

UNIVERZITA KARLOVA

Fakulta humanitních studií

Sociální a kulturní ekologie



Mgr. Miroslav Horák

# Rostliny transformace

případová studie:

Užití přírodních halucinogenů mazateckými Indiány v Oaxace  
a mestici v peruánské Amazonii

diplomová práce

vedoucí práce: Mgr. Marek Halbich

Praha 2006

### **Čestné prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně, jen za pomoci uvedené literatury.

## **Poděkování:**

Rád bych na tomto místě jmenovitě poděkoval Mgr. Markovi Halbichovi, vedoucímu katedry Obecné antropologie Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, za pečlivé a pozorné vedení této diplomové práce, za jeho odborné rady a četná doporučení, především však za jeho vřelý, osobní přístup.

Dále PhDr. Ivanovi Ryndovi, vedoucímu katedry Sociální a kulturní ekologie FHS UK, za neustálou motivaci a podporu při studiu, PhDr. Jitce Ortové, CSc., za inspiraci a zajímavé diskuse během seminářů z Kulturní ekologie, Prof. RNDr. Stanislavovi Komárkovi, Dr., Daniele A. Pěničkové, PhD. a Mgr. Zdenkovi Nešporovi, Ph.D. za kvalitní doplňující informace a literaturu.

Nemohu rovněž opomenout poděkovat Bc. Jakubovi Hrubému, mému dlouholetému příteli, za veškeré znalosti o etnobotanice, kultuře a umění, kterých se mi jeho prostřednictvím dostalo, Bc. Miroslavovi Syrovátkovi, DiS. za výpomoc s překlady z cizojazyčné literatury, v neposlední řadě pak také mé rodině a všem spolužákům.

## **Abstrakt**

V této diplomové práci je z kulturně-ekologického hlediska srovnáváno užití přírodních halucinogenů nativními skupinami obyvatel Mexika a Peru. Základ práce tvoří etnobotanická analýza jednotlivých rostlinných druhů, které tento typ psychoaktivních látek obsahují, antropologický výklad šamanismu a popis jednotlivých rituálů, zaměřující se zejména na jejich léčebnou funkci. Pozornost je také věnována uměleckému projevu šamanů a léčitelů. V závěru práce je konfrontován ritualizovaný způsob užívání halucinogenů s postojem, jež zaujímá k drogám současná společnost.

## **Abstract**

This diploma thesis compares the use of natural hallucinogens by native groups of Mexican and Peruvian inhabitants from the cultural-ecological point of view. The basis of the thesis is an ethno-botanical analysis of the particular plant species containing this type of psychoactive substances, an anthropological interpretation of shamanism and a description of the particular rituals focusing especially on their curative function. Attention is also paid to artistic displays of shamans and healers. In the end of the thesis the ritualised way of using hallucinogens is confronted with the attitude to drugs of the present society.

## Klíčová slova

- **HALUCINOGENY** – látky, které mají schopnost kvalitativně měnit psychiku člověka a vyvolávat stavy změněného prožívání vnitřní i vnější reality. Během těchto „změněných stavů vědomí“ se zcela odlišným způsobem projevuje struktura a běžné zákonitosti duševní činnosti. Halucinace však nejsou jediným efektem, který halucinogeny vyvolávají. Termín proto není odbornou veřejností považován za zcela výstižný a často bývá nahrazován termíny jinými, např. *psychedelika* (z řec. *psyché* a *delein*, tj. mysl odhalující), *oneirogeny* (vyvolávající sny), *entheogeny* (zprostředkovávající náboženskou zkušenost), *phanerothymy* (pocity zviditelňující), *psychomimetika* (psychózu napodobující) či *fantastika*. Pro účely této práce je nicméně rozhodující především dělení na halucinogeny *přírodní* a *syntetické*.
- **ALKALOIDY** – nejpočetnější skupina látek produkovaných rostlinami jako sekundární metabolity; dosud jich bylo izolováno kolem 7000. Název alkaloid pochází od C.F.W. Meissnera (1819). Stále však neexistuje žádné hodnotící hledisko, které by dovolovalo popsat alkaloidy jako ostře ohraničenou homogenní skupinu přírodních látek. Většina odborníků dnes považuje za alkaloid bazickou organickou sloučeninu s jedním nebo několika heterocyklickými dusíkovými atomy v molekule, vyskytující se v přírodě ve formě solí s organickými kyselinami. Alkaloidy obsahuje 10–20 % vyšších rostlin. Byly nalezeny ve všech jejich částech, ale hojně jsou přítomné zejména v semenech, kořenech a kůře rostlin. Rostliny obvykle obsahují směsi alkaloidů, podobné pro danou rostlinu typické struktury. Obecný výklad biologické funkce alkaloidů dosud nebyl podán. Zdá se že jsou součástí jednoho z mechanismů, které pomáhají rostlinám v jejich boji proti nepříznivým ekologickým vlivům. Společnou vlastností téměř všech alkaloidů je, že jsou to látky fyziologicky neobyčejně aktivní...
- **ŠAMANISMUS** – soubor tradic, jejichž následovníci se zaměřují na dobrovolný přechod do změněných stavů vědomí, ve kterých zažívají sebe nebo svého ducha, cestují podle svého přání do jiných světů a komunikují s různými entitami. Za hlavní charakteristiky šamanství je možno pokládat následující: šaman je schopen sám změnit stav svého vnímání (ať už nějakou vnitřní technikou nebo za použití psychotropních drog), je mistrem mimotělních zkušeností (to znamená, že je schopen se na své vlastní přání vypravit do jiných dimenzí skutečnosti a že ví, jak si počínat se silami, které tam potká) a konečně, což je velmi důležité, dělá to nikoliv pro sebe, ale ve službě svému kmeni.

## Key words

- **HALLUCINOGENES** – substances able to change man's mind and evoke „non-ordinary states of consciousness“. During these states of mind the structure and common functioning of mental activity completely changes. However, hallucinations are not the only effect of hallucinogenes. The term is considered quite apt and is often substituted by other terms like *psychedelics* (ant. *psyché* a *delein*; mind revealing), *oneirogenics* (evoking visions and dreams), *entheogens* (negotiating contact with God), *phanerothymys* (visualizing feelings), *psychomimetics* (imitating psychosis) or *phantastics*.  
For purposes of this thesis the most important difference is between hallucinogenes *natural* and *synthetic*.
- **ALKALOIDS** – the most numerous group of substances produced by plants as secondary metabolites; to date around 7,000 of these alkaloids were isolated. The term "alkaloid" comes from C. F. W. Meissner (1819). There is still no evaluation criterion that would allow us to describe alkaloids as incised homogenous group of natural substances. Most of experts today describe alkaloid as basic organic compound with one or more heterocyclic nitrogenous atoms in molecule existing in nature in the form of salt with organic acid.  
Alkaloids are contained in 10–20 % of higher plants. They were found in all of their parts, and are especially abundant in seeds, roots and barks of plants. Plants usually contain a composition of alkaloids with similar structure, typical for a given plant.  
A general explanation of alkaloids' biological function has not yet been given. It seems that they are part of one of the mechanisms that help plants in their struggle against adverse ecological influences.  
A common feature of almost all alkaloids is that these substances are physiologically unusually active...
- **SHAMANISM** – a set of traditions whose followers focus on self-imposed transition to non-ordinary states of consciousness in which they experience themselves or their spirits, travel according to their wishes to other worlds and communicate with various entities. Main characteristics of shamanism can be defined as follows: a shaman is able to change the state of his consciousness by himself (either by means of an inner technique or by means of using psychotropic drugs), he is a master of extracorporeal experience (that means that he is able to travel to other dimensions of reality just as he wishes and that he knows how to deal with powers he encounters there) and finally, which is very important, he does not do it for himself but as a service for his tribe and for its benefit.

### **Poznámky za citacemi:**

w	elektronický zdroj (Internet)
ed.	editováno
pozn. aut.	poznámka autora
překl. aut.	překlad autora
[ ]	typologická úprava

## OBSAH

1	<b>PŘEDMLUVA</b> .....	10
	1.1 Vstupní hypotéza .....	12
2	<b>METODIKA DIPLOMOVÉ PRÁCE</b> .....	14
	2.1 Poezie – luxus anebo nezbytnost? Úvod do etnopoetiky .....	14
	2.2 Etnobotanika (vývoj paradigmatu) .....	16
	2.3 Studium kultury na dálku .....	17
3	<b>ERÓTŮV NÁVRAT</b> .....	19
4	<b>ETNOBOTANICKÁ ANALÝZA</b> .....	22
	4.1 Přehled halucinogenů Oaxacy .....	22
	4.2 Znovuobjevení houbového kultu v Mexiku .....	23
	4.3 Šalvěj věštecká.....	27
	4.4 Hadí réva .....	29
	4.5 Ayahuasca.....	32
5	<b>ŠAMANISMUS</b> .....	37
	5.1 Obecný popis.....	37
	5.2 Techniky extáze .....	40
	5.3 Kontakt s nadpřirozeným světem.....	42
	5.4 Koncept spojence .....	43
	5.5 Společenská role šamana .....	44
6	<b>DEMOGRAFICKÁ CHARAKTERISTIKA</b> .....	45
	6.1 Mexiko .....	45
	6.2 Oblast peruánské Amazonie.....	46
7	<b>MAZATÉCKÝ ŠAMANISMUS</b> .....	47
	7.1 Úvod .....	47
	7.2 Pravidla houbového obřadu .....	48
	7.3 Typologie šamanů a jejich role .....	50
	7.4 Houbový obřad – historie a současnost.....	52
8	<b>ETNOPOETIKA MARÍI SABINY</b> .....	53
	8.1 Iniciační zážitek .....	54



	8.2	Houby jazyka .....	55
9		<b>MESTICKÝ ŠAMANISMUS</b> .....	59
	9.1	Rostlinoznalci.....	60
	9.2	Iniciace vegetalisty.....	61
	9.3	Dary duchů .....	62
	9.4	Léčitelská praxe .....	63
	9.5	Městští léčitelé .....	64
	9.6	Synkretické církve.....	65
10		<b>KOMPARACE RITUÁLŮ</b> .....	67
11		<b>TERRA INCOGNITA</b>	
		<b>Fenomenologie změněného stavu vědomí</b> .....	70
12		<b>ZÁVĚR</b> .....	73
13		<b>PRAMENY</b> .....	76
	13.1	Bibliografie .....	76
	13.2	Časopisecké příspěvky .....	78
	13.3	Internetové odkazy .....	78
	13.4	Dokumentární filmy.....	80
	13.5	Audionahrávky .....	81
	13.6	Obrazová dokumentace.....	81
14		<b>PŘÍLOHY</b> .....	I-X
	14.1	Vývoj legislativy na ochranu vědeckých a kulturních zdrojů domorodého obyvatelstva .....	I
	14.2	Paličkovice nachová ( <i>Claviceps purpurea</i> ) .....	II
	14.3	Přehled halucinogenních druhů hub (Oaxaca) .....	III
	14.4	Mapa pravděpodobného výskytu halucinogenních hub za konkvisty v Mexiku .....	IV
	14.5	Mapa výskytu halucinogenních hub v Mexiku, 1988.....	V
	14.6	Šalvěj věštecká ( <i>Salvia divinorum</i> ) .....	VI
	14.7	Mapa přirozeného výskytu šalvěje věštecké.....	VII
	14.8	<i>Banisteriopsis caapi</i> (nákres).....	VIII
	14.9	<i>Banisteriopsis caapi</i> a <i>Psychotria viridis</i> .....	IX
15		<b>ZDROJE PŘÍLOH</b> .....	X

# 1 PŘEDMLUVA

K napsání této diplomové práce mne přivedl můj dlouhodobý zájem o to, co lze pojmenovat duchem nebo atmosférou šedesátých let v americké kultuře. Sanfranciský literární underground, reprezentovaný takovými osobnostmi jako byli *beatnický* básník Allen Ginsberg, prozaik W. S. Burroughs, majitel a vydavatel renomovaného knihkupectví City Lights Lawrence Ferlinghetti nebo – literárními historiky k beatníkům mylně řazený – ekolog a zenový buddhista Gary Snyder, mě od raných čtenářských let po nynější studia fascinovali svou non-konformitou a tvůrčím novátorstvím.

Šedesátá léta nejsou ovšem typická jen revoltou vůči establishmentu. Jako zásadní se také jeví skutečnost, že tehdejší společnost cítí nebývalou potřebu přehodnotit svůj osobní postoj k drogám. V logické návaznosti se toto téma objevuje i v tvorbě literátů, kteří se s ním po svém a často velmi originálně vyrovnávají.<sup>1</sup> Na drogy se z jejich pohnutek posléze zaměřuje všeobecná pozornost a stávají se předmětem rozsáhlého, nutno podotknout, že dosud trvajících, vědeckého výzkumu.

Po prvních experimentech v druhé polovině šedesátých let se stále objevují četné pokusy o vysvětlení účinků halucinogenních substancí a jejich vlivu na lidské vědomí.<sup>2</sup> Současně s tím jsou položeny základy pro psychotherapeutickou praxi, jež na mnoha specializovaných pracovištích ověřila jejich efektivitu v rámci léčby těžce nemocných pacientů, kteří se jeví jako plně rezistentní vůči všem aplikovaným léčebným me-

---

<sup>1</sup> Pestrá produkce sahá od básnických pokusů o opakování šamanského rituálu [SNYDER 1997: 35], přes kyberpunkové alegorie heroinové závislosti, popisující drogy jako technologie, umožňující manipulaci s lidským vědomím [BURROUGHS 2003], až po dopisy a zápisky z cest. Právě v těch jsou také z pera Ginsberga a Burroughse zaznamenány první zmínky o ayahuasce, jež je předmětem zkoumání této diplomové práce. [BURROUGHS 2001].

<sup>2</sup> V roce 1938 Albert Hofmann na základě dlouhodobého zkoumání námelu syntetizuje diethylamid kyseliny lysergové, zkr. LSD. [HOFMANN 1997] Psilocybin, aktivní složku halucinogenních hub rituálně užívaných celá tisíciletí indiány Mexika a Peru, izoluje v r. 1958 [MCKENNA 1999:291]. Zkoumán je meskalin, účinná složka peyotlu, pouštního kaktusu *Lophophora williamsii* ad. [HUXLEY 1996].

točám. Přes veškerou euforii odborníků i laických experimentátorů je výzkum v důsledku masového rozšíření drog v roce 1968 vládou USA nicméně ukončen a celá situace vyústíuje v prohibici.<sup>3</sup>

Ačkoli by se mohlo na první pohled zdát, že výzkum do devadesátých let, kdy dochází k postupné renesanci tohoto odvětví vědeckého bádání, stagnoval, opak je pravdou.<sup>4</sup> Povědomí se z valné části udrželo v rámci subkultur a alternativních hnutí, inspirovaných četnými náboženskými proudy, šamanismus nevyjímaje, jež významně přispěly k rozvoji nabytých vědomostí. Tato práce si bere za cíl promítnout výsledky, jichž bylo dosud v rámci výzkumu *přírodních* halucinogenů dosaženo, do vlastního etnologického a kulturně-ekologického bádání.

Konkrétně se soustředím na komparaci rituálů nativních skupin obyvatel, kteří halucinogeny tradičně užívají za účelem léčby a k dosažení vizionářského zážitku. Zaměřím se na etnopoetiku Mazatéků, mexických indiánů z Oaxacy, požívajících houby rodu *Psilocybe*, lístků šalvěje věštecké (*Salvia divinorum*) a drcených semen povijnice (viz kap. 8.2). Dále pak na prozkoumání vizualizačních technik a způsobů práce se zvukem u mestických obyvatel peruánské Amazonie, kteří za základní součást svých rituálů považují pití *ayahuasky*, posvátného nápoje z liány *Banisteriopsis caapi* (viz kap. 9.3). Po výčtu veškerých charakteristik poukáži na vzájemné odlišnosti v dřívějším a současném užití obou halucinogenů a provedu srovnání se stavem, v jakém se přístup k halucinogenním látkám nachází v současné době.

---

<sup>3</sup> „Zdálo se, že psychedelický výzkum je na nejlepší cestě k naplnění všech příslibů a očekávání, avšak náhle došlo k jeho přerušení v důsledku harvardského skandálu Tima Learyho, nekontrolovaného masového experimentování mladé generace a následných represivních opatření legislativní, administrativní a politické povahy. (...) Během dvou desetiletí, kdy tento výzkum úspěšně vzkvétal v mnoha zemích světa, však byla nashromážděna řada nových revolučních informací o vědomí a lidské psychice, které představují trvalou hodnotu.“ [GROF 2005: 112] Nutno poznamenat, že Česká republika ve své době patřila, co se úrovně vědeckých poznatků týče, ke světové špičce.

<sup>4</sup> „Přestože legální výzkum halucinogenů a veřejné experimentování s nimi se děly ve stále menším měřítku, bylo ve Spojených státech a Evropě pořád dost těch, kteří toužili uniknout trendu psychické a sociální represe charakterizující tehdejší dobu.“ [Halifax in LARSEN 1999: 10]

## 1.1 Vstupní hypotéza

Díky možnosti syntetizovat aktivní složky všech doposud objevených přírodních halucinogenů se znalosti o jejich povaze staly majetkem široké veřejnosti. Dřívější, jednoznačně sakrální, přístup domorodých obyvatel k těmto látkám byl zprofanován.

Techniky používané v rámci šamanských rituálů jsou dnes prostřednictvím řady odborných i populárně-naučných prací všeobecně známy a vzhledem k působnosti některých specialistů, kteří prošli šamanskou iniciací a v současné době organizují svá sezení ve městech a jejich přílehlém okolí, jsou i víceméně přístupné.

To, že se stále objevují pokusy, jak tvůrčím způsobem a efektivně využít potenciálu četných – dlouhou zkušeností prověřených – metod a prostředků k odbourávání vnitřní tenze, k transcendenci a transformaci (tj. změně) vědomí, lze považovat za typický projev společnosti, již bychom mohli nazvat postmoderní.

Turismus, konzum a devastace životního prostředí, spolu s nikdy nekončící touhou laiků i odborníků po poznání dalších, v přírodě se přirozeně vyskytujících halucinogenů, však proměnily oblasti jejich přirozeného výskytu ve Střední Americe a Amazonii k nepoznání. Tradiční forma ritualizovaného užívání těchto látek vlivem globalizačních procesů – zřejmě nevyhnutelně – zaniká; rostlinné druhy, potřebné k uspořádání šamanských obřadů, podléhají často přehnané sklizni, a tak se jich dostává ve stále menší míře.

Nehledě na to je současná společnost neustále konfrontována s legislativními a etickými otázkami užívání psychotropních látek. Halucinogeny jsou, jako celá farmakologická třída, dodnes tabuizovány více než jiné, v západní medicíně používané drogy typu morfinu a jeho derivátů. Lékařská věda se dodnes pokouší složitou problematiku praktického využití těchto látek uchopit a snaží se objektivně zhodnotit přínos, jehož se přes veškerou pochybnost podařilo dosáhnout v minulých desetiletích.

Osobně se domnívám, že jak u moderního, medicínského, tak u tradičního, rituálního, způsobu užití halucinogenů lze vysledovat řadu pozitivních rysů. Rád bych se však, aniž bych jakkoli spekuloval o tom, jakou roli by halucinogeny mohly sehrát v budoucnosti, pokusil doložit dostatečné podklady pro potvrzení hypotézy, že jakýkoli postup jejich aplikace, oproštěný o původní religiózní a sociálně-kulturní kontext, významně postrádá kvality, které jsou tak charakteristické pro starší techniky šamanské.

