolados manualmente.

Em nenhum caso, esta disforia dá lugar à reações auto ou heteroagressivas.

b) DISTÚRBIOS INTELECTUAIS

1º Distúrbios da atenção.

Eles são quase constantes (94%), mas, em geral, moderados: dificuldade em concentrar seus pensamentos e em resolver um problema elementar. O sujeito busca suas palavras, usa uma palavra no lugar de outra, não conclui suas frases e persiste longamente em expressar as mesmas ideias. A leitura é difícil e a ortografia é incorreta.

O menor estímulo exterior amplia novamente o distúrbio da atenção. Tudo é pretexto para distração e o interesse atem-se apenas aos detalhes do ambiente.

2º Encadeamento das ideias.

Com frequência, ele é bastante lento (38%) e o sujeito sente o fenômeno como um “vazio ideico”. Outras vezes, em particular, nas euforias do tipo hipomaníaca, ele é acelerado ou variável de um momento para outro. É possível até mesmo observar uma verdadeira fuga de ideias.

3º Distúrbios da percepção têmporo-espacial.

Observamos um único caso de verdadeira confusão mental com desorientação têmporo-espacial. Porém, constantemente, a percepção da duração e da passagem do tempo é bastante alterada (75%).

— Não me surpreenderia se fossem 5 horas; na verdade, são 2h30.

— O tempo parece-me um pouco curto.

— Tenho a impressão que o tempo passa mais lentamente, que tem mais densidade, que um segundo tem muito mais “sentido” do que antes... Não dou nenhuma importância ao tempo, o tempo não existe mais. Estou fincado no presente para a eternidade.

— Estou Presente com um P maiúsculo, tudo se turva um pouco, passado, presente, futuro. Considero o tempo futuro como uma parte do tempo antes de voltar ao normal.

— Tudo é de uma duração indefinível. O tempo parece-me longo. Para que serve? Por que fazer isso?...

A percepção do espaço é perturbada em 63% dos casos.

— Tudo fica desproporcional à medida que se olha: parede, porta, janela. É como *Alice no país das maravilhas*... As paredes erguem-se e a porta encolhe.

— O cômodo parece-me mais alongado e menos largo. Minhas mãos parecem-me muito distantes. Portanto, é um distúrbio de relação das perspectivas.

— Tudo é pequeno. Esses objetos são ridículos. Não se pode fazer uso deles. Poderia jogar xadrez com... Encolhimento do mundo. Nova Iorque está ao lado de Paris; se chegaria lá em um pulo. É um mundo todo pequeno com pouquíssimas ideias.

— O pátio parece colado à janela, como um *trompe-l'œil*^{N.Ta 6}. As paredes ganham importância. É um universo fechado. Tudo está solidificado. Tudo tem um aspecto coagulado, vitrificado, sem realce, colando às paredes.

4º Consciência do estado mórbido.

Habitualmente, os sujeitos permanecem conscientes da perturbação que os atinge. Eles a observam, mas não conseguem corrigi-la. Dela origina-se um sentimento, como uma espécie de desdobramento, vivido ora ansiosamente, ora de modo eufórico, daí a impressão de “dissimular e que nada é real”.

— O fato de ter consciência disso permite rir disso, de não inquietar-se com as transformações.

— Via-me com um comportamento estranho; via-me interpretando um papel, como em um filme.

c) CONTATO COM O MUNDO EXTERIOR

1º Esquisitice e estranheza do ambiente.

^{N.Ta 6} *Trompe-l'œil* é um artifício artístico usado na pintura que altera a percepção do espectador da obra causando uma ilusão de ótica. Foi um procedimento característico do período Barroco, mas também muito utilizado por diversos artistas em diferentes épocas e culturas.

Elas são sentidas em 31% dos casos. Pode tratar-se de uma simples alteração da qualidade da matéria.

— Tudo tem uma densidade extraordinária, todos os objetos têm uma presença física e um valor estético atípico. Os volumes mudaram, o ângulo do armário está estranho. É um ângulo puro, realmente vejo um ângulo, uma sensação em estado bruto.

— Há uma máquina em cima da mesa. O que ela faz ali? Ela é estranha... O reflexo da lâmpada é esquisito.

Muitas vezes é o ambiente inteiro que parece estranho, em particular, as cenas que acontecem ali.

— Um mundo curioso, tudo é real e passa a impressão de estar em um cinema, de ser um ator de teatro — de cinema por conta dos cenários surreais e confusos — de teatro porque tem-se noção da encenação e que nada é real.

— Só há fingimentos, as pessoas fazem-se de corteses umas com as outras, todo mundo é teatral... Tudo é engraçado, tudo é chato, gostaria de eliminar tudo, gostaria do vazio.

Cinco sujeitos manifestaram a necessidade de mudar de ambiente, não podendo suportar a atmosfera tensa que os cercava.

2º Desinteresse pela realidade.

Ele é constatado em 69% dos casos. Sua importância é muito variável. Ele é expresso, sobretudo por um sentimento de absurdo, de futilidade do mundo real e de seus valores.

— Dir-me-iam que sou um imbecil, isso seria-me completamente indiferente... Mal escuto. Sinto-me inteiramente desapegado do julgamento de outras pessoas: pouco importa-me agradar quem quer que seja. Tenho vontade de ficar sozinho. Os outros tornaram-se estranhos, não estou mais ao lado deles.”

3º Relação com o meio humano.

Apesar desse desinteresse pelos valores do mundo, persiste uma grande sensibilidade à presença ou à ausência de outros indivíduos. As reações ansiosas são mais frequentes na solidão. Em metade dos casos, a experiência vivida é sentida como intransmissível e a incompreensão do observador é percebida ora com uma renúncia prazerosa, ora com irritação.

— O interlocutor não entende nada, ele tenta codificar coisas estéticas. Ele é incapaz de inserir-se no fenômeno...

— Às vezes, você não faz mais parte de meu mundo, tenho a impressão de estar no teatro, de encenar com você; isso não é desagradável porque você sorri.

4º Oposição.

Todo esse conjunto de alterações tímicas e intelectuais e de relações complexas com o ambiente e com outros indivíduos resulta em um comportamento de oposição muito frequente (81%): os sujeitos submetem-se com má vontade ao exame físico e aos testes psicológicos, zombam com prazer do examinador, recusando qualquer esforço para sistematizar suas impressões e principalmente, para escrevê-las.

— As avaliações... isso não é interessante, é preferível falar disso tudo.

— Tenho mais vontade de contar do que de escrever, as ideias mudam, é impossível capturá-las.

De fato, em contraste com essa oposição, constata-se, muitas vezes, no fim do experimento uma necessidade muito intensa de contar a experiência vivida e de falar de si mesmo.

d) DISTÚRBIOS PSICOMOTORES

Entre os outros distúrbios de comportamento:

1º A subexcitação (50%) global é elevada em metade dos casos. O sujeito deambula pelos cômodos, dá pancadinhas na mesa, esfrega as mãos, manipula objetos.

2º O riso histérico foi observado em 56% dos casos e foi ora espontâneo, ora desencadeado por motivos fúteis.

e) FENÔMENOS PSICOSSENSORIAIS

Os fenômenos psicossensoriais podem afetar a esfera visual, a esfera auditiva e a sensibilidade cenestésica (ligamos a esta última os fenômenos de despersonalização). A existência de fenômenos psicossensoriais muitas vezes foi considerada como o elemento fundamental dos distúrbios psíquicos provocados pelos psicodislépticos, a tal ponto que pôde-se propor caracterizar essa família de drogas pelo termo alucinógenos. De fato, se os fenômenos psicossensoriais são muito frequentes, eles são apenas um elemento de um quadro bem mais complexo.

É comum distinguir, em fenômenos deste tipo, as alterações da percepção e da estesia, as ilusões que baseiam-se em percepções reais, as alucinoses ou percepções sem motivo que o sujeito reconhece como de natureza anormal, as alucinações, enfim, percepções sem motivo não examinadas. Em geral, foi difícil para nós diferenciar, em nossos sujeitos, fenômenos alucinatórios e oriundos da alucinose. Se, na tabela detalhada dos resultados que publicamos mais abaixo, tentamos fazê-lo, em nossa descrição devemos reuni-los. Muitas vezes, o sujeito não podia perceber ao longo do fenômeno a natureza patológica, ao passo que posteriormente, ele declarava que tratava-se apenas de uma alucinose. Não é menos verdade que, em uma grande proporção de casos, o caráter propriamente alucinatório não esteve em dúvida.

1º Manifestações visuais

Hiperestesia visual.

Ela é observada em 50% dos casos, ao passo que somente 6% dos sujeitos apontam uma hipoestesia.

Trata-se de variação na coloração dos objetos, das sombras, da luz.

— A luz parece vermelha, o armário é de uma púrpura brilhante.

— Estou em um ambiente verde difuso.

Muitos apontam que a intensidade das cores varia de uma hora para outra, em ondas que parecem semelhantes às alterações do humor. Eles insistem em seu caráter novo, sua pureza, sua intensidade, seu brilho, “jamais encontrado na prática”, seu valor estético. Eles atribuem a essas cores uma tonalidade afetiva, geralmente de ternura, de benevolência.

Ilusões (44 %).

Elas consistem em alterações dos contornos, dos ângulos, dos volumes, em transformações dos rostos. Um dos sujeitos via o rosto da enfermeira transformado em uma flor vermelha.

Mobilidade dos objetos.

A impressão de mobilidade dos objetos, quando fitados longamente, ocorre em 63% dos casos.

— As portas abrem-se, o armário ou o colchão respiram.

De fato, muitas vezes são movimentos lentos e ritmados.

Alucinações e alucinoses visuais.

Elas manifestam-se em 44% dos casos. Elas não são mais frequentes na escuridão do que à luz, mas surgem principalmente quando o sujeito pisca ou fecha os olhos e são favorecidas pela solidão.

Muitas vezes, mostram-se oscilantes, com coloração e intensidade variáveis; elas fascinam o sujeito, que sente um prazer evidente ao contemplá-las. São círculos ou arco-íris coloridos e imagens caleidoscópicas variadas com tonalidades quentes.

— Os vidros do cômodo têm motivos curiosos muito interessantes, não é possível desapegar deles... os arabescos... movem-se muito rápido, poderiam preencher um espaço imenso.

Um outro percebe “miríades de traços” coloridos; outros “motivos que lembram os tapetes do Oriente, desenhos mexicanos”. Às vezes são figuras mais organizadas: letras, palavras escritas ao contrário, paisagens, Cabeça de Cristo, desenhos de Van Gogh. Um

outro descreveu “um relâmpago preto, o preto filosófico”.

2º Manifestações auditivas.

A hiperacusia é observada em 50% dos casos e a hipoacusia em apenas 13%; nesses últimos exemplos, a impressão do sujeito é de ouvir “em uma redoma”.

A hiperacusia pode adquirir uma tonalidade agradável, com a audição de barulhos reforçando a euforia. Muitas vezes ela é desagradável, até mesmo insuportável.

Dois sujeitos não puderam suportar ficar em um cômodo sem som. Eles tinham a impressão que os sons “reverberavam-se neles”.

Os acufênios são observados em 25% dos casos: sibilos e zumbidos.

Os fenômenos alucinatórios e ilusórios em 25% dos casos: barulhos de sinos, de conchas marinhas, voo de mosquito que o sujeito procurou, barulho de lenha miúda que queima ao se acender um fósforo, conversas e barulhos multiplicados de um mercado, também gesto de escuta enquanto era apenas um diálogo distante.

Sinestésias audiovisuais (12% dos casos).

Em um sujeito, a audição de barulho desencadeava “a visão de anéis coloridos e cheios” que ele comparava a confetes; em outro, a visão de um arco-íris.

3º Manifestações gustativas.

Observadas em 19% dos sujeitos, trata-se de uma hipo ou de uma disestesia: gosto de sacarina ou gosto amargo na boca, alteração do sabor do tabaco.

4º Transformações corporais (63%).

As impressões de movimento involuntário são observadas em 31% dos casos: sensação de cair para trás, de voar, de flutuar, “de ser embalado em um mundo que oscila”.

Também levantou-se impressões de modificação da altura, encolhimento, enfraquecimento geral, aumento de um pé; as distâncias segmentares tornam-se mais afastadas; a consistência corporal é comparada à da cortiça, do chumbo; o peso parece aumentado ou diminuído.

Em 25% dos casos observou-se o estranhamento de uma parte do corpo, geralmente a mão, considerada bizarra, estranha.