## 2 METODIKA DIPLOMOVÉ PRÁCE

Na následujících stránkách jsem se prostřednictvím interdisciplinárního studia pokusil shromáždit materiál ze tří (resp. čtyř) vědních oborů: etnopoetiky, etnobotaniky a její poddisciplíny etnomykologie, které jsou natolik hluboce zakořeněny v antropologii, že je na jejich poli možné komparovat různorodý materiál z často velmi vzdálených a od sebe odlišných oblastí. Jejich rámec je jak přírodově ekologický, tak historický a společenskovědní. Díky tomu lze z jejich poznatků vyvozovat kulturní a všeobecně lidské souvislosti.

Text této práce vychází ze srovnávacího studia materiálů z různých bibliografických zdrojů. Syntetickou metodou sumarizuje historická fakta a doplňuje je o filozofický a religionistický výklad. Na řadě míst jsou informace doplněny o odkazy na alternativní zdroje, zejména z oblasti neurologie, biochemie a psychologie.

### 2.1 Poezie – luxus anebo nezbytnost?

#### Úvod do etnopoetiky

*„Umění – původně výraz spontánní tvořivosti, radosti z krásna, náboženských představ, ale i každodenních existenčních potřeb – se postupně oddělilo od hry, slavnosti, rituálu a řemesla a stalo se něčím, co je přístupné až po zaplacení vstupného.“<sup>5</sup>*

Etnopoetika, formulovaná koncem šedesátých let ve spolupráci amerického básníka a antropologa Jeroma Rothenberga s Dennisem Tedlockem, etnografem, držitelem řady literárních cen, představuje pokus, jak studiem ústní lidové slovesnosti v recitované či zpívané formě obnovit původní funkci poezie.

Převažující přesvědčení, že zkoumáním účinků hlasu a ústního projevu se lze dobrat k základům veškeré poetiky, určilo výhradní orien-

---

<sup>5</sup> ERBAN 2005: 23

taci těchto autorů na analýzu zvukového signálu, jeho role v komunikaci a při utváření kulturní pospolitosti. V obecném smyslu je tato tendence kritickou reakcí mladší generace antropologů, etnografů a lingvistů, jejichž prostřednictvím můžeme od šedesátých let pozorovat zásadní posun od strukturního a funkčního rozboru záznamů slovesného umění ke sledování jeho sociální role, významů a technik živého provedení.<sup>6</sup>

Na základě mezikulturního srovnání, těžícího ze souvislostí vzniklých setkáním různých vědeckých přístupů a paradigmat, se etnopoetika pokouší o znovuzrození již zapomenutých nebo v průběhu sociálně-kulturních dějinných změn své původní podoby zbavených slovesných forem. Klade si přitom za cíl prezentovat je západní kultuře vhodným a nezkráceným způsobem a vytvořit tak zcela nový obraz poezie, jenž bude respektovat nejen kulturní kontext a zvláštnosti prostředí jejich výskytu, ale i specifika převodu mluveného jazyka do psaného.<sup>7</sup>

Metodický postup etnopoetiky – stejně tak uměleckého hnutí jako vědního oboru – se od počátku vyvíjí dvěma rovnocennými a navzájem se prostupujícími směry:

- a) uměleckou tvorbou a experimenty;
- b) prostřednictvím etnografického výzkumu ústní slovesnosti kultur vzdálených v prostoru a čase.<sup>8</sup>

Fakt, že etnopoetika jako taková je pomezí disciplínou pohybující se na hranici vědy a umění, teorie a praxe, lze přitom považovat za jednoznačnou výhodu. A to i přesto, že při svých výzkumech se neobejde bez moderní audiovizuální techniky, která může, ale nemusí ovlivnit autenticitu a spontaneitu uměleckého projevu.

---

<sup>6</sup> „Tradiční etnografie většinou sbírala, zapisovala a překládala formy ústní slovesnosti zcela bez ohledu na jejich situační a společenský kontext, čímž se jejich původní významy ztrácely, často – v případě, že tyto kultury již zanikly – nenahraditelně.“ [ERBAN 2005: 24–25]

<sup>7</sup> „Etnopoetika osvobodila poezii od písemného projevu a znovuobjevila její vokální, rytmickou a melodickou stránku. Tím se prohloubil i rozšířil pohled na podstatu poezie, její původ a specifika – základem a zdrojem poezie není písmo, nýbrž zvuk, respektive lidský hlas.“ [ERBAN 2005: 21]

<sup>8</sup> ERBAN 2005: 20

Rothenberg program etnopoetiky, publikovaný v prvním čísle časopisu *Alcheringa/Ethnopoetics* v roce 1970, postuloval na základě tří prolínajících se úrovní. Jsou jimi:

- 1) srovnávací přístup k poezii a příbuzným uměním, pro který je charakteristický (nikoli však výhradní), zájem o nestátní, technologicky jednoduché společnosti a o nepísemné (neliterární) formy slovního projevu;
- 2) poezie a představy o poezii v kulturách takto pozorovaných či studovaných;
- 3) hnutí či tendence v současné poezii, literatuře a společenských vědách (zvláště v antropologii), jež se těmito tématy zabývají.<sup>9</sup>

Autoři dokazují, že u přírodních národů není ve srovnání s kulturou euroamerické civilizace slovesné umění nikdy samoúčelné, a vždy plní specifickou – např. rituální, magickou, léčivou či jinou – funkci.<sup>10</sup> Není proto s podivem, že etnopoetika nachází kořeny poezie v šamanismu mladšího paleolitu.

## 2.2 Etnobotanika (vývoj paradigmatu)

Termín „*etnobotanika*“, poprvé navržený Johnem Harsbergerem v roce 1896, vymezuje specifickou oblast botanického výzkumu, jež se zabývá tím, jakým způsobem a k jakým účelům využívají rostlin domorodí obyvatelé. V širším smyslu etnobotanika zahrnuje veškeré studie analyzující vzájemný, mutualistický a dynamický, vztah mezi rostlinami a lidskou populací. Neomezuje se přitom pouze na některou z etap lidských dějin. Naopak, široké spektrum zájmu této vědní disciplíny se pohybuje od archeologických zkoumání starověkých civilizací až po současné výzkumy bio-inženýrských společností.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Rothenberg in ERBAN 2005: 20

<sup>10</sup> Salzmann in ERBAN 2005: 19

<sup>11</sup> Balick and Cox in DAVIDSON-HUNT 2000: 3



V průběhu 20. století prodělala etnobotanika v rámci svého paradigmatu řadu změn. Původně přírodovědně orientované studium historie „užití“ rostlin domorodci – dokumentující lidové názvy, taxonomii a ekonomickou hodnotu, kterou rostlinám přiřkládají – dnes neopomíjí ani kulturní a ekologické aspekty problematiky.

Od 90. let je ze strany etnobotaniků kladen větší důraz na zodpovědnost a lepší kooperaci s místním obyvatelstvem; značná pozornost je věnována otázkám duševního vlastnictví a etickým otázkám obecně. Důkazem toho je i vývoj legislativy v rámci ochrany práv domorodých obyvatel (viz příloha 14.1). Cílem etnobotanického výzkumu v současné době již není jen rozbor botanického materiálu a znalost ekosystému, v němž se ten který biologický druh vyskytuje, ale také všeobecné povědomí o sociálně-kulturním kontextu, v němž je používán.

### 2.3 Studium kultury na dálku

K použitým antropologickým metodám patří – Ruth Benedictovou proslavená – metoda *studia kultury na dálku*,<sup>12</sup> jejímž prostřednictvím lze potvrdit, příp. vyvrátit, spekulativní závěry a provést komplexní hodnocení vlastního bádání. Tato metoda totiž adekvátně reaguje na situaci, kdy je nezbytné zkoumat vývoj kultury, která už ve své původní podobě zanikla, přesto však stále žijí lidé, byť rozptýleni v jiném prostředí, kteří ji – v modifikované podobě – udržují. Tím je interpretován její současný stav a můžeme odhadovat potencionální vývoj. U každé informace je přesto vždy třeba zvážit míru relevance a posoudit její vztah k ostatním poznatkům. Využití historických pramenů je v tomto případě bezpodmínečně nutné.

Metodické cíle:

---

<sup>12</sup> BENEDICTOVÁ 1946

- a) shromáždit a integrovat výsledky roztroušených výzkumů a systematizovat zdroje informací, které byly k těmto výzkumům použity (podstatné je časové zacílení projektu);
- b) pokračovat v započatém zkoumání v co nejširší multikulturní perspektivě.

#### Zdroje dat:

1. studium etnobotanického materiálu (typologie a klasifikace);
2. obsahová analýza dokumentů – během obsahové analýzy se zaměřím na zjištění obsahu, příčin a následného efektu sdělení. Každou informaci přitom považuji za součást širšího celku, jenž odráží hodnoty, postoje, morálku a životní styl členů dané kultury. U relevantních dokumentů, jimiž nejsou jen psané, ale také audiovizuální záznamy ústní slovesnosti, sleduji zejména přítomnost některých často se opakujících motivů a témat, již v sobě ukrývají latentní informace o jejich smyslu. S ohledem na jistá interpretační úskalí, mající základ v idealizaci stavu kultury či sebeprojekci původce informace, reviduji poznatky prostřednictvím alternativních zdrojů;
3. analýza systému představ. Analýza představ a obrazů, základních jednotek kognitivního systému, sdílených členy studované kultury, vychází z předpokladu, že tvoří vzájemně koherentní celek, tj. konfiguraci dané kultury. Představa může být komunikována pomocí gesta, rytmu, obrazu, nápěvu písně nebo slova.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> „Při studiu kultury na dálku je nutné vědět, jak lidé v dané kultuře vnímají svět (...), na jakých kulturních modelech a premisách jsou tyto představy založeny a jak se navzájem ovlivňují, mění a odrážejí.“ [SOUKUP 2004: 416]

### 3 ERÓTŮV NÁVRAT



„Když v roce 1953 Gordon Wasson a jeho žena Valentina objevili kult psilocybinových hub ve vesnici Huautla de Jimenéz... bylo to, jako kdyby Éros, mučedník Starého světa, byl objeven spící v mexických horách a zachráněn.“<sup>14</sup>

A byl to týž Gordon R. Wasson (1898–1986), kdo spolu s Carlem A. P. Ruckem a Albertem Hofmannem, vybaven odvážnou a přesvědčivou teorií, významně přispěl k odhalení záhady eleuzínských mystérií, ve starověkém Řecku po dva tisíce let tradovaného agrárního kultu Demétery a Persefony, jenž stojí u samotné kolébky západní intelektuální tradice.<sup>15</sup>

V roce 1977 tito autoři, na základě historické analýzy řecké literatury a botanických a chemických rozborů publikovaných v knize *Cesta do Eleusíny aneb Odkrytí tajemství mystérií*, na mykologické konferenci v San Francisku dokazují, že *kykeon*, posvátný nápoj podávaný v Eleuzíně, nebyl ničím jiným, než pivem vařeným z žita či ječmene, napadeného jistým druhem ergotické houby, paličkovice nachové, *Claviceps purpurea*, která má psychotropní účinky (viz příloha 14.2).<sup>16</sup>

Ačkoli se to na první pohled nemusí zdát patrné, vyslovují tím překvapivou tezi, podle níž při zrodu západní civilizace sehrála výsadní roli kultura, pořádací obřadné rituály doprovázené požíváním přírodních halucinogenů, a tedy, že i zde, nejen na území předkolumbovského Mexika, jak se po dlouhou dobu předpokládalo, existovala od úsvitu věků důkladná botanická znalost látek aktivně působících na lidské vědomí.

O Eleuzíně se, jak známo, často hovoří jako o jednom z nejlépe střežených tajemství historie. Existuje mnoho spekulací o tom, jaké vý-

<sup>14</sup> Emboden in RIEDLINGER 1998: 75; MCKENNA 1998: 218

<sup>15</sup> GROF 1996; w

<sup>16</sup> „Hlavními farmakologicky aktivními složkami paličkovice nachové jsou především ergolinové alkaloidy, deriváty kyseliny lysergové. Tyto alkaloidy, případně jejich deriváty, jsou dnes častým základem léků, které se používají v porodnictví, interním lékařství a psychiatrii. Dietyla-

jevy se před zraky zúčastněných – po jejich příchodu *Svatou cestou* z Athén na návrší u Egejského moře – odehrávaly. Zřejmé nicméně je, že výprava mystérií byla pečlivě promyšlena tak, aby maximalizovala transcendentní atmosféru a náboženský akt tím získal na působivosti. Díky tomu měl na zasvěcené bezpochyby hluboký dopad a natrvalo se vryl do jejich vzpomínek.

Obřady samozřejmě nebyly přístupné každému. Pouze ti z nejprivilegovanějších měli tu čest vstoupit do říše iracionality... Iniciací zde prošel např. Cicero, Marcus Aurelius nebo Platón,<sup>17</sup> na jehož idealistickou filozofii navazují teorií „emanace“ novoplatonici, zvláště pak Porfiriova a Plotínova škola.<sup>18</sup>

Na konci helénistické éry to bylo však naposledy, co se hlavním proud západního myšlení osvěžil gnózí.<sup>19</sup> Vliv Eleuzíny, symbolizující partnerský model společnosti, se v zeslabené formě udržel zhruba do r. 268 n. l.<sup>20</sup> Definitivně potlačen byl v 5. století n. l. poté, co křesťanská církev, upevňivši své mocenské pozice, učinila rázné kroky proti tzv. pohanskému a heretickému vyznání a novoplatonici, stejně jako ostatní gnostické sekty a mysterijní školy, byli vystaveni represí.<sup>21</sup>

Hierarchicky organizované náboženství, založené na monoteismu, patriarchátu a nadvládě mužů, důkladně potíralo techniky umožňující bez-

---

mid kyseliny lysergové (LSD), jeden z nejsilnějších známých halucinogenů, je syntetickým derivátem ergolinových alkaloidů.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 75]

<sup>17</sup> KUCHAR 1998: 66

<sup>18</sup> „Jejich teorie o postupném procházení stále více se prohlubujícími hierarchickými stavy je sofistikovaným vyjádřením šamanské kosmologie.“ [MCKENNA 1998: 217] Obdobnosti lze také vysledovat v systému víry zahrnujícím metempsychózu a reinkarnaci, tj. posmrtný návrat vědomí k jinému fyzickému životu na zemi. Tento koncept nezávisle na sobě rozvinula řada kultur, geograficky i historicky podstatně rozdílných. Najdeme jej jak ve starém Řecku u platoniků, orfiků či pythagorejců (u novoplatoniků a gnostiků později), tak u některých kmenů amerických indiánů. [GROF 1999] „V podstatě můžeme říci, že různé tradice (...) pouze používají různé obrazy nebo metafory při pokusech popsat nebo označit stejnou či podobnou náboženskou zkušenost – zkušenost, která je nepopsatelná, protože transcenduje vztah subjektu a objektu, na kterém jsou založeny naše jazyky, gramatiky a diskurzivní myšlení.“ [Thero in KOL. AUTORŮ 1994: 68]

<sup>19</sup> „Velké mysterijní kultury, dionýský a eleusinský, které vedle sebe žily ve starověkém řeckém světě ve 4. století př.n.l., byly poslední křehké západní ostrůvky tradice užívání psychoaktivních rostlin za účelem rozpuštění osobnostních hranic a získání přístupu ke gnosis, pravému vědění o přirozenosti věcí, v té době již tisíciletí starému.“ [MCKENNA 1999: 162]

<sup>20</sup> MCKENNA 1999: 122

<sup>21</sup> MCKENNA 1998: 218; MARTIN 1997: 55

prostřední náboženský prožitek.<sup>22</sup> Dochází k prolnutí náboženství a politiky, církve a státu. Křesťanství tak ztratilo spojení se svým spirituálním zdrojem a stalo se dogmatickým, moralistním. Všeobecným potlačením ženského principu, představujícího v očích světců ztělesnění divokých a nezkrotných sil, se také vytrácejí mnohé znalosti o povaze přírodního světa. Středověká církev, pořádající rozsáhlé hony na čarodějnice, připsala veškerou magii rostlin d'áblu.

Nikoli nezajímavým faktem přitom je, že kruté vymýcení evropského čarodějnictví svatou inkvizicí se odehrálo v téže době jako pokusy zamezit používání halucinogenů mezi kolonizovanými domorodci Nového světa. Když na počátku 16. století přišli během konkvisty do Mexika františkáni, dominikáni a posléze jezuité, jali se ve stejném duchu potírat původní houbová náboženství.<sup>23</sup>

Františkánský mnich Bernardino de Sahagún ve své pověstné kronice *Historia de las Cosas de Nueva España* z roku 1540 ostře odsoudil používání hub při náboženských obřadech. Paradoxně od něj, a od lékaře Francisca Hernándeze, jenž na rozkaz španělského krále Filipa II. v letech 1570 až 1575 vypracoval soupis rostlin a zvířete v nových koloniálních územích *Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus*, však máme první zmínky o *teonanácatlu*, „pokrmu bohů“,<sup>24</sup> jak aztéctí indiáni označovali houby z rodu lysohlávek (*Psilocybe*). Přesnější informace o přírodních halucinogenech jsou ovšem do 19. století spíše výjimkou; západní farmakologie a medicína jejich existenci objevila poměrně pozdě. Co se antropologického výzkumu týče, tam byla situace víceméně obdobná.

---

<sup>22</sup> „Mystéria vybledla, fonetická abeceda napomohla vývoji vědomí od vnímání světa prostřednictvím tvarů a obrazů (gestalt-piktografického vědomí) ke světu založenému na zdůrazňování mluveného a psaného jazyka.“ [MCKENNA 1999: 176]

<sup>23</sup> „Konkvista znamenala radikální porušení historické kontinuity mezoamerické oblasti. Doprovázela ji etnocida i genocida, morální ponížení a fyzické podrobení moci, kterou domorodci ani neuznávali ani nechápali. Psychologický dopad této události traumatizoval celé generace a dodnes je patrný ve vztazích indiánů a ne-indiánů na obou stranách.“ [MÁCHA 2004: w]

<sup>24</sup> V české literatuře a překladech poměrně běžně zaužívaný termín, jenž se ovšem do jisté míry odchyluje od svého původního významu. Tím je samotné „boží tělo“, ang. „flesh of the gods“ [SCHULTES 1998: 2; w; KREIGOVÁ 1970: 47]

## 4 ETNOBOTANICKÁ ANALÝZA

Jak bylo řečeno výše, po dlouhou dobu panoval názor, že převládající většina z celkem asi sto padesáti druhů psychotropních rostlin, z nichž devadesát až sto jsou halucinogeny, se vyskytuje v Novém světě. Antropologické výzkumy z druhé poloviny 20. století ovšem dokazují, že jejich přítomnost lze z historického hlediska rozpoznat u celé řady kultur. Touha po změnách stavu vědomí a s ní spojené užívání širokého spektra psychoaktivních látek, je prokazatelná téměř u všech národů, na všech úrovních kulturního rozvoje a patrně ve všech údobích lidských dějin.<sup>25</sup>

Podle teorie Westona La Barre, potvrzené paleoarcheologií v 70. letech, si předchůdci dnešních Američanů přinesli svou fascinaci halucinogeny jako pozůstatek paleolitického a mezolitického extatického šamanismu, spojeného s muchomůrkovým kultem (*Amanita muscaria*), který existoval mezi lovci vysoké zvěře v severovýchodní Asii.<sup>26</sup> U rolníků v zemědělských náboženstvích velkých civilizací Střední Ameriky a And, stejně jako u mnoha indiánských kmenů v amazonské pánvi, kteří halucinogenní druhy rostlin a hub vždy používali výhradně v posvátném, nikoli profánním kontextu, zůstala šamanská tradice uchována a dodnes hraje významnou roli v náboženském a kulturním životě.

### 4.1 Přehled halucinogenů Oaxacy

Indiánské kmeny v Oaxace preferují různé druhy halucinogenů. Na volbě se významně podílí jejich sezónní, často velmi nepravděpo-

---

<sup>25</sup> „Každá lidská civilizace si vyvinula a systematicky využívala jisté metody pro dočasnou sebe-transcendenci, tedy i pro uvolnění tenze.“ [Huxley in HOROWITZ et PALMEROVÁ 2002: 163]

<sup>26</sup> „Američtí indiáni jsou potomky nevelkých asijských loveckých a sběračských skupin, které ve starší a střední době kamenné přešly do Nového světa přes dva tisíce kilometrů široký, kontinentální most<sup>1</sup> [vedoucí Beringovou úžinou], který spojoval Sibiř s Aljaškou.“ [FURST 1996: 9–10; LUNA 2002: 73; RUDGLEY 1996: 82]

dobný výskyt. Od toho se samozřejmě odvíjí také průběh a podoba obřadů, které se vesnici od vesnice liší.

Z hub jsou nejrozšířenější na mokřích pastvinách rostoucí: lysohlávka mexická (*Psilocybe mexicana*), lysohlávka šedomodrající (*Psilocybe caerulescens*) a límcovka kubánská (*Stropharia cubensis*).<sup>27</sup> Při obřadech je používali, resp. stále ještě používají: *Mazatékové*, *Mixtékové*, *Mixeové*, *Chatiné*, *Zapotékové* a další indiánské kmeny (viz přílohy 14.3–14.5).<sup>28</sup>

Kromě toho je možné se v Oaxace setkat také s šalvějí věšteckou (*Salvia divinorum*), neobyčejně vzácným kultigenem, který byl pro své omezené rozšíření pouze na několika málo lokalitách v Oaxace považován po dlouhou dobu za jeden z nejvzácnějších rostlinných halucinogenů na světě (viz příloha 14.6).

V rámci výzkumu prehispanických extatických věšteckých rituálů se v neposlední řadě podařilo doložit výskyt tabáku (*Nicotiana rustica*) a dvou druhů povijnice: *Rivea corymbosa* a *Ipomea violacea*. Za zmínku rovněž stojí potvrzení toho, že k věšteckým a jiným náboženským úkonům byly v minulosti užívány i nehalucinogenní druhy (např. *Dictyophora indusiata*, *Clavadiadelphus truncatus* ad).<sup>29</sup>

## 4.2 Znovuobjevení houbového kultu v Mexiku

Požívání halucinogenních hub bylo v průběhu celé mexické historie společensky akceptováno. Jejich zapojení v rámci posvátných, léčebných rituálů je dnes zcela evidentní. Po dlouhá čtyři staletí od příchodu prvních misionářů byl však houbový kult zahalen neproniknutelným tajemstvím. Duchovní byli ve své represivní činnosti natolik úspěš-

---

<sup>27</sup> „Ačkoli druhový název klade tuto psychedelickou houbu na Kubu, neznamená to, že roste nebo rostla jenom na tomto ostrově či v karibské oblasti obecně. Spíše je to důsledkem skutečnosti, že poprvé ji popsal F. S. Earl právě na Kubě. *S. cubensis* je americkým druhem, jenž roste především – i když ne výlučně – v Mexiku a Guatemale. Je zajímavé, že totožný druh, původně zvaný *Naematoloma caerulescens*, ale později určený rovněž jako *S. cubensis*, byl nalezen roku 1907 v severním Vietnamu.“ [FURST 1996: 94]

<sup>28</sup> SCHULTES et HOFMANN 2000: 158

<sup>29</sup> Guzmán in RIEDLINGER 1998: 118

ní, že se jim vyznavače houbového kultu podařilo krutými tresty přinutit k přesídlení do vysokohorských oblastí.<sup>30</sup>

Část odborné veřejnosti dokonce pochybovala, že se halucinogenní houby v Mexiku ještě používají. Totožnost *teonanácatlu* byla botaniky, jak je známo z proslulého sporu Blase Pabla Reka s Williamem A. Saffordem v roce 1915, zaměňována za *peyotl* apod.<sup>31</sup>

Od 30. let 20. století se však situace podstatně mění a jak znalosti o houbách, tak o dalších přírodních halucinogenech a jejich kulturním a společenském zázemí se začínají postupně prohlubovat. Přesná identifikace hub, včetně pozdější chemické analýzy, sehrála v tomto procesu pravděpodobně nejdůležitější roli.

Průkopnickou práci vykonal Richard Evans Schultes, pozdější kurátor Harvardského botanického muzea, který na sklonku desetiletí podnikl svou, již druhou, cestu do Guatemaly a Mexika, kde na přítomnost *teonanácatlu* narazil ve státě Oaxaca. O zjištěných poznatcích posléze napsal svou disertaci *Květena Oaxacy z ekonomického hlediska* a v roce 1941 v *Listech botanického muzea* publikoval první návrh botanické klasifikace, opřený o dokladový materiál.<sup>32</sup>

Klíčový okamžik, jenž s definitivní platností potvrdil, že houbový kult je v horách Sierra Mazateca v Oaxace stále živý, však nastal až 29. června 1955. Gordonovi R. Wassonovi, podnikajícímu výzkumy spolu se svou původem ruskou manželkou, pediatřičkou Valentinou Pavlovnou, se tehdy po dlouhém pátrání ve vesnici Huautla de Jimenez – kde o čtrnáct let dříve Johnson, Weitlaner a další ověřili přetrvávající

---

<sup>30</sup> „Před evropskou kolonizací Nový svět jako takový nepoznal netolerantní fanatismus, jenž je typický pro některá z větších náboženství Starého světa, zvláště pro křesťanství a islám, které zásadně přetvořily oblasti, jichž se zmocnily. Na druhé straně, jak víme, ani čtyři století španělského katolicismu nedokázala úplně vymazat všechny stopy předkolumbovské minulosti a byla zvláště neúspěšná v potlačování kultů tradičních halucinogenů. (...) Pokud případné vítězství vůbec nějak ovlivnilo dotyčné náboženství, pak obyčejně spíše formou obohacení či syntézy.“ [FURST 1996: 14]

<sup>31</sup> Furst in RIEDLINGER 1998: 91

<sup>32</sup> „Na konci třicátých let se podařilo získat první dva druhy posvátných mexických hub. (...) Následná terénní práce vedla k objevu dalších pětadvaceti druhů hub, z nichž nejdůležitější jsou bezesporu lysohlávky rodu *Psilocybe*. Do dnešního dne bylo úspěšně popsáno celkem dvanáct druhů lysohlávek, nepočítám-li límcovku kubánskou (*Stropharia cubensis*), jež se někdy zařazuje také mezi lysohlávky.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 158]



existenci starodávných indiánských houbových kultů – podařilo zúčastnit *velady*, posvátného obřadu pod vedením šamanky Marii Sabiny. Stali se tak vůbec prvními, komu indiáni postoupili své prastaré tajemství, dědictví Mayů a Aztéků, k experimentálnímu zkoumání.<sup>33</sup>

Zážitek s posvátnými houbami podstatně změnil Wassonovu životní dráhu. Poté, co strávil valnou část své profesionální kariéry na Wall Streetu, věnoval následujících třicet let svého života výzkumu hub a dalších – mexickými indiány stále používaných – prorockých rostlin ve snaze odpovědět na otázku, jakou roli halucinogeny sehrály v prehistorických dobách při zrodu náboženství.

Seznámil se proto s Eunice V. Pikeovou, tamější misionářkou a jazykovědkyní, sestrou světoznámého antropologického lingvisty Kennetha Lee Pikea, která mu zprostředkovala užší kontakt s místním obyvatelstvem.<sup>34</sup> Tím se Wassonovým otevřela cesta k detailnímu studiu soudobého užívání hub a mohli tak provést srovnání se záznamy nalézajícími se ve starých kronikách.

Za tímto účelem se jali shromažďovat veškeré dostupné informace, zkoumali folklór a mytologii. Svým širokým zájmem o postoje, jež k houbám zaujímají různé národy, se zasloužili o rozvoj nového vědního oboru *etnomykologie*, subdisciplíny etnobotaniky, a zároveň se stali jejími čelnými představiteli.<sup>35</sup>

Do Huautly de Jimenez se ještě několikrát vrátili; ať už doprovázeni fotografem Allanem Richardsonem, který zaznamenával průběh prvního rituálu, nebo slavným mykologem Rogerem Heimem, ředitelem *Laboratoire de Cryptogamie de le Musée National d'Histoire*

---

<sup>33</sup> Nikoli nevýznamnou je v této souvislosti postava řeckého historika a spisovatele Roberta Gravesa, který Wassona mj. upozornil na výše zmiňované práce o teonanácatlu od R. E. Schultese. [ALLEN 2005; w]

<sup>34</sup> „Po tři roky Wasson naslouchal místním zvěstem, vyhledával informátory a učil se dialekt.“ [STEVENS 1987; w; překl. aut.]

<sup>35</sup> „Podle Wassona se tradiční vztah národů k houbám dělí na dvě skupiny, kde naproti vyložené anglické nechuti k houbám (mykofobie) stojí obliba v houbách (mykofilie), známá např. ze slovanských zemí.“ [GARTZ 1999: 14] Podle Lévi-Strausse je odpor a nezájem obyvatel anglosaských zemí k veškerým rozmanitým druhům hub možnou příčinou chabých informací o požívání hub v severoamerických společenstvích. [Lévi-Strauss in RUDGLEY 1996: 83]

*Naturelle de Paris*, který provedl taxonomickou klasifikaci nalezených vzorků.<sup>36</sup>

Wasson o výsledcích svého bádání posléze publikoval několik stěžejních děl. Magnum opus *Houby, Rusko a historie* (1957), u něž se o autorství dělí se svou manželkou, je sice důkazem společného fenomenálního nadání obou manželů; vědeckou hodnověrnost svým hypotézám však Wasson dodal až knihou *Les Champignons hallucinogènes du Mexique* (1958), která svědčí o jeho značném filologickém a folkloristickém nadání.<sup>37</sup>

Valentina Pavlovna, na základě silného dojmu, který u ní pokus s houbami zanechal, dala podnět k medicínskému využití účinných látek, poté co budou z hub izolovány a bude umožněna jejich farmakologická výroba.<sup>38</sup> Psychoaktivní účinky hub způsobuje alkaloid *psilocybin*, chemickou stavbou nikoliv nepodobný neurotransmiteru *serotoninu*, zodpovědnému za funkčnost CNS. Spolu s *psilocinem* jej syntetizoval Albert Hofmann (viz výše).<sup>39</sup>

Jak se zprávy pomalu, ale jistě šířily na povrch, stalo se, že byl sběr hub, proti Wassonovu původnímu záměru, zprofanován a posléze zpopularizován. Wassonovy po odborné i technické stránce vysoce kvalitní práce, původně vydávané v exkluzivních, limitovaných edicích, renomovaným vydavatelstvím *Stamperia Valdona*, jeho blízkého přítele Giovanniho Mardersteiga ve Veroně, se díky ohromné publicitě a spoustám paperbackových reprintů dostaly do rukou širokému publiku a učinily halucinogenní houby cílem vládního zájmu USA.

---

<sup>36</sup> Prof. Heim, jenž houby identifikoval jako zástupce rodu *Strophariaceae*, druhu *Psilocybe*, je „předal dr. Albertu Hofmannovi z Bale (...) a jeho kolegům dr. Arthurovi Brackovi a Hansi Kohlenovi na chemické analýzy; Dr. Aureliovi Cerlettimu, aby prozkoumal jejich farmakologické aspekty; a profesor Jean Delay z Paříže zahájil psychiatrická zkoumání.“ [Wasson in *ESTRADA* 1997: 19]

<sup>37</sup> STEVENS 1987; w

<sup>38</sup> „Podle jejího mínění, které tehdy vyjádřila, by se látka mohla stát velice významným pomocným prostředkem pro studium psychických procesů a mohla by posloužit k léčení alkoholismu, drogové závislosti, duševních poruch a nemocných v konečném stádiu, kteří trpí silnými bolestmi. O několik let později začali různí výzkumníci používat LSD, které zatěžuje organismus pacientů více než psilocybin, a to pro tytéž indikace, aniž by však znali závěry doktorky Wassonové.“ [GARTZ 1999: 100]

<sup>39</sup> Psilocybin spadá do téže skupiny tryptaminů jako harmin a harmalin z ayahuasky [NICHOLS et SANDERS-BUSH 2001; STEVENS 1987; w]

Wasson sám tento vývoj odsuzoval a v jisté fázi svého výzkumu dokonce litoval, že k objevu vůbec došlo.<sup>40</sup> Do Mexika se totiž po jeho vzoru vydalo mnoho lidí, kteří se chovali velmi neuctivě jak k prostředí, kde houby rostly, tak k nim samotným tím, že ve většině případů zcela ignorovali tradiční, ritualizovaný způsob jejich užití.

Rozhořel se tak rovněž plamen etických sporů, jimž museli čelit nejen badatelé, ale také samotná Maríá Sabina. Ta totiž tím, že cizincům umožnila přístup k tajnému obřadu, znesvětila posvátný zvyk a dopustila se zrady.<sup>41</sup> Na druhou stranu ale otevřela dveře pro vědecký, botanický a chemický výzkum mexických halucinogenních hub, bez čehož by staré vědění a zkušenost – aniž by přinesly nějaké ovoce – zmizely na postupu civilizace.

### 4.3 Šalvěj věštecká

*Salvia divinorum* (čeleď hluchavkovité) byla v etnografické literatuře poprvé popsána J. B. Johnsonem v roce 1939. Johnson vysledoval, že je v Oaxace používána při rituálech Mazatéky, kteří ji lidově nazývají „listy pastýřky“ nebo také „listy Marie pastýřky“ (*ska Pastora, ska Maria*, šp. *hojas de la pastora, hojas de Maria Pastora*).<sup>42</sup> K obdobným závěrům dospěl v roce 1952 Roberto J. Weitlaner a o pět let později Arthuro Gomez-Pompa. Vzorke vhodné k botanickému rozboru se sbíral ale až Gordon R. Wasson, který se do Oaxacy vydal spolu s Albertem Hofmannem v roce 1962. V Botanickém institutu

---

<sup>40</sup> „Wassonův popis houbového rituálu, doprovázený fotografiemi Allana Richardsona, vyšel v roce 1957 v tematickém čísle časopisu Life, jenž se dostal do rukou miliónů lidí, zejména pak začínajícího psychologa Franka Barrona, někdejšího nejlepšího přítele Timothy Learyho.“ [STEVENS 1987; w, překl. aut.]

<sup>41</sup> „Někteří její krajané také skutečně tento názor zastávali a vyjadřovali jej aktem msty, jakým bylo i spálení jejího domu.“ [Hofmann in RIEDLINGER 1998: 149]

<sup>42</sup> „Panna Marie je obvykle spojována s léčivými rostlinami. Napovídají tomu lidové názvy pro oba (výše zmiňované) druhy povijnice, které produkují tzv. ‚Semena Panny‘, používaná Mazatéky jako vizionářský prostředek a k usnadnění komplikovaných porodů, stejně jako pojmenování pro šalvěj, jež je rovněž variací na atributy soucitné bohoroďčky.“ [HARRISON 2000; w, překl. aut.; ed.; HOFMANN 1997: 86]

Harvardské univerzity v Cambridge tento etnobotanický materiál jako nový druh šalvěže identifikovali Carl Epling a C. D. Játiva.<sup>43</sup>

Lokalitu původního rozšíření šalvěže věštecké představují vlhká, stinná místa v mlžných a tropických deštných lesích pohoří Sierra Mazateca (300 až 1800 m n.m.). Zde byla rostlina tradičně pěstována a kultivována šamany a léčiteli, kteří k ní – chráníce ji před zraky ostatních obyvatel – zaujímají velmi osobní, až zbožný vztah (viz příloha 14.7). Nikdo jiný, maje jakékoli postranní úmysly, nesmí lístky jejich šalvěže otrhat, aniž by tím pozbyly svých účinků. Výrazná míra antropogenního vlivu na druhou stranu zřejmě zapříčinila snížení schopnosti samostatného rozmnožování šalvěže věštecké, a tak se dnes ve volné přírodě již prakticky nevyskytuje.<sup>44</sup>

Oproti nynějšímu stavu je velmi pravděpodobné, že v době před španělskou kolonizací byla šalvěž rozšířena mnohem více. Gordon R. Wasson – po prozkoumání kodexů a inkvizičních akt uložených v mexickém *Národním archivu* – uvažoval o tom, že se jedná o rostlinu totožnou s *pipilzintzintli* neboli „Vznešeným princem“ Aztéků; posvátným halucinogenem, používaným vedle psilocybních hub a povijnicových semen (viz níže).

Zásadní nedostatek jeho teorie ovšem představoval fakt, že *pipilzintzintli* má rostliny samčí i samičí, zvané Aztéky *macho* a *hembra*, zatímco šalvěž je, jak známo, jednodomá. Wasson však dohady vyvrátil tvrzením, že indiánská taxonomie není v tomto, stejně jako v případech jiných halucinogenních druhů, založena na anatomických vlastnostech, nýbrž je metaforická.<sup>45</sup> Aztéci, stejně jako Mazatékové, přikládali šalvěži, sloužící jim většinou jako náhražka za psychoaktivní houby, prorocký význam.

Rituály se šalvěží se od houbových v podstatě neliší (viz kap. 7.2). Výtažky ze čtyř nebo pěti párů lístků jsou mimo obřadní účely používá-

---

<sup>43</sup> MARUSHIA 2002: 3; w

<sup>44</sup> „V divoké přírodě jsou jejími jedinými opylovači kolibřici, přičemž se má za to, že proces opylování není výsledkem koevoluce, nýbrž že kolibřík je ve vztahu ke sporadicky kvetoucí šalvěži oportunistickým druhem.“ [Reisfeld in MARUSHIA 2002: 4; w]

<sup>45</sup> PENDELL 1998: 213; SCHULTES et HOFMANN 2000: 165

ny proti revmatismu, bolestem hlavy, anémii a problémům s vyměšováním. Z farmakologického hlediska je pozoruhodné, že svými krátkodobými, značně proměnlivými účinky charakteristická šalvěj neobsahuje ve srovnání s houbami žádné alkaloidy.<sup>46</sup>

#### 4.4 Hadí réva

Etymologie názvu *ololiuqui*, jak indiáni v jazyce Nahuatl označují povijnici (*Rivea corymbosa*), se vztahuje k „zaoblenému“ tvaru jejích semen. Liána s tenkými srdčitými listy, oblým stonkem a podlouhlými květy je místy známá také jako *coaxihuitl*, hadí rostlina.<sup>47</sup>

Vzdor poměrně přesnému popisu v historických pramenech způsobila botanická identifikace posvátné povijnice ve vědeckých kruzích mnoho rozruchu. Její konečnou verzi, již vyvrátil předchozí mylné domněnky, že se jedná o durman (*Datura innoxia* nebo *Datura meteloides*), anebo peyotl (*Lophophora williamsii*), publikoval v roce 1941 R. E. Schultes. Bylo to krátce poté, co se Albertu Hofmannovi ve švýcarské Basileji podařilo objevit a syntetizovat LSD.

Následující desetiletí vyplněné výzkumnými pracemi o účincích povijnicových semen, jež pravděpodobně ztroskotaly kvůli jejich špatné úpravě před požitím a opomenutí otázky prostředí a naladění, která je při užívání jakéhokoli halucinogenu klíčovou proměnnou, simultánně provázela bádání po původu hub *teonanácatl* (viz výše). Jelikož se Hofmannovi v poměrně krátké době podařilo uspět v případě jejich chemického rozboru, rozhodl se ve svých výzkumech pokračovat také s *ololiuqui*.