Sensação de desvitalização ocorreram duas vezes:

— Sou uma pedra, uma pedra que sonha, meu nome é Pierre^{N.Ta 7}.

— Sou insensível, volátil, não me sinto, sou como uma lesma, uma múmia, não tenho nem joelho, nem pescoço, nem articulações, uma massa.

5º **Despersonalização.**

Ela foi observada em 63% dos casos. Ela consiste em uma sensação de desdobramento, de autocontemplação, de ver-se interpretando um papel, de ouvir-se rir e falar como alguém de um país estrangeiro. Não ocorreu alucinação autoscópica.

6º **Construções delirantes.**

Elas foram destacadas em 63% dos casos. Elas impõem-se ao sujeito devido à sua clareza, mesmo quando elas são simultaneamente objeto de uma crítica. Ora são interpretações atribuindo às pessoas do entorno gestos ou caretas hostis, ora interpretações dando aos objetos as mesmas intenções e as mesmas expressões ou ainda atribuindo-lhes poderes mágicos, bons ou ruins. Ora se trata da aproximação entre as situações, as alucinações atuais, os objetos do ambiente e os estados afetivos anteriores cuja identidade manifesta-se para o sujeito imediatamente, ora se tratam de aproximações da mesma natureza entre os objetos que constituem o mundo em uma perspectiva de “harmonia universal”.

— Não pude ficar neste cômodo, tenho a impressão que zombam de mim. Pergunto às enfermeiras porque elas riem.

— A lâmpada zombava de mim, dizendo-me: Tu bem vês que tenho o ar triste. Senti que ela iria fazer-me chorar. Pedi que a retirassem... Tive a impressão que o armário respirava. Ele dizia-me: É necessário viver.... Todos esses móveis condenam-nos por tê-los feito tão pequenos.

— Uma mesa não é mais uma mesa: é um ser vivo. Ela vive uma vida própria... Faz parte de um mundo hostil, hostil porque os objetos vivem nele, eles poderiam mudar de lugar e falar.

— O coelho agrada-me, ele poderia administrar minha vida por conta do que

^{N.Ta 7} Pierre, além de ser um nome próprio em francês, também significa “pedra”.

idealizaria nele; ele poderia ser ruim e tudo seria ruim para mim; ele poderia ser bom e protetor, ele poderia amar-me.

— Quando escutei os sons, vi aros coloridos e abundantes que lembravam-me confetes; eram como os beijos da minha mãe quando era criança; eles eram tingidos com cores.

— O ângulo do armário é extraordinário, é um ângulo puro... Essa mesa, o que ela pode significar, já que, no fundo, é uma junção de tábuas de madeira?

— Tenho a sensação de uma comunhão com esse mundo dos objetos. Tudo seria melhor se eles pudessem refletir-se uns nos outros; isso seria a harmonia universal...

— Há pouco, via arabescos simétricos que passavam sem parar, com os quais eu poderia elaborar todo um sistema. Sente-se em harmonia com tudo. Para que isso atinja uma certa força, é preciso que isso possa comunicar com outros mundos, que isso possa dar-lhes uma ideia do absoluto.

7º **Reminiscências.**

Em 31% dos casos, o sujeito, a respeito dos fenômenos psíquicos, em particular psicossensoriais ou afetivos, evoca lembranças da infância. É notável que a droga aparenta estimular a “memória afetiva” e veremos que esse fenômeno tem uma importância terapêutica especial em doentes mentais. Mas, em sujeitos normais, as lembranças evocadas sempre têm uma tonalidade agradável.

3. EFEITOS DA PSILOCIBINA EM DOENTES MENTAIS

Nosso estudo incidiu sobre 30 doentes do sexo feminino. Seis delas receberam o medicamento duas vezes, o que eleva para 36 o número de protocolos^{N.Ta 8}.

O modo de administração e a quantidade administrada foram os seguintes:

^{N.Ta 8} A ausência de menção ao consentimento livre e esclarecido no estudo sugere que as participantes podem não ter tido escolha sobre sua participação. O uso formal do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) só foi institucionalizado na Europa após a Declaração de Helsinque de 1964, que estabeleceu a necessidade de informar voluntários sobre riscos e benefícios antes de sua inclusão em pesquisas.

Dose	Via oral	Via subcutânea	Via intramuscular
6 mg	2	1	1
7 mg	2	1	0
8 mg	2	1	0
9 mg	0	4	4
10 mg	12	3	1
14 mg	1	0	0
15 mg	0	0	1
Total	19	10	7
Dose média	9,2 mg	6,5 mg	9,5 mg

Nossa posologia foi proporcional ao peso da doente, mas não de maneira rigorosa.

Em geral, o tempo de latência é muito mais longo (meia hora a uma hora) quando se utiliza a via oral do que quando se emprega a via parenteral. Em três doentes, a injeção intramuscular foi seguida de uma reação intensa nos minutos seguintes. Além disso, parece, em dose igual, que a via parenteral seja mais ativa do que a via oral.

Dividiremos, um pouco arbitrariamente, os efeitos observados em duas grandes categorias: efeitos somáticos e efeitos psíquicos; os primeiros compreendendo os efeitos neurovegetativos e os distúrbios motores.

De maneira geral, a droga tem um efeito menos acentuado em doentes mentais do que em sujeitos normais. Os efeitos somáticos são observados em todos os casos, mas sua intensidade geralmente é moderada. Os efeitos psíquicos foram:

- * Acentuados em 10 observações (28%);
- * Moderados em 17 observações (47%);
- * Nulos em 9 observações (25%).

Nas nove observações em que nenhuma reação psíquica foi observada, é relevante apontar que, em sete casos, a droga foi administrada por via oral, nos outros dois casos pela via parenteral; porém as duas doentes recebiam tratamento com levomepromazina.

Ainda que não tenhamos estudado sistematicamente os antagonismos da psilocibina, parece que, como já insistiu um de nós, existe um antagonismo acentuado entre as drogas psicodislépticas (como a psilocibina) e as drogas neurolépticas. Cinco de nossas doentes estavam em tratamento no momento da administração da psilocibina:

— uma tomava um tranquilizante, o Procalmadiol, e apresentou reações moderadas;

— quatro usavam neurolépticos:

— Reserpina (um caso): efeito nulo da psilocibina;

— Levomepromazina (dois casos): efeito nulo da psilocibina.

— Melleril® 200mg (Clorpromazina)^{N.Ta 9}: efeito muito limitado para uma injeção subcutânea com 9 mg de psilocibina.

Embora esses fatos permaneçam insuficientes para uma conclusão, parece que as doentes que não apresentaram nenhuma reação psíquica tinham recebido a psilocibina por via oral ou estavam protegidas por uma terapêutica com os neurolépticos.

A. — EFEITOS SOMÁTICOS

O conjunto de efeitos somáticos e sua frequência está reagrupado na tabela a seguir. (Os diversos efeitos estão classificados por ordem de frequência decrescente.)

	Sem efeito (ou alteração)	Efeito presente:		
1. Pulsação	5%	95%, entre os quais:	diminuição	56%
			aceleração	22%
			variável	17%
2. Pupilas	9%	91%, entre os quais:	midríase	74%
			instável	17%
3. Pressão arterial	10%	90%, entre os quais:	hipotensão	48%
			hipertensão	24%
			variável	18%
4. Reflexos tendinosos	26%	74%, entre os quais	exagerado	59%
			reduzido	15%
5. Congestão facial	37%	63%		
6. Respiração	44%	56%, entre os	diminuição	28%
			aceleração	19%

^{N.Ta 9} Melleril® é um neuroléptico lançado pela empresa farmacêutica suíça Sandoz em 1958. Sua fórmula foi chamada na companhia de TP-21 e inicialmente foi vista como uma nova clorpromazina, um antipsicótico utilizado no tratamento de alguns transtornos psiquiátricos, como esquizofrenia. O TP-21 se mostrou altamente eficaz para vários tipos de psicoses e foi melhor tolerado que a clorpromazina. Assim, foi comercializado e rapidamente conquistou a aceitação do mercado para tratamento psiquiátrico. Até a década de 1980 era o principal neuroléptico disponível.

		quais:	variável	9%
7. Tremor	48%	52%, entre os quais:	ausência	36%
			excesso	16%
8. Astenia	64%	36%		
9. Suores	72%	28%		
10. Sonolência	72%	28%		
11. Cefaleias	83%	17%		
12. Bocejo	83%	17%		
13. Distúrbios digestivos	95%	5%		

a) EFEITOS NEUROVEGETATIVOS

1° Midríase.

Ela é provavelmente o sinal mais constante. De fato, ela parece existir em todas as doentes. Em três casos (9%) onde não pudemos observar dilatação pupilar, os sujeitos tinham, antes da experiência, uma midríase espontânea que provavelmente impediu a observação do fenômeno. Em seis casos (17%) ocorreu, ao longo da experiência, alternância entre midríase e miose. Em todas as outras experiências, a midríase foi evidente (74%). Essa dilatação pupilar é precoce e duradoura, às vezes persistindo até o dia seguinte do experimento.

2° Pulsção.

Ela é alterada em 95% dos casos. Geralmente (56% dos casos), há uma bradicardia que pode ser grande, mais raramente (24% dos casos) taquicardia. Em oito observações, essa aceleração foi acompanhada de uma ansiedade intensa em seis ocasiões. Nos outros casos (17%), as variações ocorreram ao longo da experiência, tornando impossível sistematizá-las.

3° Pressão arterial.

Com frequência, ela também é alterada (90% dos casos). A hipotensão é mais percebida (48%) de forma precoce, mas não duradoura. A hipertensão é mais rara (24%) e é acompanhada de taquicardia em metade dos casos. A pressão é instável em 18% dos casos.

4° Ritmo respiratório.

Ele é alterado em 56% dos casos, lento em 28%, acelerado em 19% e irregular em 9%. Algumas vezes ocorrem suspiros e pausas.

5° Distúrbios vasomotores.

Eles consistem essencialmente em uma congestão facial (63% dos casos) e em suores nas mãos e em todo o corpo (28%).

6° Fenômenos neurovegetativos diversos.

Parece que se poderia ligar aos distúrbios neurovegetativos objetivos alguns fenômenos subjetivos: cefaleia em 17% dos casos, astenia em 36%, sensação de boca seca (17%), bocejos (17%), sonolência (28%) e distúrbios digestivos (5%).

b) DISTÚRBIOS MOTORES

Em nenhum momento surgem sintomas piramidais claros, especialmente sintomas deficitários.

1° Reflexos osteotendinosos.

Eles são alterados em 74% dos casos, geralmente (59%) no sentido de uma hiper-reflexia, mais raramente no sentido de uma diminuição.

2° Incoordenação.

É possível observar uma síndrome de incoordenação motora com andar ebrioso, oscilações no teste de Romberg, mais frequentemente, espasmos nistagmiformes e uma dismetria.

3° Tremor.

Um leve tremor apareceu em 16% dos casos. Em compensação, é interessante notar que em 36% das doentes onde existia antes da experiência um tremor espontâneo do tipo neuropático, este desapareceu durante a ação da droga.

B. — EFEITOS PSÍQUICOS

A tabela abaixo reúne os principais sinais psíquicos observados (classificados em ordem decrescente de frequência).

Efeito presente			
1. Distúrbios do humor	56%, entre os quais:	euforia	33%
		disforia	36%
		combinadas	14%
2. Alucinações e alucinoses	31%		
3. Agitação	31%		
4. Distúrbios intelectuais	28%		
5. Despersonalização	28%		
6. Alteração na interação	28%, entre os quais:	desinibição	25%
		inibição	3%
7. Reminiscências	28%		
8. Hiperestesia sensorial	17%		
9. Diminuição da hesitação	17%		
10. Risos injustificados	17%		

a) ALTERAÇÕES DO HUMOR

Assim como em sujeitos normais, elas aparecem em primeiro plano. São constatadas em 56% dos casos.

Em 33% dos casos, trata-se de uma euforia, com alegria e sensação de relaxamento e de bem-estar. Essa euforia é particularmente surpreendente em doentes anteriormente ansiosas. Logo, ela produz uma verdadeira inversão do humor que nós observamos em uma histérica^{N.Ta 10} e em duas melancólicas. Apesar disso, muitas vezes ela é sentida pelas doentes de maneira artificial.