---

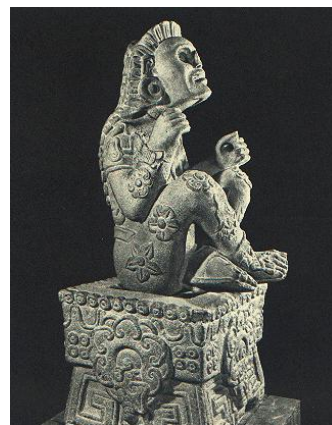
<sup>46</sup> „Při zkoumání rostlin na psychoaktivitu jsou zpravidla všechny rostliny, které neobsahují alkaloidy, automaticky vylučovány. Zdá se, že je to trochu kvapný postup.“ [PENDELL 1998: 209] „Hlavní účinnou látkou je [diterpen] salvinorin A. (...) Neurochemické působení salvinorinu A zůstává zatím nevyřešenou záhadou. Tato účinná látka se při obsáhlých testech (provedených metodou NovaScreen) nevázala na žádný doposud známý receptor. Šalvěj většinou obsahuje také loliolid.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 165]

<sup>47</sup> Nejstarší literární záznamy pocházejí od Ruize de Alarcóna a výše již zmiňovaných Bernardina de Sahagún a Francisca Hernández. „Hernández v roce 1651 správně určil původ semen *ololiuqui*.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 170; FURST 1996: 86]

Při izolaci aktivních látek ze semen, jež obdržel prostřednictvím Gordona R. Wassona v roce 1959, rozvinul spolu se svým asistentem z firmy Sandoz hypotézu, že ololiuqui patří do stejné skupiny látek, tedy sloučenin indolu, jako psilocybin, psilocin i LSD.<sup>48</sup> Kolorimetrickou reakcí, vyvolávající klasický efekt modrání při kontaktu indolu s vhodným činidlem, byla následně zjištěna její oprávněnost. Výsledky však byly v odborných kruzích zpočátku přijaty s nedůvěrou a skepticismem, neboť je naprostou výjimkou, aby se takto podařilo nalézt totožnou skupinu látek ve dvou oddělených říších rostlin, navíc od sebe vzdálených historicky i kulturně.

Bohatá tradice užívání povijnice sahá daleko do minulosti. Do dnešních dnů se však, podobně jako tomu bylo v případě halucinogenních hub, uchovala jen na odlehlých a nepřístupných místech, kam se byli indiáni nuceni stáhnout pod nátlakem evropských dobyvatel. Náboženská symbolika, která používání povijnice od začátku provází, byla natolik zastřena křesťanstvím, že po dlouhou dobu čněla jako trn v očích badatelům, kteří se pokoušeli o její vysvětlení.

Svým dílem k jejímu objasnění přispěl Gordon R. Wasson, který jako první vyslovil tezi, že kořeny ritualizovaného užívání povijnice sahají k Aztékům (1973). Jako důkaz pro své argumenty uplatnil detailní analýzu květinové výzdoby slavné kamenné sochy aztéckého boha květů *Xochipilliho*.<sup>49</sup>



obr. č. 2

<sup>48</sup> „Tyto indolové alkaloidy se vyskytují také u vřeckovýtrusných hub rodu *Claviceps* [čeleď *Hypocreaceae*]. (...) Díky triptaminové skupině v cyklickém řetězci kyseliny lysergové je tato sloučenina blízká nejenom ergolinovým alkaloidům, ale také (...) neuromediátoru CNS serotoninu.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 171]

<sup>49</sup> WASSON 1980: 57–78

Identifikoval, že povijnice je na reliéfech, vedle znázornění lysohlávky *Psilocybe aztecorum*, vyobrazena, dalo by se říci, téměř naturalisticky.<sup>50</sup>

Úspěšný byl rovněž pokus o výklad náboženské symboliky souboru nástěnných maleb z Tepantitly, komplexu posvátných budov v mexickém Teotihuacánu, objeveném archeology v roce 1940, o něž se s pomocí R. E. Schultese zasloužil jeho dlouholetý spolupracovník z Botanického muzea Harvardské univerzity, antropolog Peter T. Furst.

Furst v roce 1974 reinterpretoval postavu božstva na ústřední malbě souboru, datované kolem r. 500 n. l., o níž se dlouhou dobu mínilo, že je reprezentací mužského boha *Tláloca*, patrona aztéckého ráje.<sup>51</sup> Jeho přesvědčení, že vyobrazení odkazuje k předhispánské lidové tradici uctívání bohyně Matky, značně podpořilo zjištění, že popínavá rostlina s bílými trychtýřovitými květy, rozkládající se nad hlavou centrální postavy, není ničím jiným, než povijnicí *Rivea corymbosa*, zřetelně rozeznatelnou i přes překrytí mytologickými a dekorativními prvky.



obr. č. 3

<sup>50</sup> „V dalších květinách zdobících tuto nádhernou modlu z 15. století byly rozpoznány *Heimia salicifolia*, posvátný halucinogen *sinicuichi* indiánů jazykové skupiny Nahuatl ze středního Mexika, a tabák obecný (*Nicotiana tabacum*), jeden ze dvou hlavních posvátných tabákových druhů (ten druhý, jak víme, je tabák selský [*Nicotiana rustica*] – *piciétl*.“ [FURST 1996: 92]

<sup>51</sup> Caso in FURST 1996: 91

Přejímání podnětů z křesťanské kultury navíc v pozdějších etapách mexických dějin propojilo symbol – na březích vodních toků přirozeně se vyskytující – povijnice, zvěstovatelky období dešťů, s křesťansko-pohanskou Matkou či Vládkyní vod a dodalo jí atributy Panny Marie, symbolu plodnosti.<sup>52</sup> Odsud i lidové španělské názvy, jak pro rostlinu, tak pro její semena: *hierba María* („bylina Panny Marie“) a *semilla de la Virgen* („semena Panny“).<sup>53</sup> Indiánské kmeny však pro povijnici mají svá vlastní označení.

V Oaxace je použití nápoje z povijnice, připravovaného smísením symbolických třinácti rozemletých semen s vodou nebo alkoholem, známo mezi *Zapotéky*, *Mazatéky*, *Mixtéky*, *Činantéky* a *Čatiny*.<sup>54</sup> Způsob jeho užití pro dosažení vizí se však oproti rituálům s posvátnými houbami značně liší. Obvykle je požíván o samotě, na tichém, opuštěném místě.

V léčitelství si povijnice našla uplatnění při přijíci, tišení bolesti a odstraňování nádorů. Podobně jako jiné indolové halucinogeny, i výtažek z rozemletých semen působí na gastrointestinální trakt. Díky všeobecnému povědomí o tomto efektu se povijnice osvědčila jako účinný prostředek ke zmírnění žaludečních potíží, proti plynatosti apod. Působí analgeticky, snižuje zvýšenou teplotu a posiluje organismus. Vyhledávána je také pro své afrodiziakální účinky.

## 4.5 Ayahuasca

Když yorkshirský botanik Richard Spruce v roce 1851 během své výpravy do Amazonie narazil na horním toku Rio Negro na výskyt dosud neznámého typu halucinogenu, připravovaného indiány ve formě nápoje z dřevité plazivé liány, ani v nejmenším tehdy netušil, že se se-

---

<sup>52</sup> Beltrán in FURST 1996: 92

<sup>53</sup> „Výjimečný význam *doncelly*, *niñi* či mladistvé panny při přípravě povijnicového nápoje, posvátných hub i jiných věšteckých prostředků zaznamenal Wasson (1967).“ [FURST 1996: 89]

<sup>54</sup> SCHULTES et HOFMANN 2000: 173–175; HOFMANN 1997: 81



tkává s *ayahuaskou*, tradičním magickým, léčebným prostředkem šamanů, působících na území rozsáhlých nížinatých džunglí Kolumbie, Ekvádoru, Brazílie a Peru (viz příloha 14.8).<sup>55</sup> Pojmenoval liánu *Banisteriopsis caapi* a o dva roky později shrnul své poznatky v knize *Poznámky o botanice v Amazonii a Andách (Notes of a Botanist on the Amazon and Andes)*.<sup>56</sup> O sedm let později (1858) zaznamenává použití ayahuasky k magickým a věšteckým účelům indiánskými kmeny v povodí řeky Rio Napo ekvádorský geograf Manuel Villavicencio.<sup>57</sup>

Tyto zprávy nejsou v 19. století bezpochyby jedinými, které by se o ayahuasce zmiňovaly. Vzhledem k tomu, že se od pozdějších badatelů nedochovaly žádné konkrétní botanické vzorky, nelze je z vědeckého hlediska považovat za relevantní. Všeobecný zájem o ayahuasku v zásadě propukl až ve druhé polovině 20. století.<sup>58</sup>

*Banisteriopsis*, malpighiacézní tropický rod, zahrnující bezmála stovku druhů, je přinejmenším jednou z osmi v současnosti známých rostlinných čeledí Starého a Nového světa, u nichž byla prokázána přítomnost halucinogenních harmalových alkaloidů. Nejstarší chemické rozborů byly provedeny právě na vzorcích *Banisteriopsis caapi*, jež v polovině 19. století sesbíral R. Spruce u kolumbijských *Tukanů* z povodí Vaupés.<sup>59</sup> Později bylo prokázáno, že k přípravě ayahuasky používá mnoho indiánských kmenů, zejména ze severozápadní části Jižní Ameriky, povodí Orinoka a tichomořského pobřeží, také další druhy této liány, např. *B. inebrians*, *B. muricata* či *B. quitensis*.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> „Jeho rozsáhlé sbírky a jejich pečlivé zpracování vedly Schultese k tomu, aby ho nazval „největším botanickým badatelem, který navštívil Jižní Ameriku, a jedním z nejpečlivějších a nejhorlivějších botanických sběratelů všech dob.“ [KREIGOVÁ 1970: 47]

<sup>56</sup> „Knižka vyšla až v roce 1908 péčí Alfreda Russela Wallace, zajímavého a poněkud zapomenutého badatele, který mimochodem zároveň s Darwinem formuloval evoluční teorii.“ [KUCHAŘ 1998: 95]

<sup>57</sup> MCKENNA 1998: 3; w

<sup>58</sup> „Jednu z prvních interdisciplinárních studií o ayahuasce publikovali v roce 1972 Rivier a Lindgren. Referují v ní o alkalické povaze sesbíraných vzorků lián a rostlin, které jsou používány jako přísady nápoje mezi indiány Chívaro v Peru na horním toku Rio Purús.“ [MCKENNA 1998: 7; w, překl. aut.]

<sup>59</sup> Pozoruhodnou skutečností je, že když byly tyto vzorky v roce 1969, více než po sto letech, chemicky analyzovány, ukázalo se, že obsah alkaloidů se v nich téměř neliší od vzorků čerstvých. „Tyto alkaloidy se ukázaly být obdivuhodně trvalé, mnohem víc než například alkaloidy posvátných hub Mexika.“ [FURST 1996: 60; SCHULTES et HOFMANN 2000: 132]

<sup>60</sup> LUNA 2002: 75

Název pro ayahuasku pochází z kečujštiny, jazyka Inků předhispánského Peru a miliónů andských indiánů dneška.<sup>61</sup> Mezi domorodci pro ni však existuje mnoho dalších pojmenování: např. *yage* (vy-slovuje se „ja-hej“), jak je známa mezi indiány kmene *Tupi* v Kolumbii a části Brazílie, *caapi*, *dápa*, *mihi*, *kahi*, *natema* anebo *pindé*.<sup>62</sup> Příslušníci jedné ze současných brazilských synkretických církví ji označují jako *Santo Daime* (viz kap. 9.6).

Z botanického hlediska se jedná o žlutobíle kvetoucí liánu, která má halucinogenní účinky až po náležitě přípravě s listy keře *Psychotria viridis*, čeleď mořenovitých (*Rubiaceae*).<sup>63</sup> Kombinací rostlin vzniká silná, vzájemně se potencující směs; přičemž nutno podotknout, že ani jedna z uvedených rostlinných substancí při orálním požití sama o sobě psychoaktivní není. Teprve přidání listů *chacruny*, jak je *Psychotria viridis* nazývána, obsahujících *dimethyltriptamin*, dává směsi, po zablokování biochemického systému monoaminoxidázy velmi účinnými alkaloidy liány (*harminem*, *harmalinem* a *tetrahydroharminem*), schopnost vyvolat jedny z nejvýraznějších halucinogenních zážitků (viz příloha 14.9).<sup>64</sup>

Vzhledem ke složitosti způsobu, jímž je ayahuasca tradičně připravována, je zřejmé, že indiáni princip míšení různých druhů rostlin pro vyvolání specifických účinků nápoje znali již dávno před úsvitem moderní chemie.<sup>65</sup> Krom metod přípravy však jeho působení závisí na mnoha dalších okolnostech: prostředí, počtu dalších použitých příměsí, stejně jako na požitém množství a účelu, za nímž je ayahuaskový rituál

---

<sup>61</sup> „Huasca znamená v překladu liána, aya se většinou překládá jako smrt nebo také jako vítr, který – podobně jako smrt – nemá začátek ani konec.“ [KUCHAŘ 1998: 43]

<sup>62</sup> „Tato skutečnost je zajímavá zejména proto, že většinou jde o botanicky shodné rostliny. Domorodý způsob klasifikace je většinou velmi těžko pochopitelný, jelikož indiáni rostliny rozlišují někdy podle věku či používaných částí rostliny a jindy například podle růstových podmínek, jako je kvalita půdy či množství vláhy a světla.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 124]

<sup>63</sup> Pro obměnu účinků se do ayahuasky přidávají také rostliny jiných čeledí. Podstatnou roli během ayahuaskového rituálu sehraává tabák (*Nicotiana*), jenž má antiseptické účinky. Bývá jím okuřován jak nápoj samotný, tak některé partie na těle pacienta. [SCHULTES et HOFMANN 2000: 124; LUNA 2002: 21]

<sup>64</sup> KUCHAŘ 1998: 99

<sup>65</sup> „Pravděpodobně (...) nebudeme daleko od pravdy, když tuto událost budeme datovat podobně jako zrod charakteristické kultury tropických pralesů, která je založená na intenzivním plodinovém zemědělství a sahá nejméně do roku 3000 př.n.l.“ [Lathrap in FURST 1996: 61]

pořádán. V neposlední řadě záleží také na schopnostech a technikách šamana, který celý obřad řídí.

Postupů přípravy ayahuasky existuje celá řada a je pravidlem, že každý šaman má svůj originální, tajný recept, který se od ostatních liší. V západní části Jižní Ameriky se kůra liány zhruba po dvanáct hodin několikrát převařuje, dokud nevznikne hustý, hořký odvar, který se pije v malých dávkách.<sup>66</sup> Jeho požití v počátečních fázích obvykle vyvolává žaludeční nevolnost, závratě a zvracení.<sup>67</sup> Tyto příznaky ale postupně odeznívají a přecházejí v příjemné pocity doprovázené vizemi, které jsou obzvláště patrné se zavřenými víčky.<sup>68</sup>

Bylo by nicméně mylné se domnívat, že místní obyvatelé účinků nápoje vyhledávají samoučelně – pouze k dosažení tohoto výsledného efektu. V kontextu tradiční medicíny je liána, spolu s ostatními rostlinami, od nichž se příprava ayahuasky odvíjí, považována především za rostlinu léčivou.

Domorodé kmeny berou ayahuasku rovněž za zdroj umělecké inspirace, nástroj umožňující poznání přírodního prostředí, flóry a fauny apod.<sup>69</sup> Také vysoce abstraktní kosmologické soustavy některých indiánských kmenů jsou evidentně propojeny s halucinacemi, které požití posvátného nápoje vyvolává. Geometrické motivy (tzv. *fosfény*, viz kap. 11) jsou přitom obvykle ztělesněním významných společenských principů.<sup>70</sup> Atribut „halucinogenní“ ayahuasce obvykle připisují lidé, kteří z amazonské oblasti nepocházejí.<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> „Jinde se kůra rozmělní a hněte ve studené vodě. Připravený roztok je méně koncentrovaný, a proto se musí pít ve větším množství.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 126]

<sup>67</sup> Vzhledem ke svému emetickému a katarzním vlastnostem je ayahuasca označována také jako „la purga“, tj. očistný elixír. Působení halucinogenů na autonomní nervový systém (ANS) je ve většině vědeckých prací opomíjeno. [LUNA 2002: 173; KUCHAR 1998: 55–56]

<sup>68</sup> SCHULTES et HOFMANN 2000: 129

<sup>69</sup> „Někteří vědci se domnívají, že celé, nebo téměř celé, indiánské umění pramení z vizionářských zážitků.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 131] Víze jsou charakteristické zejména pro severoamerické indiány, na jih od Rio Grande již tak dominantním kulturním rysem nejsou.

<sup>70</sup> „Antropolog Reichel-Dolmatoff dokázal, že příslušníci kmene Tukanů nepovažují geometrické obrazy za zobrazení přírodních objektů, ale spíše naopak. Fosfény podle nich ovlivňují strukturu přírody i kultury.“ [RUDGLEY 1996: 65]

S ohledem na tuto diferenci lze rozdíl mezi tradičním a současným užitím ayahuasky sledovat u několika odlišných sociálních skupin:

- 1) u venkovského domorodého či mestického obyvatelstva (viz kap. 9.1);
- 2) u obyvatelstva v městských aglomeracích (*Pucallpa, Iquitos, Tarapoto*) – se zaměřením na terapeutickou, léčebnou a inspirativní funkci ayahuaskových rituálů. Z posledně zmiňovaného důvodu je ayahuasca často vyhledávána turisty toužícími po sebeobjevování, duchovním růstu a neobyčejných zážitcích v exotickém prostředí (viz kap. 9.5);<sup>72</sup>
- 3) u synkretických církví – tento způsob v současné době převládá (*Santo Daime, União do Vegetal, Barquiña*). Vzhledem k stále se šířícímu vlivu těchto akulturovaných, náboženských skupin nabývají na závažnosti psychologické, medicínské i právní aspekty používání ayahuasky. Na druhou stranu díky své relativní otevřenosti a množství řady vysoce kvalifikovaných členů usnadňují synkretické církve přístup k novým vědeckým poznatkům (viz kap. 9.6).<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> „I když se jí někdy droga říká, ayahuasca ve skutečnosti není droga, alespoň v tom smyslu, jak toto slovo běžně chápeme. Není to heroin nebo kokain, nevytváří závislost, ale co je ještě lepší, drogové závislosti se s ní dají léčit.“ [KUCHAŘ 1998: 45]

<sup>72</sup> GRUNWELL 1998: 59–62; w

<sup>73</sup> To je také důvodem, proč je jim v této, z geografického hlediska jiným směrem orientované práci, věnováno samostatné pojednání. [pozn. aut.]

## 5 ŠAMANISMUS

Před tím, než se zaměřím na komplexní rozbor konkrétních šamanských technik, nejprve Maríi Sabiny a posléze mestických *vegetalistů*, je nejprve nutné alespoň v hrubých rysech provést všeobecný výklad šamanismu a nastínit stručnou demografickou charakteristiku areálu, kde tito specialisté působí (resp. působili). Jednotlivé geografické oblasti se totiž od sebe v rámci specializace šamanů, způsobu provádění rituálů i provozování konkrétních technik značně odlišují.