Em uma proporção análoga de casos (26%) ocorre o contrário, uma disforia. As pacientes salientam um mal-estar geral; fadiga com inquietação e perplexidade diante das modificações psíquicas sentidas. Em alguns casos surge uma ansiedade aguda ora com agitação, ora com concentração dolorosa. Uma ansiedade intensa surge quase sempre

^{N.Ta 10} A histeria foi utilizada para descrever uma série de sintomas psicológicos em mulheres. Atualmente é chamada de transtorno dissociativo.

que a doente está mergulhada em um estado de sono, de despersonalização ou quando despontam as alucinações.

Euforia e disforia podem alternar em uma mesma doente ao longo da experiência (14%).

b) FENÔMENOS INTELECTUAIS

Eles são essencialmente deficitários e aparecem em 28% dos casos. Uma única doente queixa-se da dificuldade em fixar sua atenção. Uma outra salientou um vazio ideico, fenômeno sentido como anormal e desagradável. Em outras duas, o observador constatou distúrbios de concentração. Por fim, cinco doentes apresentaram um quadro verdadeiramente confuso com obnubilação, bradipsiquia, desorientação têmporo-espacial, perplexidade:

— Minha vida é um sonho ou uma realidade? Não sei mais. O que você fez de mim?

— É muito tempo, é muito tempo, há meses estou aqui.

Quatro dessas doentes vivenciavam cenas oníricas:

— Estou no meio das miragens... Vejo imagens, silhuetas chinesas... Eu o amo, não posso abrir mão dele... É toda minha vida este homem... Vejo coisas do país dele, silhuetas chinesas vermelhas e pretas... Vejo Guy... Estou lá, mas não estou lá... Sinto-me sem sentir-me.

Após a experiência, a doente conta que viu desenhos chineses representando a vida, a origem, a existência de seu namorado. Houve uma batalha, armas, homens, cabeças em mármore, silhuetas com cores que dançavam, uma cabeça de menina violeta que lembrava uma menina chinesa. Nesta doente, os aspectos deficitários e os elementos alucinatórios combinavam-se para produzir um estado onírico típico. A doente percebia os odores de cocaína, de tintura de iodo.

Uma outra doente, desorientada, respondendo com dificuldade, misturava os eventos de sua vida sem poder estabelecer a ordem cronológica; ela apresentava onirismo.

— Fui transportada para um sonho colorido, como os vitrais de uma igreja. Isso dança diante dos olhos... Sinto-me leve como uma pluma.

Em uma outra doente, o onirismo dizia respeito à tonalidade ansiosa e erótica:

— Não sou eu... olhe minhas mãos, elas ficaram brancas, elas estão envelhecidas... Louis, porque você não quer... Te amo, Louis... Ele está ali... (Aponta o teto, as paredes e abraça a parede). Minhas mãos estão todas vermelhas, eu não fiz nada para ninguém... Por que você não dá tua aliança? Eu não fiz nada... Vejo sangue nas minhas pernas, é vermelho, estou toda encharcada de vermelho.

c) CONTATO COM O MUNDO EXTERIOR

As alterações observadas são provavelmente mais nítidas em doentes do que em sujeitos normais e têm importância devido às suas possibilidades de utilização terapêutica. 25% das doentes apresentaram uma diminuição da inibição patológica. Este efeito foi particularmente claro em uma melancólica que perdeu seu aspecto rígido e tornou-se sorridente, e em uma catatônica surgiu a possibilidade de contato. A interpretação teórica de tais fatos é difícil: em uma das pacientes que sofriam de transtorno depressivo a inibição desapareceu com a psilocibina, já em outra paciente ela foi amplificada, sem que o quadro clínico inicial tenha apresentado diferença. A desinibição foi observada igualmente em neuroses obsessivas.

Da mesma forma, em 17% dos casos, notou-se o desaparecimento da hesitação, com as doentes exteriorizando, sob a influência da droga, ideias delirantes ou episódios da vida pregressa escondidos anteriormente: “Você fez-me dizer coisas que não diria normalmente”, declarou uma delas.

d) FENÔMENOS PSICOMOTORES

Assim como em sujeitos normais, observa-se eventualmente, nas doentes, agitação (31% dos casos) e risadas injustificadas (17% dos casos). Além disso, estas últimas são sentidas como tais pelas doentes.

e) FENÔMENOS PSICOSSENSORIAIS

Nas doentes, ainda mais do que entre os sujeitos normais, é mais difícil precisar a natureza destes fenômenos. Não parece haver déficit sensitivo e sensorial evidente. A hiperestesia sensorial (auditiva ou visual) foi notada em 17% dos casos. Em 31% dos casos surgiam manifestações alucinatórias ou oriundas de alucinoses visuais, auditivas, olfativas ou cenestésicas isoladas ou combinadas entre elas. Evidentemente é bastante difícil precisar, nas doentes, se essas manifestações psicossensoriais são observadas ou não. Como vimos, muitas vezes elas surgem em um contexto onírico. Se elas são frequentemente visuais (serpente, figuras caricatas, vitrais de igreja), elas podem também, mais raramente, ser cunho auditivo (vozes injuriosas), olfativo (odor de tintura de iodo) ou cenestésico (genitais). Em um certo número de casos são alucinações verdadeiras e não oriundas de alucinoses.

A partir desses fenômenos psicossensoriais, particularmente dos fenômenos cenestésicos, relacionaremos os distúrbios do esquema corporal e as experiências de despersonalização, que é algo muito difícil de isolar. Elas foram observadas em 28% dos casos.

— Não tenho mais personalidade; é como no início da minha doença. Sinto-me ficando toda pequena. Não me sinto mais. Tenho a impressão de sair da terra. Há pouco, não tinha mais minhas mãos... Fui obrigada a tocá-las para saber se ainda as tinha.

Duas doentes têm experiências próximas da levitação:

— Sinto-me leve como uma pluma.

— Não sou eu quem fala, é uma fadinha.

A experiência de despersonalização muitas vezes é mal retratada – ainda que não restasse dúvida – em razão da baixa capacidade de introspecção dos sujeitos. Em três doentes tudo se resume em uma declaração:

— Não me sinto mais eu mesma.

f) EVOCAÇÕES DE MEMÓRIAS

Elas constituem um dos elementos mais interessantes da ação da psilocibina em doentes. É observada com relativa frequência (28% dos casos). Sua importância é oriunda de seu conteúdo afetivo, muitas vezes diretamente ligado ao histórico patológico. Às vezes, a lembrança é recuperada em sua atmosfera antiga, com uma participação afetiva mais ou menos intensa.

Em uma doente, há reminiscência angustiada da explosão de Vincennes durante a guerra:

— Meu pai, ele ria, minha mãe, ela ria, mas eu...

Outra evocou, com ar eufórico, os belos lugares onde viveu: “Bruges, Bretanha.”

Às vezes, e com mais frequência, ocorre uma verdadeira revivescência:

Uma doente revive as crises de angústia brutais que provocam seus acessos de alcoolismo periódico.

Outra se encontra mergulhada novamente em meio à cena de ruptura com seu namorado, à mesa com ele, em um clima de ansiedade mordaz.

Outra, no meio de uma cena onírica que fornecemos alguns elementos mais acima, vê suas relações sexuais com seu marido e as recusas recentes dele.

Uma reconhece, durante o estado de despersonalização que experimenta, o episódio inicial de sua psicose.

Por fim, uma última revive um choque emocional intenso: o nascimento de seu segundo filho que era natimorto com malformações congênitas. O episódio, anteriormente evocado como uma lembrança, é rapidamente e inteiramente revivido.

C. — CONCLUSÃO

Seria interessante tentar especificar as variações do efeito da psilocibina seguindo as categorias de distúrbios mentais. O número de experiências realizadas é insuficiente para autorizar atualmente conclusões. Em alguns casos os efeitos podem ser diametralmente opostos em um mesmo tipo de doente; supressão da inibição e euforia em uma melancólica, acesso de angústia em outra.

No momento, parece que a principal vantagem da psilocibina reside na

possibilidade de provocar reminiscências de eventos traumatizantes e a supressão das hesitações. Provavelmente, é possível, como foi feito com o LSD₂₅, utilizar esses fenômenos como base para uma oniro-análise. Também é possível que as modificações psíquicas, muitas vezes brutais, possam provocar uma reação na personalidade, que por si mesma, tenha importância terapêutica. As neuroses obsessivas parecem reagir favoravelmente nessa ação. Desse modo, são apenas hipóteses de trabalho que um estudo com um número maior de casos permitirá confirmar ou negar. Em todo caso, dentro das condições de nosso estudo, não observamos nenhum efeito desfavorável nem no plano somático, nem no plano psíquico.

4. COMPARAÇÃO ENTRE OS EFEITOS PRODUZIDOS PELA PSILOCIBINA EM SUJEITOS NORMAIS E EM DOENTES MENTAIS

De maneira geral, o efeito da psilocibina é qualitativamente análogo nos dois grupos, mas é bem mais marcado em sujeitos normais do que em doentes mentais. Na verdade, a comparação nem sempre é possível, em razão particularmente, da baixa capacidade introspectiva de nossas doentes, que pertencem a um meio sociocultural bem inferior ao dos sujeitos normais. Dessa maneira, muitos sintomas da esfera psíquica observados neste grupo não puderam ser apontados pelas doentes. Quando se compara, na medida do possível, as porcentagens observadas nas duas categorias de sujeitos, vimos que:

a) No que diz respeito aos sintomas psíquicos, as porcentagens de sujeitos normais são significativamente mais altas. Nessa regra há somente uma exceção: as reminiscências que acontecem em uma proporção análoga de casos (31 e 28%), embora tratassem-se, muitas vezes, de cenas traumatizantes para as doentes^{N.Ta 11}, para os sujeitos normais eram lembranças da infância sem caráter doloroso. É preciso acrescentar, como havíamos dito, que muitos dos sintomas psíquicos apontados pelos sujeitos normais jamais foram evocados pelas doentes.

b) Os sintomas somáticos podem ser agrupados em duas categorias. Por um lado, sintomas puramente fisiológicos que foram encontrados com frequências idênticas nas duas séries: alterações da pulsação, das pupilas, da pressão arterial, dos reflexos osteotendinosos, da respiração, congestão facial, suores. Por outro lado, os sintomas de

^{N.Ta 11} O estudo não informa se as pacientes receberam suporte psicológico adequado após revivenciarem traumas. A omissão sugere que elas podem ter sido objeto de experimentação, sem o devido cuidado com o bem-estar emocional ou integridade psicológica.

origem neurovegetativa, onde o envolvimento psíquico é provavelmente maior: tremor, astenia, sonolência, cefaleias, bocejos e distúrbios digestivos. A frequência é claramente mais alta em sujeitos normais.

SINTOMAS IGUALMENTE FREQUENTES EM SUJEITOS NORMAIS E EM DOENTES
MENTAIS (em %)

		Sujeitos normais	Doentes mentais
<u>SINTOMAS PSÍQUICOS</u>			
Reminiscências		31	28
<u>SINTOMAS FÍSICOS</u>			
Pulsação	*Sem efeito	13	5
	*Com efeito	87	95
	<i>Efeito:</i>		
	desaceleração	68	56
	aceleração	0	22
	variável	19	17
Pupilas	*Sem efeito	6	9
	*Com efeito	94	91
	<i>Efeito:</i>		
	midríase	88	74
	miose	6	0
	variável	0	17
Pressão arterial	*Sem efeito	31	10
	*Com efeito	69	90
	<i>Efeito:</i>		
	hipotensão	43	48
	hipertensão	13	24
Reflexos osteotendinosos	*Sem efeito	20	26
	*Com efeito	80	74
	<i>Efeito:</i>		
	hiper-reflexia	73	59
	hiporreflexia	7	15
Respiração	*Sem efeito	50	44

	*Com efeito	50	56
	Efeito:		
	aceleração	29	19
	desaceleração	7	28
	variável	14	9
Congestão facial		88	63
Suores		28	31

A tabela a seguir reúne os números comparados das duas séries:

SINTOMAS MAIS FREQUENTES EM SUJEITOS NORMAIS (em %).