Samozřejmě existují určitá společná východiska. Jisté riziko v tomto směru však představuje fakt, že samotný charakter některých informací do jisté míry vylučuje jejich přenos do jiného kulturního kontextu, aniž by byly zbaveny své původní transparentnosti. Z antropologického hlediska je šamanské rituály víceméně nemožné adekvátně popsat, aniž bychom se sami stali jejich přímými účastníky (a to i přesto, že antropologie akceptuje osobní náhled na věc více než jiné vědy). S ohledem na složitost a laickou nepřístupnost šamanských technik se stále pohybujeme na úrovni (pouhých) *vnějších* pozorování.

Přesto se domnívám, že zpracování tématu na základě dostupných pramenů, obohacené navíc o mezikulturní souvislosti, bude v mnoha ohledech užitečné.

### 5.1 Obecný popis

Téma šamanismu bylo vždy předmětem vášnivé vědecké debaty. Problematice jednotlivých etnických skupin, specifickým charakteristikám šamanů a geografickému rozšíření tohoto fenoménu se odborná literatura věnuje poměrně rozsáhle.<sup>74</sup>

Přitažlivost šamanismu v kontextu západní kultury souvisí zejména se stále se rozšiřujícím zájmem o alternativní metody léčení – aplikovatelné jak na individuální, tak společenské úrovni. Šamanismus Ine,

---

<sup>74</sup> „Sám výraz ‚šaman‘ se kdysi ujal mezi původními obyvateli Sibiře, ale dnes se ho užívá pro označení analogické sociální role, at' se vyskytuje kdekoli.“ [ELIADE 1997: 278–279]

v principu i po praktické stránce, k problémům zdraví, správného životního stylu apod. Není však jen způsobem léčby, jak by se na první pohled mohlo zdát, ale také nejstarším náboženstvím. Mezi spiritualitou a léčením neexistuje v šamanismu rozdíl.<sup>75</sup>

Šamanismus je charakterizován vlastním systémem víry, v některých aspektech blízkým magickým a animistickým kultům primitivních kultur, z nichž vyrůstá. Není však svázán dogmatem ani striktní doktrínou. Je pluralitní, rozrůzněný a decentralizovaný. Osobnost šamana, zaměřující se především na uctívání přírodních sil a obřady spjaté s vegetačními cykly, je zcela nezávislá na organizovaném náboženství.

Šamanův svět je v přírodě hluboko ponořen. Dalo by se dokonce říci, že se s přírodou zcela prolíná. Příroda je vnímána jako plně oduševnělá, podobně jako je tomu u jiných, zejména východních náboženských tradic. Vesmír je podle šamanské kosmologie charakterizován jako víceúrovňový a vícerozměrný.

Existují dva způsoby, jimiž může být jedinec k této magické profesi povolán:

- a) z dědičných důvodů (tzn. že jeho předkové byli šamany); šamanem je člověk ustanoven sociální komunitou;
- b) spontánním povoláním, kdy byl vyvolen duchy.<sup>76</sup> Jedinec se stává šamanem mocí nadpřirozeného řádu. Během zasvěcení se snaží duchy a nadpřirozené bytosti získat na svou stranu, aby se tak staly nástrojem jeho moci a nerozlučnými důvěrníky.

Není nezvyklé, že spontánní iniciace je v odborných kruzích často pojímána jako dosažení rozšířeného způsobu vnímání reality, za-

---

<sup>75</sup> „Šamanství je univerzální, vzácně osobní a přesto celosvětově rozšířený fenomén, kterým se napojují nejhlubší archetypy lidské psychiky. Protože připojuje vědomí znovu k jeho zdroji, představuje šamanství nejstarší metodu zkoumání vnitřních rozměrů. Je zároveň nejstarším lidským náboženstvím a předchůdcem jak psychologie, tak i medicíny.“ [DEKORNE 1997: 79]

<sup>76</sup> „[V tomto případě je] každá mimořádná událost, vzniklá kolem učedníka, považována za znamení.“ [CASTANEDA 1997: 169]

příčiněné specifickou formou psychického traumatu nebo onemocnění (viz níže). Pro potenciálního šamana tento způsob vyvolání představuje mnohdy nevídanou skutečnost. Ačkoli je jeho role v tribálních společnostech vysoce privilegována, šamanův úděl je často namáhavý a vyžaduje obětavost.<sup>77</sup>

Ať už je postoupena úmyslně nebo neúmyslně, představuje iniciace pro výkon šamanské profese zásadní podmínku. Obvykle ji provází odříkání, změna životního stylu a také stravovacích návyků. Proto není s podivem, že v šamanských kulturách je běžným zvykem, že mladí lidé slýchají popisy šamanských „cest“ dříve, než se na ně posléze, jako dospělí, sami vydají.<sup>78</sup> Poznání ovšem přichází teprve z prožité zkušenosti a z toho, jak je jedincem následně interpretováno.<sup>79</sup>

Rozlišujeme čtyři důležité složky šamanismu:

- a) výjimečné, extatické zkušenosti šamana;
- b) nadpřirozený svět a kontakt s ním;
- c) vnuknutí poskytnutá šamanovi pomocnými duchy;
- d) činnost šamana, orientovaná na prospěch celé společnosti.<sup>80</sup>

Na extatické zkušenosti šamanů se v této práci zaměřuji především, neboť vždy měly zásadní vliv na uspořádání náboženské symboliky, mytologii a rituál. Aby však téma šamanismu bylo možné prezentovat v komplexní, celistvé podobě, nelze žádnou z výše zmíněných složek pominout.

---

<sup>77</sup> LARSEN 1999: 54–55

<sup>78</sup> „Těmto příběhům je lépe věřit, i když na první pohled vypadají mnohdy nepravděpodobně.“ [KUCHAŘ 1998: 25; ed.]

<sup>79</sup> „Na samém počátku šamanské praxe záleží na studentově schopnosti vstoupit do (...) šamanského stavu vědomí. Osobní zkušenost každého jednotlivce je zřejmě nejdůležitější.“ [KUCHAŘ 1998: 25]

<sup>80</sup> Hultkranz in LUNA 2002: 18; ed.

## 5.2 Techniky extáze

Nikoli samoučelně, nýbrž ve prospěch ostatních, resp. společnosti jako celku, dosahuje šaman extáze, hraniční zkušenosti, díky níž se stává odborníkem na otázky nemoci, slabosti, duševního utrpení a smrti.

V extatickém stavu se radikálně proměňuje šamanovo vědomí, a tak je schopen pojímat realitu jiným, neobyčejným způsobem.<sup>81</sup> Mezi různými rovinami a náhledy na skutečnost ale v šamanismu v podstatě neexistuje rozdíl. Zkušený šaman pracuje v onom světě stejně efektivně jako v tom našem. Jeho výsadou navíc je, že dokáže často velmi odlišné sféry skutečnosti vědomě uchopit a spolehlivě integrovat.

Metod a technik, jejichž prostřednictvím lze extatický stav vyvolat, existuje celá řada. Jde např. o různé formy práce s dechem, zvukem, hudebními nástroji, jako jsou bubny, chřestítka apod.<sup>82</sup> V extrémních případech slouží k tomuto účelu také půst, dehydratace, sociální izolace, smyslová deprivace, nedostatek spánku apod.<sup>83</sup> Výsadní pozici však mají v podstatě techniky trojího typu. Jde o dosažení extáze:

- a) prostřednictvím drogy; požití některého z přírodních halucinogenů sehrává při pořádání šamanských rituálů rozhodující roli u řady kultur.<sup>84</sup> Ukazuje se také, že různé šamanské systémy, které halucinogenních látek užívaly, se vyznačují – až pozoruhodně – stejnými představami o tom, jakou moc v sobě skrývají; a tak, ač-

---

<sup>81</sup> „Šaman je schopen proplouvat zpátky i dopředu mezi tím, čemu říkáme bdělý stav – naše normální vědomí – a změněnými stavy vědomí, které z pohledu naší běžné reality nazýváme fantaziemi či iluzemi. (...) Nicméně z pohledu šamanského stavu vědomí je takovouto iluzí spíše náš běžný, každodenní stav mysli. Rozhodně nelze říci, že by šaman popíral realitu kteréhokoli stavu vědomí. Spíše se jimi pohybuje nahoru a dolů, tam i zpět, i mezi nimi. Dělá to podle potřeby a podle situace.“ [HARNER 1999; w]

<sup>82</sup> Mezi speciální techniky, jež jsou společné různým šamanským tradicím, stejně tak mazatecké jako např. sibiřské, patří umná manipulace se zvukem, jež bývá označována také jako „břichomluvectví“. Projevuje se výraznými obměnami v poloze a hlasitosti zvuku, jenž ke člověku přichází – od šepotu až po vzdálenou ozvěnu. [WASSON 1980: 34–35]

<sup>83</sup> HARNER 1999; w

<sup>84</sup> „Šamanský model skutečnosti, pohled na svět, (...) je často získáván, obohacován a chápán za pomoci psychotropních látek.“ [DEKORNE 1997: 58; w]



koli jsou si mnohdy značně vzdáleny, neliší se bez výhrady v tom, že jim přikládají posvátný význam.

Kontroverzní postoj v této věci zaujímal po většinu svého života Mircea Eliade, významný antropolog (či spíše religionista) rumunského původu, jenž se domníval, že užívání halucinogenů je charakteristické až pro pozdní, relativně degenerovanou formu šamanismu. Tvrdil, že se jedná o jev typický pro kultury, jež se – vzhledem k tomu, že jejich členové nejsou s to dosáhnout extáze bez drog – nacházejí v dekadentní fázi. Šamanismus v této formě nazývá „*narkotickým*“.<sup>85</sup> Přes veškerou Eliadeho odbornou způsobilost, jak parafrázuje Terence McKenna, užití termínu „narkotický“ – obvyklého označení pro uspávací prostředky – poukazuje v této souvislosti na jeho značnou botanickou a farmakologickou naivitu.<sup>86</sup> Nutno však poznamenat, že Mircea Eliade ke konci kariéry – podnícen Robertem Gravesem, jenž badatelskými pracemi podporoval Wassonovu teorii o používání halucinogenů v antickém Řecku – svůj původní názor přehodnotil.<sup>87</sup>

- b) v rámci hledání víze (jak je tomu u indiánů Severní Ameriky) – dospívající jedinec rezignuje na svůj společenský status a odchází do divočiny, aby zde našel „novou identitu“;
- c) v důsledku nějaké těžké psychické nemoci (jak je to obvyklé u sibiřských, jakutských či tunguzských šamanů) – řada badatelů se domnívá, že v tradici šamanismu si primitivní kultury vynašly jen příhodný způsob k tomu, jak do společnosti začlenit také psychicky nemocné jedince.<sup>88</sup> Šamanismus navíc umožňuje nejen přijetí,

---

<sup>85</sup> Eliade 1997: 332–333

<sup>86</sup> „Přítomnost halucinogenů v šamanské kultuře indikuje, že tento šamanismus je autentický a živý. Pozdní a dekadentní fáze šamanismu naopak charakterizují různé vypracované rituály, neměnná pravidla a závislost na patologických osobnostech. Kde dominují tyto jevy, je šamanismus na nejlepší cestě stát se pouhým ‚náboženstvím‘.“ [Wasson In MCKENNA 1998: 195]

<sup>87</sup> Naranjo in RIEDLINGER 1998: 217

<sup>88</sup> SILVERMAN 1967: 21–31 (pro srovnání viz následující)

ale také postupné vyléčení nemoci. Už samotný akt zasvěcování totiž konstituuje léčbu.<sup>89</sup>

### 5.3 Kontakt s nadpřirozeným světem

V extatickém stavu je šamanovi umožněn přístup do světa duchů a jeho dávných předků do sfér obývaných pomocnými i zlovolnými silami.<sup>90</sup> V komunikaci s nimi šaman usiluje o vyřešení problému, kvůli němuž je extatický stav navozován, a to *symbolickou* formou.

Šamanské techniky jsou výrazem dokonalého porozumění tomu, jakou roli mohou při vzniku různých nemocí sehrát psychologické faktory.<sup>91</sup> Skryté příčiny chorob, které je s to šaman v průběhu obřadu odhalit, pramení často ze zhoršujícího se stavu životního prostředí, tíživé osobní situace nebo sociálních problémů lidí.

Při léčbě se přitom šaman/léčitel může zaměřit jak na fyzickou stránku nemocného – tyto metody nemají žádnou „vnitřní“ hodnotu –, tak na jeho stránku psychickou, několikerým opakováním abstraktního rituálu, během něhož šaman usiluje o to, aby se tzv. „probuzené“ vědomí nemocného účinně vyrovnalo s veškerými jeho fyziologickými a duševními potížemi.

Mezi šamanskými léčebnými postupy lze v zásadě rozlišit dva typy:

- 1) fyzická manipulace postiženého orgánu či údu anebo jeho sání, jehož cílem je doslova „vytažení“ příčiny choroby z těla nemocného

---

<sup>89</sup> Přesto by bylo krajně zjednodušující domnívat se, že je možné šamana ztotožnit s kteroukoliv ze zavedených diagnostických kategorií: s hysterií, schizofrenií či epilepsií. „Ačkoli (...) mohou existovat jisté vnější podobnosti mezi některými psychopatologickými poruchami a šamanismem (...), je tomu tak proto, že v obou případech dochází k emanaci ze společného základu v hlubinných strukturách duše, a ne proto, že by šaman byl jednoduše převlečený schizofrenik či hysterik.“ [Eliade in LARSEN 1999: 55]

<sup>90</sup> „[Různým šamanským tradicím je společná představa] o živé podstatě všech jevů v okolí, o možnosti oddělení duše od těla v průběhu života, (...) o rovnosti kvalit různých životních forem, a tedy možné proměně člověka ve zvíře apod.“ [FURST 1996: 13]

<sup>91</sup> „Koncept šamanismu v sobě například zahrnuje vědomí, že člověk sílu potřebuje – potřebuje být plný síly, být duchem obdařený, nikoli duchaprázdný –, jinak se s problémy svého života nedokáže vypořádat.“ [HARNER 1999; w]

ho; nejčastěji se jedná o trn, pero, šipku, křišťál apod. (tropická Amerika, Aljaška, Austrálie);

- 2) symbolický boj se škodlivým duchem – spočívá v prezentaci choroby prostřednictvím afektivních pojmů, což ozřejmuje její příčiny a činí tak situaci řešitelnou. To, že mytologie šamana neodpovídá objektivní skutečnosti, není podstatné. Nemocný totiž nijak nepopírá šamanův koncept univerza.<sup>92</sup>

Přístup k obřadu i léčení je *komplexní a holistický*. Šamanský koncept zdraví se nezaměřuje jen na jednotlivce, jako je tomu tradičně u západní medicíny. Naopak nahlíží na člověka jak ve vztahu ke společnosti, z níž pochází, tak k prostředí, ve kterém žije.

## 5.4 Koncept spojení

Spojencova pomoc je pro výkon šamanské praxe nezbytná. Je to právě spojenec, v komunikaci s nímž je šaman schopen provést diagnostiku nemoci a čerpat sílu potřebnou k její léčbě z přírody a duchovních sfér.<sup>93</sup> Jedná se o mocnost, která šamanovi pomáhá a dodává mu sílu k plnění veškerých potřebných úkonů, o prostředníka mezi nevědomými úrovněmi jeho mysli a běžnou realitou.

K volbě spojení dochází na základě shody s povahovými rysy šamana.<sup>94</sup> Nezřídka se proto lze setkat s tím, že spojenec je popisován tak, jako by měl lidské vlastnosti (antropomorfizace spojení). Pravděpodobně nejjednodušší přístup v této věci se vztahuje k přesvědčení, že tuto specifickou „duchovní entitu“, v sobě obsahuje každý rostlinný druh.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> LÉVI-STRAUSS 2000: 200; ed., překl. aut.

<sup>93</sup> „Se svými duchovními pomocníky či spojenci je šaman výsostným strážcem tělesné i duševní rovnováhy svého kmene, za který se přimlouvá v osobních setkáních s nadpřirozenými silami.“ [FURST 1996: 11]

<sup>94</sup> „Vybrat si [spojence] znamená nalézt fyziologicky neutrální způsob, jak opakovaně spustit extatický stav mysli, jenž umožňuje kontakt s odlišnou sférou.“ [MCKENNA 1998:182]

<sup>95</sup> „Pokud šaman sám nebo se svými následovníky popíjí nápoje z cesmíny, odvar z durmanu a nebo tabáku, pokud pije peyotlové knoflíky, semena ololiuqui či pije odvar liány ayahu-

## 5.5 Společenská role šamana

Ačkoli šaman tradičně žije na okraji společnosti – v určité vzdálenosti od vesnic, a tím částečně i mimo dosah politické moci –, neodmyslitelně tvoří její integrální součást.

Lidé se na šamana obracejí při řešení zdravotních problémů, zahrnujících četná psychosomatická onemocnění, v případech, že potřebují radu ohledně svého profesního či partnerského života apod. Dalo by se říci, že šaman působí ve funkci určitého sociálního katalyzátoru. Tím se však jeho schopnosti v nejmenším nevyčerpávají.<sup>96</sup>

Přímo ze statutu šamana vyplývá jeden z jeho nejdůležitějších úkolů, jímž je nutnost uchovávat v paměti rozsáhlý repertoár myšlenek a vnuknutí, jichž se mu dostalo během jeho výprav do jiných realit, a podávat o nich svědectví ostatním.<sup>97</sup> Své vzpomínky však nikdy neprezentuje holé, bez kontextu.

Šaman je mluvčím starobylé tradice, zvěstovatelem poselství, jež se ústním předáváním z generace na generaci uchovalo po dávných předcích. Ve snaze zajistit prospěch a blahobyt společenství však také na základě svých vidění často hovoří o událostech budoucích. Utváří tím silné pouto mezi lidmi, upevňuje jejich vztah k místu, odkud pocházejí, a hájí skupinovou kontinuitu.

---

asca, základní etnografické pravidlo je stejné. Tyto rostliny skrývají moc duchů.“ [La Barre in KUCHARŤ 1998: 180]

<sup>96</sup> „Šamanská stezka – klíč k nesmrtelnému, zocelenému tělu – dává krásám a tajemstvím života větší smysl než jen kompenzovat utrpení. V rovnováze věcí musí úžas překonat děs. Úkolem šamana pak je, aby toto sdělení ztělesnil a dále přenášel; aby vnášel do života smysl a lék; aby dokázal tvořit stupňující se pocit souladu s podstatou, již je prodchnuto veškeré bytí.“ [LARSEN 1999: 12]

<sup>97</sup> „Šaman je osoba, která se oddává nikoli jen vizionářským zkušenostem (...), nýbrž i vyjevování a sdílení této zkušenosti.“ [LARSEN 1999: 12]

## 6 DEMOGRAFICKÁ CHARAKTERISTIKA

### 6.1 Mexiko

Podle posledního sčítání lidu čítá indiánská populace Mexika cca 8,4 miliónů lidí; z toho cca 60 % indiánů žije v obcích do 2 500 obyvatel.<sup>98</sup> Nejvíce jich žije na jihu a jihovýchodě země. V absolutním srovnání vede *Oaxaca* (1,3 milionů indiánů), za ní následuje *Chiapas* (1 milión), *Veracruz* (700 000), *Puebla* (600 000) a *Yucatán* (600 000).

Mezi indiány a mestici nicméně neexistuje jasná dělicí čára – spíše jde o kulturní kontinuum s řadou proměnlivých znaků.<sup>99</sup> Tato skutečnost je výsledkem neustále postupujícího procesu akulturace většiny indiánských obcí. Ve všech oblastech společnosti dochází v rámci restrukturizace a reorganizace k mnoha změnám, jež se projevují zejména prohlubujícími se sociálními rozdíly. Indiánské oblasti jsou typicky zdroji migrantů, přičemž do měst odcházejí zejména mladí lidé. „Tradiční kultura“ je ve většině případů už jen údělem chudých. Většina obcí je rozpolcena nábožensky, politicky i socioekonomicky.