		Sujeitos normais	Doentes mentais
<u>SINTOMAS PSÍQUICOS</u>			
Humor	Euforia	81	33
	Disforia	69	36
Psicomotricidade	Agitação	50	31
	Risos injustificados	56	17
Fenômenos psicossensoriais	Hiperestesia sensorial	88	17
	Alucinoses/alucinações	50	31
Despersonalização		63	28
<u>SINTOMAS FÍSICOS</u>			
Tremor		31	16
Astenia		88	36
Sonolência		63	28
Cefaleias		50	17
Bocejos		63	17
Distúrbios digestivos		56	5

5. CONCLUSÕES

O conjunto dos resultados permite-nos classificar a psilocibina entre as drogas psicodislépticas, que um de nós determinou recentemente as características gerais de

ação. No plano psíquico, a psilocibina produz um estado onírico com dissolução das sínteses mentais, surgimento de fenômenos psicossensoriais, liberação de reminiscências e alterações de humor. Tal síndrome causa duas ordens de problemas:

O primeiro é sua relação com as psicoses. É sabido que já se discutiu a respeito dos efeitos de drogas da mesma classe, de “psicoses artificiais” ou de “*model psychosis*”. Não retornaremos a essa questão, ainda difícil de resolver, e que um de nós abordou em seu relatório no Congresso de Psicofarmacologia de Roma em setembro de 1958 (Delay, 1958).

O segundo problema é a especificidade da ação psíquica da psilocibina em relação aos outros psicodislépticos. Embora pareça que a natureza geral dos fenômenos provocados seja semelhante aos casos da mescalina, do LSD₂₅, do haxixe e da psilocibina, não foi demonstrado que não existe variações qualitativas entre essas drogas. Tais diferenças são muito difíceis de evidenciar, em razão das variações consideráveis observadas com a mesma droga, segundo a dose e segundo a personalidade do sujeito submetido ao produto. Dois de nossos sujeitos tinham absorvido anteriormente um psicodisléptico, além da psilocibina: o haxixe. Eles estimaram que a ação dele era muito diferente. Contudo, é preciso levar em consideração esses comentários isolados com prudência.

Em consequência da experiência que tivemos com os efeitos da mescalina em doentes mentais (Delay, 1956), pareceu-nos que a psilocibina tinha uma ação psíquica claramente mais intensa. Talvez o LSD₂₅ tenha um efeito mais despersonalizante em sujeitos normais do que a psilocibina? São apenas impressões e um experimento comparado é necessário para extrair conclusões seguras.

Em todo caso, a psilocibina afasta-se dos outros psicodislépticos por conta de sua atividade no sistema neurovegetativo. A psilocibina, ao contrário de outras drogas, geralmente produz uma hipotensão e uma bradicardia. Esta divergência fundamental evidencia o contraste entre a semelhança, no mínimo, grosseira dos efeitos psíquicos.

As pesquisas futuras permitirão, assim esperamos, especificar a originalidade dos efeitos da psilocibina no quadro dos psicodislépticos, seu mecanismo de ação fisiológica e suas eventuais aplicações terapêuticas.

REFERÊNCIAS

DELAY, Jean. La mescaline chez les malades mentaux. **Annales Médico-Psychologiques**, Londres, v. 114, n. 2, p. 300, 1956.

DELAY, Jean. Comparaison des troubles de comportement induits par les substances psychotropes avec les psychoses humaines. *In*: PRIMEIRA REUNIÃO INTERNACIONAL DE NEUROPSICOFARMACOLOGIA, 1958, Roma.

DELAY, Jean; *et al.* Effets psychophysiologiques de la psilocybine. **Comptes rendus de l'Académie des Sciences**, Paris, n. 247, p. 1235, 1958.

DELAY, Jean; PICHOT, Pierre; NICOLAS-CHARLES, Pierre-Jean. Premiers essais de la psilocybine en psychiatrie. *In*: PRIMEIRA REUNIÃO INTERNACIONAL DE NEUROPSICOFARMACOLOGIA, 1958, Roma.

EFEITOS PSÍQUICOS DA PSILOCIBINA EM SUJEITOS NORMAIS

O T F U C S		1	2	3	4	5	6	7	8
	Euforia	+	+		+		+	+	+
	Disforia			+			+	+	+
	Sensação de relaxamento, bem-estar	+	+		+		+	+	+
	Sensação de mal-estar interior		+	+		+	+	+	+
	Subexcitação	+	+				+	+	+
	Risos		+		+			+	
	Hiperestesia visual		+					+	+
	Queda da estesia visual		+						
	Alucinoses visuais		+					+	+
	Alucinações visuais							+	+
	Visão de objetos movendo-se				+		+	+	+
	Hipoacusia								
	Hiperacusia				+		+		
	Acufênios							+	+
	Alucinações auditivas							+	
	Satisfação estética		+		+			+	+
	Distúrbios de estesia cutânea	+	+	+			+		
	Sensação de movimento involuntário								
	Despersonalização		+	+	+		+	+	
	Distúrbios da percepção do tempo		+	+	+			+	+
	Distúrbios da percepção do espaço		+				+	+	
	Estranhamento do ambiente		+				+	+	
	Necessidade de trocar de ambiente			+			+	+	
	Recolhimento interior				+			+	
	Extroversão	+	+	+		+	+	+	+
	Desinteresse pela realidade	+	+	+	+		+	+	
	Oposição	+	+	+	+		+	+	+
	Intuições delirantes		+	+			+	+	+
	Interpretações		+				+	+	
	Distúrbios de atenção	+	+	+	+	+	+	+	+
	Encadeamento de ideias		+		+		+	+	+
	Reminiscências		+						

9	+	+		+	+	+				+		+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+		+	+	+	+		+	±	+
10	+	+	+	+	+	+	+		+	+	+		+			+		+	+	+	+	+	+		+	+	+	+		+	-	
11	+	+	+			+			+	+	+		+		+	+		+	+	+				+		+	+			+	-	+
12	+	+	+								+								+	+	+				+			+		+		
13	+	+	+			+	+			+	+									+	+	+	+		+	+					+	+
14		+				+	+		+	+			+												+		+					+
15	+		+	+	+	+	+				+	+	+			+		+		+	+	+		+	+		+	+	+	+	+	
16	+	+		+			+		+		+		+	+	+	+		+	+	+	+					+	+		+	+		

8	M				10	vo	-	o	o	+				+			+						+	+					+			+
9	M	29	56		10	vo	v	v	o	o	+	+	+	+	+	+	+	+	+			+	+		+			+	+	+		+
10	M	27	59		10	vo	o	-	+	+	+			+		+	+	+	+		+	+	+		+			+	+			+
11	M	31	59	Jornalista	10	vo	-	-	o	+	+	+		+		+	+	+	+	+	+		+	+		+	+	+		+		
12	M	25	76	Médico	10	vo	-	v	o	+	+			+		+			+		+											
13	M	31	70	Educador	11	vo	v	+	v	+	+	+	+				+						+	+	+	+						+
14	M	30	65	Pintor	10	vo	-	o		+	+				+		+	+					o	+	+	+						
15	M	29	65	Médico	11	vo	-	-	v	+	+	+	+		+		+	+	+	+			+			+	+					+
16	M	25	106		12	vo	-	-	+	+	+	+	+		+		+					+	o	+	+	+	+					