Procesu rozkladu indiánských společností se snaží zabránit četná, ať už indiánská či jiná, spontánně vznikající kulturní, ekonomická, vzdělávací a politická hnutí. Zdá se, že čím objektivně rychleji tradiční kultura ustupuje, tím větší počet a intenzivnější aktivita těchto organizací se prosazuje. Obce nyní často disponují celou řadou vzdělaných členů, kteří jednají jak na národní, tak mezinárodní úrovni (viz příloha 14.1).

---

<sup>98</sup> Kritériem pro určení příslušnosti k některému indiánskému etniku byl v tomto případě jazyk. Podstatně vyšší údaj udává Národní indigenistický institut, a to: 12,7 miliónů [INEGI 2002; w; INI 2001; w].

<sup>99</sup> MÁCHA 2004; w

## 6.2 Oblast peruánské Amazonie

Padesát čtyři procenta z celkové rozlohy Peru, země o rozloze 1 285 215 km<sup>2</sup>, se rozkládá v Amazonii. Z geografického hlediska je tato na říční poměry bohatá oblast s vysokou biodiverzitou, značnými teplotními rozdíly, výraznou vlhkostí vzduchu a množstvím srážek součástí hornoamazonské pánve.

Indiánské obyvatelstvo četných lingvistických skupin je rozčleněno do 4 departmentů: *Loreto*, *San Martín*, *Ucayali* a *Madre de Dios*. Tradiční výroba obyvatel zahrnuje stavbu kvalitních lodí, pletení hamak a produkci keramiky. Kulturní úroveň oblasti je díky výrazné mobilitě obyvatelstva a téměř nepřetržitému spojení po říční síti ve srovnání s přírodní diverzitou poměrně vyrovnaná. Nicméně stálý příliv nových technologií a sociálně-ekonomických změn zapříčiňuje, že duchovní svět místních obyvatel podléhá silným expanzivním tlakům. Proces kulturního vývoje směřuje stále k větší a větší nivelizaci.

Peru, stejně jako Mexiko, bylo od 16. století cílem intenzivní misionářské aktivity. Působili zde zejména jezuité a františkáni. Dlouhou dobu po příchodu Evropanů museli místní obyvatelé čelit útlaku. Byli zotročováni a mnohdy nuceni k násilné migraci. Zánik naprosté většiny domorodých skupin obyvatel zapříčinila drtivá hospodářská situace, spolu s tvrdým mocenským nátlakem, během tzv. *kaučukové éry* (1880–1914). Do současnosti přečkalo pouze 20 % původní populace, tj. 2,5 % obyvatelstva Peru.<sup>100</sup>

Dnešní mestická populace je primárně katolická. Religiózní prvky lidového katolicismu však často koexistují s autochtonními amazonskými představami. Neustále vzrůstá počet členů synkretických náboženských organizací, protestantských sekt a mesianisticko-milenaristických kultů.

---

<sup>100</sup> LUNA 2002: 34

## 7 MAZATÉCKÝ ŠAMANISMUS

### 7.1 Úvod

Ve snaze odhalit původ a stáří houbového kultu ve Střední Americe mátl Wassona a jeho spolupracovníky po dlouhou dobu fakt, že hovězí dobytek, živočišný druh pro výskyt hub rodu *Stropharia* limitní, byl do Mexika zavlečen až po příchodu Evropanů.

Mnohé v této věci naznačil již Weston La Barre, ale teprve Peter T. Furst podal kompletní vysvětlení tím, že poukázal na shodnou jelení symboliku, spojující šamanskou tradici prvních obyvatel Mexika s tradicí severní Asie (viz kap. 4). Prokázal také, že tradiční úcta, kterou Mazatékové k jelenům chovají, doprovázená přímým zákazem lovu vysoké zvěře, o němž svědčí doklady v kronikách prvních křesťanských misionářů z 16. století, má také svůj pragmatický, proto-ekologický význam.<sup>101</sup>

Tonální jazyk Mazatéků, neboli „Jeleních lidí“, jak zní původní význam názvu jejich kmene, byl – vzhledem k tomu, že nemá psanou formu – pro lingvisty po léta hádankou. Wassonovi se do něj však díky přátelům ze Summer Institute of Linguistics, kteří v Huautle de Jimenez působili, podařilo proniknout.<sup>102</sup>

V roce 1958, tři roky po jeho první účasti na obřadu, pořídil autentickou nahrávku velady, vedené Maríou Sabinou, která se po překladu do španělštiny a angličtiny Georgem a Florence Cowanovými, stala podkladem pro knihu *María Sabina a její mazatécká houbová velada*.

<sup>101</sup> „Jako přežvýkavec je [jelen] vlastně jediným zvířetem, které může límcovce v Mexiku posloužit jako hostitel a (protože vícekomorový žaludek přežvýkavců je samozřejmě podmínkou osudovou) zajistit její přežití jako druhu.“ [FURST 1996: 211]

<sup>102</sup> „Význam slova [je] určen intonací a jeho fonetickými rysy. Číslo označují čtyři tonální úrovně nebo registry jazyka: ‚1‘ vyjadřuje nejvyšší tón, ‚4‘ nejnižší. Vyskytují-li se u písemného znaku, vyjadřujícího slabiku, dvě nebo tři čísla společně, znamená to přecházení tónu. Znak jako otazník bez tečky označuje ráz ve fonetice. Spojovací čárka označuje příklonku po přízvuku – slabiku připojenou ke kmeni slova. V mazateckém jazyce se vyslovuje ‚x‘ podobně jako ‚š‘, ačkoli správná výslovnost je ještě silnější a představuje kombinaci ‚s‘, ‚ž‘, ‚j‘ a ‚h‘ a slabika ‚nt‘ je foneticky blízko anglickému ‚d‘. Tak se posvátná hora  $Ni^3nto^3To^4co^xo^2$  vyslovuje [Nindo Tokošo].“ [ESTRADA 1997: 252]

Vyšla v roce 1974 po důkladném zpracování, doplněná o notový záznam vigilie, studii o mazateckém jazyku a fotografie Allana Richardso-  
na.<sup>103</sup>

O rok později, po Wassonově setkání se španělsky hovořícím Mazatékem, inženýrem a spisovatelem Álvarem Estradou, autorem životopisu Maríi Sabiny, mu bylo konečně umožněno nahlédnout do jejího života, a tak s úplností pochopit osobnost jedné z největších vykladaček prastarého náboženství Středního Mexika.

## 7.2 Pravidla houbového obřadu

Pro houbový obřad jsou stanovena striktní pravidla. Známkou seriózního šamana je, že na ně novice, obvykle formou vyprávění, upozorní a poukáže na to, jaká újma může při jejich nedodržení vzniknout. Patří k nim tato:

- a) šaman, jenž předsedá houbovému obřadu, požije vždy po třinácti párech hub (13 je ve Střední Americe šťastné číslo; pár symbolizuje muže a ženu, duální princip zplození a zrodu). Předem však provede jejich očistu kouřem kopálu a blahořečí jména svatých. Požití množství hub, obvykle syrových, samozřejmě závisí také na jejich druhu a věku;<sup>104</sup>
- b) velada je vždy vedena na něčí žádost, její účel je pokaždé dopředu znám. Obvykle se týká nějakého závažného zdravotního, rodinného či jiného problému (např. muž leží raněn či nemocný do-

---

<sup>103</sup> Zveřejnění této nahrávky předcházely záznamy velady z roku 1956, nazvané *Houbový obřad mexických Mazatéků* (*The Mushroom Ceremony of The Mazatec Indians of Mexico*), jenž posloužil jako inspirační zdroj ke skladbě *Rychle mluvící žena* (*Fast speaking woman*) beatnické básnířky Ann Waldmanové. Část původního záznamu lze vyposlechnout na příloženém kompaktním disku. [WASSON 1956; w; Wasson in ESTRADA 1997: 20]

<sup>104</sup> Dokumentován je také případ, kdy Albert Hofmann, přizván na podzim roku 1962 Gordonem Wassonem k účasti na další expedici do Huautly, absolvoval pod vedením Maríi Sabiny, doprovázené jejími dcerami, Apolónií a Aurou, dvěma mladými perspektivními curanderami, a její neteří obřad, během něž byly namísto hub podávány pilulky obsahující syntetický psilocybin. Jelikož všechny přípravy proběhly prakticky ve stejném duchu (požití tablet po párech apod.), dosvědčila María Sabina po obřadu Hoffmanovi, že excitovaný stav měl naprosto stejnou intenzitu a ve srovnání s houbami nezpůsoboval žádný znatelný rozdíl. [Hofmann in RIEDLINGER 1998: 149]



ma a nemůže vstát: bude žít nebo zemře? Jestliže bude žít, co je třeba učinit pro jeho uzdravení? Jaký druh bylin přiložit na jeho ránu, aby se zahojila? Nebo z nich má vypít odvar? Které svaté je třeba uctít, aby mohl žít dál?). Pokud jsou otázky položeny upřímně, houby odpoví. Pokud jsou však důvody malicherné, sobecké, nebo je-li obřad pořádán pouze ze zvědavosti cizinců, ztrácí absolutně na významu;<sup>105</sup>

- c) neměnným pravidlem je, že velada by se měla konat v noci, nejlépe v domě vzdáleném od ostatních obydlí, na místě klidném a nízkým nerušeném. Dům šamana, situovaný, jak známo, obvykle na kraji vesnice, mimo dosah běžného dění, představuje ideální prostředí. Dveře jsou bezpečně uzavřeny a nikdo, až na šamana, nemá právo dům opustit před rozbřeskem. Možnost vnějšího narušení je tak minimalizována. Šum pocházející z okolní přírody samozřejmě na závalu není. Naopak umocňuje atmosféru obřadu;<sup>106</sup>
- d) podobně jako u jiných indiánských kmenů, i u Mazatéků dostává lék, tj. houby, také nemocný. Současně s dosažením změněného stavu vědomí je mu poskytována dostatečná psychická opora. Pokud se jedná o těžké onemocnění, rituál je obvykle třikrát opakován, a to v pevně stanovených intervalech;<sup>107</sup>
- e) každé velady se tradičně účastní nejméně jedna nebo dvě osoby, které houby nepožijí a které dohlížejí na průběh rituálu (řeší příp.

---

<sup>105</sup> Přestože se Wasson snažil o etický přístup k domorodému obyvatelstvu, byla tradice houbového kultu opět vážně narušena. „Osobní historie [Marií Sabiny] (...) se začíná měnit [říká nám] s příchodem blondatých cizinců – zpočátku jen trošku, ale potom, v šedesátých letech, ve velkých vlnách. Ve smyslu toho, co bylo v sázce, a ve smyslu své vlastní role, kterou přitom Wasson sehrál, reaguje svým palčivým svědectvím jako obžalovaný: ‚[Její] slova mne bolestně zasahují. Já, Gordon Wasson, jsem odpovědný za konec náboženské praxe v Mezoamerice, praxe, jejíž kořeny sahají daleko, celá milénia do minulosti.‘“ [Wasson in ESTRADA 1997: 14]

<sup>106</sup> „Mazatekové věří, že pokud člověk požije hub za denního světla, může zešílet.“ [MUNN 1973; w; překl. aut.]

<sup>107</sup> „Koncept nemoci není u Mazatéků limitován pouze na somatické choroby, ale zahrnuje také psychické obtíže a etické problémy. (...) Léčba s využitím hub není jen magií, ale i chemií. Podle indiánů je díky nim možné zmírnit syfilis, rakovinu a epilepsii; rovněž jimi lze odstranit nádory. Ověřené jsou účinky při léčbě žaludečních potíží a kožních zánětů. (...) Je to však zejména v případech psychosomatických onemocnění, kdy mají houby největší efekt.“ [MUNN 1973; w; překl. aut.]

vnější vlivy, starají se o to, aby se nikomu nestala žádná nehoda apod.);

- f) účast na veladě vyžaduje v řadě směrů bezpodmínečnou abstinenci. Zbožná úcta indiánů k houbám je zřejmá z přesvědčení, že je může pozřít jen osoba „čistá“, neposkvřená. Proto 4 dny před a 4 dny po obřadu je třeba eliminovat jakoukoli sexuální aktivitu, vyhnout se požívání alkoholu a speciálně nejíst vejce. Během dne jeho konání se pak člověk musí postit (srov. kap. 8.2);<sup>108</sup>
- g) velady se v žádném případě nesmí zúčastnit těhotná žena. Pozice šamanky je obvykle výsadou žen ve vyšším věku, které jsou již po přechodu;<sup>109</sup>
- h) rozhodující je také orientace světových stran. Liturgie nikdy nebývá zpívána na západ, naopak preferovanou stranou je východ;
- i) v paternalistické, autoritářské mazatécké společnosti je rovněž zvykem, že jediný šaman má právo během obřadu, jemuž předsedá, hovořit. Ostatní setrvávají v mlčenlivosti, zahalení neprostupnou tmou, a naslouchají jeho zpěvu a modlitbám.<sup>110</sup>

### 7.3 Typologie šamanů a jejich role

Proto, aby mohlo být s tak mocným prostředkem, jakým halucino-gení houby bezesporu jsou, vůbec nakládáno, vyvinula mazatécká společnost nejvyšší status šamana, který je jako jediný respektován ostatními pro své výjimečné psychické vlastnosti, způsobilý k tomu, aby toho, kdo se chystá houby pozřít, doprovázel (viz níže). Ne každý má totiž dispozice k tomu, aby vždy, když je to potřeba, mohl podnikat výpravy do hlubin lidské mysli.

U Mazatéků se vyskytují tři kategorie šamanů:

---

<sup>108</sup> „Některé druhy zdrženlivosti, obvykle odpírání pravidelného jídla, pití, spánku a sexu na různá časová období, jsou téměř pravidelnou průpravou na rituální požívání halucinogenů a sehrávají významnou úlohu v zesílení extatického zážitku.“ [FURST 1996: 21]

<sup>109</sup> srov. LUNA 2002: 47

<sup>110</sup> WASSON 1980: 31–33

1. čaroděj (*tjɪ²?e²*; šp. *brujo, hechicero, zahorí*) – nejnižší úroveň; má se za to, že je schopen se v noci přeměnit na zvíře (*nagual*). Má nepřekonatelné nutkání vykonávat zlo a přeměňovat také jiné lidi na *naguales*; tento koncept je znám u mnoha mexických indiánských skupin;
2. léčitel (*cho⁴ta⁴xɪ³v?e¹nta³*; šp. *curandero*) – provádí masáže, používá léky, lektvary a různé byliny, velmi často tabák (*Nicotiana rustica*); pracuje také s mluveným slovem – vyzývá duchy posvátných míst, hor a pramenů;
3. mudrc a lékař (*cho⁴ta⁴chi⁴ne⁴*; šp. muž. rod *asabio*, žen. r. *sabia*) – z mazatečtiny „ten, který ví“. Samotné označení je ve skutečnosti širší než termín „šaman“. Zahrnuje jak léčitele, tak duchovního.<sup>111</sup> Mudrc se nedopouští zla a při léčení nepoužívá léky ani lektvary. Jeho terapie spočívá v požití hub, pomocí nichž získává schopnost stanovit diagnózu a léčit. Několik párů hub podává také nemocnému.<sup>112</sup>

Nutno podotknout, že kategorie „šamana“ je značně elastická a dále se dělí na základě nuancí mezi jednotlivými technikami, které šamani používají. Někteří se např. při provádění „sání“ dotýkají rty místa zasaženého nemocí, příp. k tomuto účelu berou do úst slánku (*carrizo*). Jiní – k nimž patří i María Sabina – tak činí bezkontaktně, na dálku (*chupador*).<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> HOFMANN 1996: 74

<sup>112</sup> ESTRADA 1997: 254–255; ed.

<sup>113</sup> WASSON 1980: 36–37

## 7.4 Houbový obřad – historie a současnost

*„Moudří a léčitelé našemu náboženství nekonkurují; dokonce ani čarodějové nám nekonkurují. Všichni jsou velmi zbožní a chodí na mše. Na víru nikoho neobracejí, protože se nedomníváme, že by byli kacíři, a není pravděpodobné, že by je postihla klatba.“<sup>114</sup>*

Houbový obřad, tak jej známe dnes, slouží Mazatékům výhradně k léčebným a terapeutickým účelům. V dřívějších dobách, před příchodem evropských dobyvatelů, však byly houby, které rostou jen během období dešťů a indiánům vždy sloužily jako prostředek komunikace s přírodním světem, uctívány především jako výraz hojnosti a jednoty (viz kap. 3).

V současné podobě houbového kultu jsou prvky starých náboženských idejí předhispánských časů nerozlučně spjaty s křesťanskou symbolikou. Dalo by se dokonce říci, že je to sám Ježíš Kristus, kdo dnes jejich prostřednictvím promlouvá.

Jak je z mnoha mýtů patrné, Bůh dal indiánům posvátné houby, protože neumějí číst, a to zejména v Bibli. Proto jsou také nejednou nazývány „*krví Krista*“, neboť prý rostou pouze tam, kam dopadla na zem Kristova krev, příp. podle toho, že se vyskytují v těch místech, která zvlhčila slina z Kristových úst.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Hernández in ESTRADA 1997: 27

<sup>115</sup> Jedná se o modifikaci mýtu o Quetzalcoatlovi, jednom z nejuctívanějších bohů ve Střední Americe. [HOFMANN 1996: 75; MUNN 1973; w]

## 8 ETNOPOETIKA MARÍI SABINY



obr. č. 4

*„To, v čem poetiku považuji za část ETNOPOETIKY, je struktura takových lingvistických skutků vynalézavosti a objevování, skrze něž mysl zkoumá transformační moc jazyka a objevuje a tvoří svět a sebe sama.“<sup>116</sup>*

V době, kdy Álvaro Estrada, Wasson, Rothenberg a mnozí další věnovali svou pozornost slovesnému umění Maríi Sabiny, bylo jí samotné již bezmála osmdesát let. Po celý život, aniž by tušila přesné datum svého narození či jiné – pro ni i většinu ostatních členů mazatecké společnosti bezvýznamné – marginálie, zůstala nevzdělaná.<sup>117</sup>

Obdobně nejasná situace, jako v případě jejího původu, se vztahuje také k otázkám zrodu její poetiky. Až na datum narození v matrice a jedinou zmínku v jejím životopisu, která potvrzuje, že významnými šamany byli rovněž její předkové, je život Maríi Sabiny před zraky badatelů zahalen neprodyšným závojem tajemství.<sup>118</sup>

I přes absenci jakýchkoli faktografických údajů, které by zařazovaly vznik jejich veršů do jednotlivých etap, na jejichž základě by bylo možno sledovat vývoj poetiky této „ženy jazyka“ – nejen šamanky, nýbrž i svébytné básnířky –, si hlas Maríi Sabiny, prací etnografů a uměl-

<sup>116</sup> Antin in ESTRADA 1997: 16

<sup>117</sup> „Čtenář by měl zaznamenat, že María Sabina je *nevzdělaná*, ne *negramotná*. Básníci, kteří složili Iliadu a Odysseu, védské hymny, Debořinu píseň byli všichni nevzdělaní. Celý svět byl nevzdělaný a některé oblasti jsou ještě dnes. María Sabina se ve společnosti, ve které vyrůstala, nikdy s psaným slovem nesešla. Pejorativní slovo negramotný platí pro ty, kteří ve světě, kde psané slovo proniká všemi oblastmi, neměli dost důvtipu, aby se číst a psát naučili.“ [Wasson in ESTRADA 1997: 21]

<sup>118</sup> „Díky píli seňora Estrady se z farních záznamů církve v Huautle dovidáme, že se narodila 17. března 1894 a byla řádně pokřtěna jako María Sabina o osm dní později. (...) Její jméno zaznamenané ve farní matrice (...) vyvrací legendu, že jméno ‚Sabina‘ přijala teprve tehdy, když se stala moudrou ženou – ‚sabiou‘.“ [ESTRADA 1997: 26–27]

ců, uchoval svou inspirativní hodnotu a učinil z ní osobnost světového renomé.<sup>119</sup>

Zpěvy Maríi Sabiny jsou stále výzvou všem tzv. „moderním“ básníkům, kteří svou tvorbu zakládají na individuální zkušenosti a solitérství. Těm, kteří se domnívají, že jedinou možnou identitou je identita osamoceneného jedince, čelícího nástrahám každodennosti, usilujícíce o co neoriginálnější pojetí tvorby, aniž by věnovali dostatečnou pozornost tomu, že jejich dílo tím mnohdy působí ahistoricky a je jakoby vytržené z kontextu.