EFEITOS DA PSILOCIBINA EM DOENTES MENTAIS

EFEITOS SOMÁTICOS

DOENTE	IDADE	PESO	DOSE (mg)	VIA DE INTRODUÇÃO*	PULSAÇÃO	PRESSÃO ARTERIAL	RESPIRAÇÃO	PUPILAS	CONGESTÃO FACIAL	SUORES	CEFALEIAS	ASTENIA	SONOLÊNCIA	BOCEJOS	BOCA SECA	DISTÚRBIOS DIGESTIVOS	REFLEXOS	TREMORES
1	21	81	6	O	-	-	-	v	o	o		+					o	-
2	37	52	10	O	-	o	o	v	+	o			+	+			+	-
3	37	52	10	O	-	-	+	v	++	o		+	+				+	-
4	46	53	10	O	-	o	-	o	o	o		+			+		o	-
5	57	89	7	O	-	-	o	+	+	o							+	-
6	57	89	10	O	-	-	o	+	+	o			+	+			o	o
7	33	49	7	O	+	+	+	+	+	o				+	+		o	o
8	30	96	14	O	+	+	+	+	o	+		+	+		+		+	-

* O = VIA ORAL

SC = SUBCUTÂNEA

IM = INTRAMUSCULAR

v = VARIÁVEL

o = SEM ALTERAÇÃO

9	45	44	10	O	-	o	o	+	+	o								o
10	35	96	8	SC	-	-	-	+	+	+		+					-	o
11	22	59	10	SC	o	+	-	+	+								+	-
12	22	54	10	O	v	-	o	+	+	+		+	+		+		+	+
13	46	71	10	O	-	-	-	+	+	+	+						+	o
14	46	71	10	O	v	v	o	+	+	+	+						+	o
15	55	49	10	O	o	-	o	v	o	o			+				+	o
16	55	49	10	O	+		o		o	o								+
17	66		6	SC	-	+	-	+	+	o		+					o	o
18	18	49	10	SC	+	v	v			o							o	
19	28	51	10	O	+		-	+	+		+	+					o	+
20	28	51	9	IM	+	v	v	+	+								-	
21	23	42	8	O	-	-	o	+	+	+		+	+				+	-
22	20	63	8	O	-	-	o	+	o	o							-	-
23	37	51	15	IM	-	-	+	o	+	o							o	-
24	35	81	10	O	-	v	v	+	o	o		+	+	+	+		+	o
25	46		7	SC	+	+	o	+	+	o							+	o
26	26	54	9	SC	v	v	o	o	o	o							+	
27	53	70	6	IM	v	-	+	v	+	+							-	+
28	51	58	10	SC	-	o	o	+	+		+				+		-	+
29	19	53	9	IM	-	v	+	+	o		+	+				+	+	

30	19	47	9	SC	-	-	+	+	o	o				+			+	o
31	19	47	9	IM	-	+	-	+	o	o							+	o
32	33	73	9	SC	v	v	-	+	+								+	o
33	49	43	10	IM	-	-	-	v	o	+			+				+	
34	34	57	9	SC	-	-	o	+	o	o		+	+	+		+	+	o
35	37	72	9	IM	v	v	o	+	+	o	+						+	o
36	24	52	6	O	+	-	o	+	+	o		+			-		o	-

EFEITOS DA PSILOCIBINA EM DOENTES MENTAIS

EFEITOS PSÍQUICOS

DOENTE	DIAGNÓSTICO	MEDICAÇÃO EM USO	RISOS	AGITAÇÃO	ESTESIA SENSORIAL	ALUCINAÇÕES	EUFORIA	DISFORIA	DISTÚRBIOS INTELECTUAIS	DESPERSONALIZAÇÃO	ESTADO ONÍRICO	INIBIÇÃO	HESITAÇÃO	REMINISCÊNCIAS
1	Psicopatia e hipocondria		+		+		+	+						
2	Paranoia ansiosa	Procalmadiol 1,60 g				+				+				+
3	Paranoia ansiosa													
4	Debilidade ^{N.Ta 12} e síndrome histeroide													
5	Hipomania crônica		+											

^{N.Ta 12} O termo “debilidade” não é mais utilizado, pois carrega uma conotação pejorativa e estigmatizante. Atualmente usa-se “deficiência intelectual” ou “transtorno do desenvolvimento intelectual”.

6	Hipomania crônica													
7	Etilismo neurótico							+						+
8	Neurose obsessiva			+	+	+		+		+				+
9	Neurose obsessiva													
10	Hipomania								+					
11	Desequilíbrio psíquico			+		+	+	+		+	+			+
12	Hebefrenia ^{N.Ta 13}			+										
13	Melancolia						+					-		
14	Melancolia						+					-		
15	Delírio histérico			+			+			+				
16	Delírio histérico					+		+					-	+
17	Melancolia					+	+	+	+			+		
18	Catatonía aguda			+								-	-	
19	Obsessão					+		+						
20	Obsessão				+	+		+	+	+	+	-		+
21	Histeria de conversão ^{N.Ta 14}	Reserpina 2 mg												

^{N.Ta 13} Atualmente, esquizofrenia hebefrênica.

22	Hebefrenia						+							
23	Síndrome de Korsakoff				+				+		-	-		+
24	Etilismo crônico													
25	Delírio crônico		+				+		+			-	-	
26	Catatonia											-		
27	Melancolia catatônica			+			+							
28	Delírio erotomaníaco			+		+		+		+			-	
29	Estado pré psicótico		+	+		+		+	+	+	+			+
30	Depressão atípica	Levomepromazina 0,75g												
31	Depressão atípica	Levomepromazina 1,50 g												
32	Paranoia			+		+	+	+	+	+	+			
33	Neurose obsessiva			+	+		+	+	+	+		-	-	+
34	Paranoia	Melleril® 200mg	+										-	+
35	Delírio crônico			+	+	+	+	+	+	+	+			
36	Depressão atípica											-		