Slovesné umění Maríi Sabiny je popřením radikálního experimentu. Boříc bariéry mezi recitací, zpěvem, tancem a chvílemi ticha, popírá závislost na formě jazyka a otevírá prostor pro objevování původních významů a funkcí slova. Její úsilí je vedeno touhou po celistvosti. Po zachování tradic starobylé kultury. Touhou po uzdravení.

## 8.1 Iniciační zážitek

Jak bylo řečeno výše, Maríia Sabina nečerpá z písemné tradice. Její tvůrčí přístup však překvapivě nespočívá v improvizaci, ale v opakovaném čtení. V jejím mystickém světě kniha – kterou pojmenovává španělským slovem „*libro*“, neboť v mazatečtině pro ni žádný konkrétní výraz neexistuje – sehrává klíčovou roli.

Když na začátku své léčitelské praxe, v odhodlání zabránit tomu, aby její sestra Maríia Ana podlehla závažné nemoci, pozřela Maríia Sabina posvátné houby, zjevila se jí kniha během jedné z jejích vizí. Od toho okamžiku se stala jejím vlastnictvím, což ji utvrdilo v tom, že by ve své činnosti měla dále pokračovat.

---

<sup>119</sup> V kontextu mexické mainstreamové literatury (tak jak ji definuje básník Octavio Paz), stejně jako v očích většiny současných amerických spisovatelů, je Maríia Sabina však stále spíše ikonou kontrakultury nežli umělkyní v pravém slova smyslu. Atmosféra 60. let je něco, před čím tito tvůrci jednou provždy zavřeli dveře. Jejich pojetí je však jednostranné a zavádějící. Snahu teoretiků etnopoetiky je proto třeba chápat jako pokus demytizovat postavu Maríi Sabiny, v národním i mezinárodním měřítku, na základě důkladné znalosti mazateckého kulturního substrátu. [MUNN 1973; w]

„Na stole Vládců se zjevila kniha, otevřená kniha, která stále rostla, dokud nenabyla velikosti člověka. Na jejích stránkách bylo písmo. Kniha byla bílá, že zářila a jiskřila.

Jeden z Vládců ke mně promluvil a řekl: ‚Maríe Sabino, tohle je kniha moudrosti. Je to Kniha jazyka. Vše, co je v ní napsáno, je pro tebe. Ta Kniha je tvoje, vem si ji, abys mohla pracovat.‘ S pohnutím jsem vykřikla: ‚Je pro mě. Dostala jsem ji!‘<sup>120</sup>

María Sabina z knihy cituje a reorganizuje její strukturu takovým způsobem, aby znovu došlo ke složení původního celku. Její vigilie nevynikají novátorstvím, nýbrž opakovaným připomínáním obsahu knihy, který, nijak nezměněn, leží uchován v její paměti.<sup>121</sup> To je třeba mít stále na paměti, aby mohl být její verbální projev adekvátně pochopen.

Přestože je ve zpěvech Maríi Sabiny repertoár převzatých témat a motivů – dědictví mazatécké kultury, které z knihy čerpá – neustále variován, nepracuje tak, že by se zcela vzdala kontroly nad svým vědomím a oddala se volným asociacím. Naopak teprve v sebeuvědomění je schopna své vize, které z nevědomí vycházejí, náležitě vyjevit. Teprve poté se její slova stávají efektivním nástrojem k provedení všech potřebných rituálních úkonů.

## 8.2 Houby jazyka

Slova zpěvů k Maríi Sabině přicházejí skrze působení síly, kterou Estradův následovník a blízký příbuzný Henry Munn pojmenoval jako „houby jazyka“.<sup>122</sup> Co sdělit a jak zpívat jí totiž nenapovídá nikdo jiný než „malí drahouškové“ nebo „svatoušci“, jak posvátné houby antropo-

---

<sup>120</sup> Sabina in ESTRADA 1997: 60

<sup>121</sup> Bylo by nasnadě se domnívat, že tuto knihu lze považovat za reminiscenci Bible a jiných liturgických textů. Ty byly však v huautlské církvi nahrazeny knihou *Códices*. [Wasson in ESTRADA 1997: 24–25]

<sup>122</sup> „[Munnova práce] je prvním uznáním šamanské práce jako v podstatě poetického skutku, a podle definice *poezie* surrealistického mistra André Bretona, kterého cituje, také ‚posvátné činnosti‘.“ [Rothenberg in ESTRADA 1997: 13; MUNN 1973; w]

morfně nazývá.<sup>123</sup> Ba co víc, houby samotné jejím hlasem promlouvají. Ten slouží pouze jako komunikační kanál. Epifora „říká“ (*tso<sup>2</sup>*), která se objevuje na konci většiny veršů a rytmizuje celý projev, je toho zřejmým dokladem.

„Jsem žena, která volá, říká  
Jsem žena, která píská, říká  
Jsem žena, která burácí, říká  
Jsem žena, která melodicky zní, říká“<sup>124</sup>

Slova Maríi Sabiny jsou ozvěnou hlasu promlouvajícího skrze její ústa. Dopadají na oltář a ona je bere do rukou.

„Jazyk padá na posvátný stůl, dopadá na moje tělo.  
Potom rukama chytám slovo za slovem. To se mi  
stává, když nevidím Knihu...“<sup>125</sup>

Bylo by krajně zjednodušující domnívat se, že Maríia Sabina je „moudrou ženou“ jen díky své schopnosti vést houbové obřady a dohlížet na jejich průběh. Umění nakládat s bohatým rejstříkem mnohovýznamových slov a schopnost dodávat jim proměnou intenzity hlasu a modulací na působivosti z ní činí více než jen léčitelku, *curanderu*, za niž ji mnozí považují. Mnohem výstižněji ji lze označit za vizionářku.

Ve stavu extáze, který jí zpřístupňují houby, se Maríia Sabina dostává přímo k jádru nazírané skutečnosti. Pro úspěch obřadu má vždy připraveno několik zásadních otázek, o nichž v partnerském dialogu hovoří se „svatými dětičkami“. Na základě sdělení, jež jí „svatouškové“

---

<sup>123</sup> Z dostupných záznamů je evidentní, že Mazatékové vynikají velmi důkladnou znalostí různých druhů hub. Posvátné houby, pro něž v mazatečtině existují čtyři eufemistické pojmy: *?ntí<sup>1</sup>xi<sup>3</sup>tjo<sup>3</sup>* („Maličký, který skáče vpřed“), *?ntí<sup>1</sup>xtí<sup>3</sup>santo<sup>3</sup>* („svaté děti“), *?ntí<sup>1</sup>sa<sup>2</sup>nto<sup>4</sup>* („svatoušci nebo malí svatí“) a *?ntí<sup>1</sup>tso<sup>3</sup>jmi* („maličci nebo věcičky“), jsou od jedlých i jedovatých hub striktně odlišovány. [ESTRADA 1997: 255]

<sup>124</sup> Sabina in ESTRADA 1997: 131

<sup>125</sup> Sabina in ESTRADA 1997: 123



podávají, se dobírá poznání, jehož dosažení je zároveň cílem celého obřadu.

Houby slouží Marii Sabině jako jedinečný zdroj inspirace. Pramen, z něž vyvěrá proud slov, místy se plynule linoucí, jindy se valící prudce, až překotně. Slova jí sama přicházejí na mysl, jedno za druhým, aniž by do jejich volby musela vkládat nejmenší úsilí. Její zpěv je jako řeka, jež se vylévá z břehů jazyka, ve vědomí neohraničeném, nespoutaném a volném. Nikoli však svévolném, jak by se mohlo na první pohled zdát.<sup>126</sup>

Každá velada začíná vyznáním pokory. Poté se María Sabina dovolává jmen svatých a dokládá své schopnosti, přičemž upozorňuje na dodržení všech pravidel, které si provedení houbového obřadu žádá.

„Jsem čistá žena, říká

Jsem dobře připravená žena, říká

Jsem žena, která hledí do podstaty věcí, říká

Jsem žena, která hledí do podstaty věcí, říká

Jsem žena, která hledí do podstaty věcí, říká

Jsem žena, která hledí do podstaty věcí, říká

Jsem žena světla, říká

Jsem žena světla, říká

Jsem žena světla, říká

Jsem žena rozednění, říká

Jsem žena, která zní, říká

Jsem žena moudrá v medicíně, říká

Jsem žena moudrá ve slově, říká

Jsem Kristova žena, říká

Ach, Ježíši Kriste, říká“<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> „Jedná se o umělecký fenomén v zásadě totožný s automatickou metodou surrealistických básníků, vyjma toho, že proud vědomí, spíše než by byl nespojitý, inklinuje v tomto případě ke koherenci.“ [MUNN 1973; w; překl. aut.]

<sup>127</sup> Sabina in ESTRADA 1997: 136

Křesťanští světci se v jejích zpěvech mísí s lokálními svatými, pány hor a pramenů...

„Necht' Pán svatý Petr přijde, říká  
Necht' Pán svatý Petr přijde, říká  
Necht' sem přijde třináct Pánů Orlů, říká  
Necht' sem přijde třináct posvátných Orlů, říká“<sup>128</sup>

María Sabina je prosí o radu, jak si počínat, aby se její nemocná sestra uzdravila. Její normální vědomí je po požití hub transformováno do stavu, kdy je schopna nahlížet transcendentální úrovně reality, a tak může objektivizovat běžnou skutečnost.

Skrze svůj jazykový projev je schopna dát tvar jinak nevyjádřitelným myšlenkovým obsahům a v symbolické formě je sdělit ostatním. To jí v principu umožňuje, aby intuitivně rozpoznala příčinu onemocnění a následně ji mohla vhodnou kombinací mluveného slova a fyzických úkonů odstranit.

„Svaté děti mi vedly ruce, abych jí promačkala boky. Jemně jsem ji masírovala v místech, která, jak říkala, byla bolestivá. Mluvila jsem a zpívala. Cítila jsem, že zpívám krásně. Říkala jsem to, co mně *děti* napověděly.“<sup>129</sup>

Stav Any Marí se posléze skutečně zlepšil. Byla vyléčena a María Sabina si tím v obci získala chválu. Začali ji vyhledávat místní a poté i lidé ze vzdáleného okolí.

---

<sup>128</sup> Sabina in ESTRADA 1997: 150

<sup>129</sup> Sabina in ESTRADA 1997: 59

## 9 MESTICKÝ ŠAMANISMUS



„Říká se, že na začátku byla země pouští. Byla zde pouze jedna malá oáza, kde rostla palma aguaje. Jeden z bojovníků kmene měl sen, ve kterém viděl, jak by se měla připravovat ayahuasca. Vzal si ayahuasku a ve vizích porozuměl, že by měla být poražena palma aguaje. Pomaloval si tělo a tančil kolem palmy. Jak palma pomalu padala k zemi, stávala se větší a větší. Hlavní kmen se stal Amazonkou a větve jejími přítoky.“<sup>130</sup>

Šamanským technikám mestického obyvatelstva peruánské Amazonie bylo doposud věnováno jen velmi málo pozornosti. Většina badatelů se výhradně zaměřuje na výzkum indiánských kmenů.<sup>131</sup>

Představy o ayahuasce mezi mestici jsou však s představami nativních skupin obyvatelstva víceméně obdobné a rovněž techniky, které dnešní mestičtí léčitelé (*curanderos*) používají, se od úkonů prováděných indiánskými šamany téměř neliší. Všeobecně lze říci, že mezi šamany kmenových společenství a akulturovanými skupinami léčitelů existuje na horním toku Amazonky kontinuita. Rozdíl mezi nimi spočívá pouze v typu pacientů, které tito specialisté přijímají, a druhu problémů, s nimiž se musejí potýkat.<sup>132</sup>

Pro indiánského šamana, který je obvykle jediným, kdo ayahuasku při každotýdenních rituálech nepije, je příznačné, že se zabývá výhradně léčbou onemocnění, jejichž příčina je nadpřirozeného rázu. Naopak mestičtí léčitelé, kteří dnes posvátného nápoje a dalších rostlin užívají při léčbě většiny běžných chorob, jej obyčejně pijí spolu s ostatními účastníky sezení.

<sup>130</sup> Jedná se o mýtus iquitoských indiánů Auků (*Aucas*). [LUNA 2002: 64]

<sup>131</sup> První akademickou práci o mestickém šamanismu sepsal v průběhu roku 1962 Gabriel S. del Castillo, a to na základě svého terénního výzkumu v okolí města Tarapoto. Castillo se jako první zmiňuje o přidávání listů *chacruny* do ayahuaskového nápoje a identifikuje jejich původ z rostliny *Psychotria viridis*. [DEL CASTILLO 1963; LUNA 2002: 25]

<sup>132</sup> Ačkoli jsem se použítí výrazu *pacient*, příznačného pro západní, biomedicínský model zdravotní péče, doposud cíleně vyhýbal, v této souvislosti jej považuji za zcela adekvátní. Kategorie mestického rostlinného léčitele je ve srovnání s mazatéckými šamany mnohem více modernizována. [pozn. aut.]

## 9.1 Rostlinoznalci

Kategorie léčitele, curandera, se profesně rozpadá na několik typů expertů. Především je to *rostlinoznalec* (šp. *vegetalista*); osoba obvykle velmi dobře obeznámená s pralesní flórou a faunou. Podle specializace na určitý rostlinný druh se dále dělí na: *ayahuasqueros*, používají aya-huasku, *tabaqueros*, tabák, apod. K dalším specialistům patří *oracionistas* (léčí prostřednictvím promluv a modliteb), *perfumeros* (aplikují různé vonné esence a parfémy) aj.<sup>133</sup>

Na vývoj profese má zásadní vliv sociální status léčitelů. Pokračující odlesňování – doléhající čím dál víc na zemědělské usedlosti vegetalistů (*chacra*), jež jim mnohdy zajišťují jediné spojení s pralesem –, ruku v ruce se sílícím tlakem městského života, se v jejich životním stylu výrazně odráží.

V hornoamazonské oblasti fungují v současné době dvě na sobě nezávislé varianty zdravotní péče. Menšinová, sociálně výše postavená skupina místních obyvatel, využívá zejména služeb poskytovaných v rámci západní medicíny. Reprezentanti a pokračovatelé šamanských léčitelských tradic se nicméně starají o potřeby většinové populace.<sup>134</sup>

Obecně platí, že vegetalistou se stává člověk při léčbě nemoci, kterou „západní“ lékaři nebyli schopni vyléčit. Touha stát se léčitelem většinou nebývá prvotním impulsem pro to, aby se začal rostlinami zabývat a má své ryze praktické důvody. Rovněž ne každý má pro tuto profesi dostatek nadání. Veškeré znalosti, jak léčit, jsou získávány až v rámci iniciace.

---

<sup>133</sup> LUNA 2002: 141

<sup>134</sup> „Vegetalisty možná opovrhuje ustavená společnost, ale někteří z nich požívají vysoký společenský status v prostředí, ve kterém působí, a téměř se nestarají o to, co si o nich myslí dané autority a majetná menšina společnosti. Jsou odsunuti na okraj z hlediska dominantní společnosti, ale často jsou velmi dobře integrováni ve svých komunitách, mnohdy lépe než lékaři vesnických oblastí nebo městských chudinských čtvrtí, kteří mají zhusta velmi nízké povědomí o praktických problémech každodenního života lidí, jež navštěvují.“ [LUNA 2002: 45]

## 9.2 Iniciace vegetalisty

Od etnobotanika, přistupujícího ke specifickému rostlinnému druhu za tím účelem, aby jej mohl detailně z kulturně-ekologického hlediska prozkoumat, zjistit jeho botanickou strukturu, klasifikovat vzorky, sledovat jeho farmakologii apod., odlišuje rostlinoznalce jedna zásadní skutečnost. Vegetalista veškerých svých znalostí nabývá přímo od rostlin, a to tak, že připravuje ayahuasku, extrakt z jejich směsi, a tu posléze rituálně požívá. Jeho poznatky jsou tedy založeny na introspekci, nikoli na vnějším pozorování.

Zkušenosti nejsou v tomto kontextu předávány z generace na generaci ani zasvěcením laika expertem (viz kap. 5.1). Vše podstatné se novic naučí od samotné „Matky rostlin“, prostřednictvím halucinací a snů.<sup>135</sup> Vegetalista, který učedníka provází, jej pouze ochraňuje před negativními vlivy a dohlíží na dodržování diety, která je pro iniciaci, spolu se sexuální abstinencí a segregací – stejně jako u jiných šamanských tradic v Novém i Starém světě – nezbytnou podmínkou.<sup>136</sup> Aby se účinky nápoje mohly projevit, je třeba se nejméně na šest měsíců – přičemž tato doba se může prodloužit až na několik let – vyhnout požívání vepřového masa, sladkostí, soli, koření apod.

Svou funkci však dieta neztrácí ani po skončení iniciace. Jakmile vegetalista jednou začne s ayahuaskou pracovat, je neustále nucen vyrovnávat se s řadou negativních vlivů, jež na něj během jeho praxe působí. Jelikož se má za to, že většina nemocí je buďto výsledkem magického působení nadpřirozených sil nebo někoho cizího, kdo chce člověku z jakéhokoliv důvodu uškodit, potýká se vegetalista jak s otázkami nemoci a smrti, tak odplaty a nepřátelství v širším smyslu (viz níže). Čas od času proto dietu z preventivních důvodů znovu zahájí, izoluje se od společnosti a na vykloučeném místě v pralese, zvaném *tambo*, nabírá energii proto, aby se byl vůči vnějšímu tlaku schopen ubránit.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> LUNA 2002: 86

<sup>136</sup> KUCHAR 1998: 25–26

<sup>137</sup> LUNA 2002: 69

### 9.3 Dary duchů

V průběhu iniciačního období se vegetalistovi zjevují duchové rostlin (*doctores*), kteří jej obdařují svými schopnostmi a poskytují mu efektivní nástroje k různým – zejména léčebným, ale i jiným – účelům.

K těmto nástrojům a technikám patří:

- a) magické melodie či zaklínadla (*ícaros*) – ve všestranně použitelných magických melodiích, které za jistých okolností mohou přispět k navození extatického stavu i bez požití psychotropních látek, se obráží veškerý obsah vegetalistových schopností. Mimo svou kurativní funkci mu napomáhají k úpravě a ladění vizí, pozvednutí emocionálního stavu pacientů apod.

Každý vegetalista má své vlastní melodie, které dostává během zasvěcení.<sup>138</sup> Jejich množství a půvab vypovídá o jeho zařazení do pevné hierarchické struktury, jež je pro tuto vrstvu společnosti příznačná.<sup>139</sup>

Melodie a jejich rytmika mají, stejně jako umělecké ztvárnění vizí, zásadní psychologický a spirituální význam, a to nejen v rámci rituálů, nýbrž pro amazonskou kulturu jako celek. Smysl sdělení, jichž se účastníkům ayahuaskového obřadu dostává, je totiž vegetalistou reinterpetován a zasazen do širokého kontextu společenských souvislostí;

- j) magický hlen (*yachay*, *yausa* nebo též *mariri*) a šipka (*virote*) – hustý hlen, ukrytý ve vegetalistově hrudníku, slouží k vyjímání patologických předmětů z těla nemocného, tzv. magických šipek.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> „Podmínkou je v žádném případě nenapodobovat písničky někoho jiného, ale vyčkat, až je sám duch rostliny člověka naučí.“ [KUCHAŘ 1998: 57]

<sup>139</sup> Narozdíl od městských expertů a členů brazilských synkretických církví jsou mestičtí rostlinoznalci vysoce individualističtí (viz níže). [pozn. aut.]

<sup>140</sup> „Další dva doplňky šamanovy výbavy [představují] magická šustítka, zvaná chapaca, vyrobená buď z listů ayahuasky nebo z jiných pralesních rostlin, kterými šaman rytmizuje a podbarvuje svůj zpěv, a potom Aqua de Florida, prazvláštní voňavá voda, obsahující výtažky

Aby vegetalista dostal hlen do úst, používá kafr a tabákový kouř. Poté sáním postiženého místa na pacientově těle vtáhne nemoc v podobě magické šipky do úst, oddělí ji od hlenu a vyplivne. Šipka, za jejímž vysláním se vždy skrývá konkrétní původce, se tím navrátí k tomu, kdo ji vyslal. V komplikovanějších případech používá vegetalista léčivých bylin, provádí masáže apod.<sup>141</sup>

## 9.4 Léčitelská praxe

V kontextu animistických náboženství se představa nemoci do značné míry opírá o mytologický svět.<sup>142</sup> Proto není často jednoznačně možné rozlišit mezi přirozenými a nadpřirozenými příčinami, jež nemoc způsobují. Pomoc léčitelů však pacienti obvykle vyhledávají teprve poté, co navštívili lékaře ve městě.<sup>143</sup>

Mestičtí vegetalisté používají k léčení řadu technik, jež zahrnují: primární seznámení pacienta s původem jeho nemoci, terapii, masáže a fyzickou manipulaci s orgány, bylinnou a rostlinnou léčbu apod., s tím, že svůj repertoár příležitostně obměňují, pokud se jeví jako nedostatečně efektivní.

Pod širokou kategorií nemoci zařazují vegetalisté jak somatické, tak psychické potíže, a to včetně problémů pramenících ze sociální a ekonomické situace jejich pacientů. Pro stanovení diagnózy jsou přítom rozhodující nejen samotné příznaky onemocnění, ale i pacientova vlastní interpretace toho, jak nemoc vznikla.

Pro domorodé obyvatele Severní i Jižní Ameriky obvyklá představa, vyjadřující přesvědčení, že nemoc je způsobena zcizením, příp. ztrátou lidské duše, se vlivem městského způsobu života neustále roz-

---

z rostlin, speciální peruánský produkt. (...) Tou šaman občas potírá hlavy svých pacientů nebo ji rozprašuje ústy.“ [KUCHAŘ 1998: 29; ed.]

<sup>141</sup> LUNA 2002: 119; ed.

<sup>142</sup> „U primitivních kultur většinou neexistuje představa organicky nebo fyzicky způsobené nemoci a smrti: obojí má svou příčinu ve světě duchů. Halucinogeny umožňují domorodému léčiteli, a někdy i samotnému pacientovi, navázat spojení s bohy a duchy, a proto se stávají hlavními léky domorodé medicíny. Zastávají mnohem důležitější úlohu než léčebné a tišící prostředky s přímým fyziologickým účinkem.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 14]

mělnuje.<sup>144</sup> Původci nemoci již nejsou tak často antropomorfní či zoolomorfní duchové džungle, nýbrž lidé, kteří mají v úmyslu ostatním škodit, a to jak přímo, tak prostřednictvím různých specialistů (*brujo*).<sup>145</sup> Zkušenosti vegetalisté však svým pacientům během ayahuaskového obřadu umožní vizualizovat toho, kdo jejich chorobu způsobil, ba i nemoc samotnou (*autoskopie*), čímž je primárně zabráněno jejímu dalšímu rozvoji.

## 9.5 Městští léčitelé

*„Poselství ayahuasky je univerzální poselství, které platí po celém světě. Proto se všichni zajímají o světlo, které vychází z lesa.“<sup>146</sup>*

Proces, který se v západní kultuře rozvinul poté, co Richard Spruce poprvé informoval o používání ayahuasky mezi indiány v severozápadní Amazonii, pokračoval v současné době do dalšího stádia. Zájem lidí o duchovní svět přivedl praktiky šamanismu do velkých měst.

Doménou šamanů již není odlehlý venkov, místa ukrytá před zraky lidí, kde vegetalisté podstupují přísnou dietu a připravují se k provádění léčitelské praxe. Společenský statut šamana, mnohdy jediného člověka, na nějž se nemocní lidé na vzdálených místech mimo civilizaci mohou obrátit, ztrácí v současné městské společnosti svou původní váhu. Účast na ayahuaskovém rituálu, ústředním zvyku domorodých obyvatel, postrádá někdejší prestiž a ani vzorové, přísné podmínky šamanské iniciace již mladé rolníky tolik nelákají. Mezi experty, kteří své dovednosti rozvinuli pod vlivem městského života, a specialisty, žijícími v rurálních oblastech, existují značné ekonomické rozdíly.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> MINDELL 1999: 18

<sup>144</sup> „[V praktikách vegetalistů] jsou obsaženy navíc i prvky související zejména s náboženskými představami, které nemají v této části světa svůj původ – s rozenkručanismem, gnosticismem nebo dokonce s východními naukami. Některé z amazonských elementů byly přeměněny nebo úplně zapomenuty.“ [LUNA 2002: 183]

<sup>145</sup> KUCHAR 1998: 30

<sup>146</sup> MELÉNDEZ et SPECIALE 2003

<sup>147</sup> „Na jedné straně je subsistenční hospodářství (každý z vegetalistů má svou chacru) a na druhé tržní hospodářství, na které se mnozí noví praktici velmi dobře adaptovali.“ [LUNA 2002: 47]



Šamanské aktivity byly, jako výsledek prudké akulturace, zbaveny valné části svých veřejných funkcí a zredukovány na terapeutická sezení, během nichž ayahuasca slouží jako diagnostický, resp. inspirační prostředek. Nepochopitelný svět duchů ustoupil do ústraní a uvolnil místo pro léčbu těch nejobyčejnějších neuróz moderního světa.

Ze šamana se stal kvalifikovaný odborník, který pomáhá lidem s jejich frustracemi a problémy. Jeho někdejší, velmi komplexní role byla zredukována na funkci léčitele, který poskytuje ayahuasku lidem jako doplněk léčby, pokud jim již nezabírají léky nebo se jeví vůči postupům západní medicíny rezistentní. Nejčastěji je proto vyhledáván při léčbě civilizačních chorob a syndromů.

Civilizační tlak se projevuje také stále intenzivnějším střetáváním různých esoterických tradic, jimiž byla Amazonie doslova zaplavena během 20. století. Tradiční víra mesticů a indiánů však přetrvává, i když ve stále více omezené míře, díky vzájemnému prolnutí křesťanské a domorodé symboliky.

## 9.6 Synkretické církve

Modernizace šamanismu vedla ke vzniku řady náboženských hnutí, v nichž se šamanismus mísí s křesťanskou vírou. Pravděpodobně nejznámější a počtem svých členů největší z nich jsou tři brazilské synkretické církve *Santo Daime*, *União do Vegetal* (UDV) a *Barquiña*, které byly založeny na počátku 20. století a posléze se rozšířily po celém světě (zejména do Holandska a Německa).

*Santo Daime* (port. „svatý, daruj mi rostlinu“) je jen jiné pojmenování pro ayahuasku, posvěcenou Raimundem Irinea Serrou, kterou členové této, podobně jako ostatních dvou náboženských organizací, zakomponovali do svých obřadů. Způsob jejího užití v synkretických církvích se však od původních, obvykle velmi individualizovaných, šamanských rituálů značně liší. Obvykle je požívána kolektivně za zpěvu ná-

boženských písní, nejinak než „tělo páně“ během svatého přijímání.<sup>148</sup> Členové Santo Daime uchovávají v paměti rozsáhlé soubory hymnů (*hymnarios*), inspirovaných účinky nápoje, v nichž jsou, dnešnímu člověku přece jen vzdálení, pralesní duchové nahrazeni univerzálnějšími katolickými svatými.<sup>149</sup>

UDV, inklinující k protestantismu, sehrálo v minulosti klíčovou roli ve vývoji drogové politiky Brazílie. V roce 1987 tomu bylo vůbec poprvé, kdy některá z vlád poskytla svolení užívat halucinogenních látek jiným než domorodým skupinám obyvatel. Legalizace byla posléze rozšířena i na zbylá dvě náboženská hnutí. UDV se specializuje na léčbu drogových závislostí.<sup>150</sup>

Barquiña je ze všech tří synkretických církví nejmenší. Její název, evokující představu „lodi“, napovídá mnohé o spojení s vodní symbolikou, která je ayahuasce vlastní. I v ceremoniích této církve se snoubí spiritismus, křesťanství a tradiční víra domorodých obyvatel. Barquiña, stejně jako Santo Daime a UDV, si bere za cíl ochranu životního prostředí.

---

<sup>148</sup> „Mezi členy UDV (Uniao do Vegetal) (...) se často používá místo živého zpěvu magnetofonová nahrávka.“ [LUNA 2002: 183–184]

<sup>149</sup> Záznam lze vyposlechnout na přiloženém kompaktním disku. [PD. VALDENTE 2002; w]

<sup>150</sup> „Jejich heslo ‚Luz, paz, y amor‘ (světlo, mír a láska) povzbuzuje hodně lidí k jakémusi vnitřnímu vyčištění.“ [Metzner in MAREK 2000; w]

## 10 KOMPARACE RITUÁLŮ

Srovnání rituálů obyvatel ze dvou výrazně odlišných oblastí logicky nelze založit na výčtu vzájemných rozdílů, neboť ten by si vyžádal výrazně větší prostor, než jaký je pro tuto práci dán k dispozici. Úhelny kámen následující komparace proto představuje pokus o vystižení shodných znaků a paralel, jež jsou oběma typům kultu – jak houbovému, tak ayahuaskovému – společné.

Klíčový předpoklad jejich existence, spočívající v důkladné znalosti halucinogenních látek, napovídá mnohé o důmyslnosti člověka, jenž byl poté, co se mu je v přírodě podařilo objevit, s to využít jejich potenciálu ve svůj vlastní prospěch.<sup>151</sup> Pravděpodobně šlo o jev náhodný, podmíněný celou řadou faktorů. Lze se však domnívat, že nález takových prostředků, jež umožňují zostření smyslových vjemů a hraniční posun v myšlení, měl svou vnitřní logiku v kulturně poznávacích procesech: shodné a rozmanité druhy halucinogenů objevovala nezávisle celá řada rozmanitých kultur. Tento objev proto mohl znamenat i revoluční převrat ve vývoji lidského vědomí.<sup>152</sup> Ať už tomu bylo jakkoli, práci antropologů bylo dokázáno, že při formování kosmologických představ a náboženské symboliky měly halucinogeny v minulosti nesmazatelný význam. Právě provázanost s průběhem šamanských obřadů činí tuto skutečnost nejvíce markantní.

Metoda pokusu a omylu vyústila ve výběr nejúčinnějších a nejméně jedovatých rostlin pro šamanské užití. Dnes je již známo, že v případě všech vizionářských halucinogenů, které jsou při šamanských rituálech používány, se – až na jedinou výjimku, kterou představuje

---

<sup>151</sup> „Je zřejmé, že primitivní člověk experimentoval s každým kořínkem, s každou větvičkou, s každým lístkem i kvítkem, s každým semínkem, oříškem, bobulí i houbou, kterou ve svém okolí našel. Farmakologie je starší než zemědělství.“ [Huxley in HOROWITZ et PALMEROVÁ 2002: 164]

<sup>152</sup> „Všežravectví a objev moci určitých rostlin zřejmě byly určujícími faktory při vybočení hominidů z proudu evoluce zvířat přímo do rychle se rozvíjející oblasti jazyka a kultury. Již naši dávní předci přišli na to, že určité samostatně požití rostliny potlačují chuť k jídlu, jiné zmenšují bolest, další dodávají větší energii, pomáhají imunitě proti patogenům nebo podporují rozumovou aktivitu. Tyto objevy nás vyslaly na dlouhou cestu k sebereflexi.“ [MCKENNA 1999: 15–16]

meskalin – jedná o sloučeniny indolu.<sup>153</sup> Tyto chemické látky nepoškozují mozek a vykazují pozoruhodné shody s jeho metabolismem (viz kap. 12).

To poukazuje na další překvapivý jev, neboť v povědomí obyvatel domorodých indiánských kmenů musel být tento poznatek, zpřístupněný západní společnosti vědou teprve v relativně nedávné době, uložen již ve velmi vzdálené minulosti. Šamanské využití psilocybních hub v mexické Oaxace je přibližně dva a půl tisíce let staré. Počátky ayahuaskového kultu, jak bylo zmíněno výše, sahají do historie ještě hlouběji (viz kap. 4.5).

Přirozený instinkt vyhýbat se látkám, které jsou mozku cizorodé, a tak i těžko metabolizovatelné, svědčí rovněž o neobyčejné čínorodosti a kreativité „primitivního“ člověka, jež mu – po důvěrném osvojení si přírodního prostředí – umožnila, prostřednictvím halucinogenních látek, přesáhnout sebe sama a dosáhnout kontaktu s posvátným.

Rozvoj ritualizovaného přístupu k halucinogenům vedl pouze k zefektivnění technik, jimiž s nimi lze nakládat. Šamanismus představuje bezpečný a smysluplný rámec, v němž lze tyto látky aplikovat, aniž by člověku – krom některých průvodních jevů, jako je např. žaludeční nevolnost a pocit dezorientace – hrozila jakákoli vážnější újma. Šaman průběh obřadu koriguje a svými manipulativními technikami určuje celkové rozpoložení jeho účastníků. Je přitom zjevné, že na výsledném stavu myslí, jenž je u nich vyvolán, se podepisují jak kvalitativní rozdíly mezi farmakologickými vlastnostmi halucinogenních látek, tak odlišná kulturní a osobní očekávání.<sup>154</sup>

K základními atributům obou forem šamanského léčitelství, ať už jsou založeny na ayahuasce či na houbách, patří zpěv a práce se „spojenci“ (tj. duchovními entitami, které dlí v rostlinných druzích). Souvislost mezi vokálním projevem a požíváním halucinogenů je evi-

---

<sup>153</sup> MCKENNA 1999: 303

<sup>154</sup> „Houbový psilocybin vyvolává, zdá se, čistě nervové reakce. Mazatekové hovoří o tom, že houby rodí jazyk. Mazatécká šamanka Maria Sabina říká, že duch houbiček je jako dítě – chce si hrát a smát se. Ayahuasca má také některé tyto kvality, ale její duch je spíše klikatý,

dentní u řady šamanských kultur a objevuje se jak u mexických Mazatéků, tak u mestických vegetalistů v Peru. Písně nebo pískané melodie umožňují šamanům zesílení účinků léčebného prostředku a udržování toku vizí. U Mazatéků je tento efekt dán verbálním obsahem poetických zpěvů, popěvky vegetalistů se zakládají spíše na práci s rytmem. Co se představy spojence týče, její charakter je univerzální (viz kap. 5.4).

Vzájemně ekvivalentní je složitá příprava rituálu a stanovení některých zásadních pravidel pro jeho průběh. Restrikce vyplývají z posvátné úcty indiánů k houbám, jež je takřka shodná jako vztah mestických šamanů k ayahuasce. Omezení se v obou případech týkají sexuální aktivity a způsobu stravování. Určité výjimky platí pro přítomnost žen při obřadech, resp. jejich výkonu šamanského povolání.<sup>155</sup>

Ideální podmínky pro konání rituálu představuje v obou případech noční doba, neboť denní světlo a denní aktivity by byly při tvorbě a kultivaci vizí rušivé. Důležitý význam mají z tohoto hlediska také různé ceremoniální pomůcky či nástroje, které slouží k lepšímu soustředění a ladění emocionálního stavu zúčastněných (chřestítka, slánky apod.).

---

jako hadí – ve vzduchu, ve vodě, v zemi a v ohni. Existuje názor, že ayahuasca je odvozena z šamanské představy o molekule DNA.“ [Metzner in MAREK 2000; w]

<sup>155</sup> „Obecně se má za to, že ženy nemohou být připraveny na šamanskou iniciaci v průběhu svých plodných let. Vhodná doba pro to, aby žena mohla nastoupit cestu šamanského hledání, nastává až po přechodu (menopauze).“ [LUNA 2002: 47]

## 11 TERRA INCOGNITA

### Fenomenologie změněného stavu vědomí

„Jak vysvětlit slepci, co je to zrak?“<sup>156</sup>

Stanislav Grof se v šedesátých letech věnoval svízelné práci, když se z více než čtyř tisíc lékařských zpráv o experimentech s LSD, halucinogenní substancí odborníky často srovnávanou s psilocybinem, snažil vysledovat shodné, nebo alespoň obdobné znaky. Projevy charakterizoval jako abstraktní, estetické, psychodynamické, perinatální a transpersonální.<sup>157</sup>

Spektrum zážitků, které je možné pod vlivem halucinogenů zažít, je vskutku ohromné. Pro úplnost popisu by bylo nutné se podrobně věnovat všem aspektům „změněného stavu vědomí“, jednotlivým fázím, k nimž po požití halucinogenní látky dochází. To ovšem, vzhledem k rozsahu této práce a rovněž z hlediska zvoleného tématu, není možné. Pro zachování celistvosti výkladu se jako produktivní jeví zejména analýza vrcholné, transpersonální roviny zážitku, která v sobě současně soustřeďuje všechny fáze předchozí.<sup>158</sup> V tomto okamžiku totiž dochází k nejvýraznějším zásahům do aktuálního souboru tzv. „kognitivní mapy“ jedince, což se může projevit v celkové reorganizaci a změně jeho hodnotového zaměření.<sup>159</sup>

Situaci do jisté míry komplikuje fakt, že tento typ prožitku je vždy spíše vizuální nežli konceptuální (viz níže). Pozoruhodnou skutečností ovšem je, že – ať už hovoříme o halucinaci či o tzv. „*entoptickém jevu*“ – představy, vznikající po požití halucinogenů, linoucí se napříč kulturní historií, jsou si až neuvěřitelně podobné. Dokonce by se dalo říci, že jsou „univerzální“.

Většina odborníků pohlíží na halucinogeny jako na spouštěče předem nespécifické změny vědomí, která se vyvíjí v závislosti na psychickém

<sup>156</sup> SCHULTES et HOFMANN 1996: 149

<sup>157</sup> Grof in WALSH et GROB 2005: 455

<sup>158</sup> GARTZ 1999: 94

stavu člověka a vnějších podmínkách.<sup>160</sup> Vzhledem k hloubce a rozsahu změn, jež způsobují, lze na jejich základě analyzovat biochemické a neurofyzilogické pochody probíhající v lidském organismu.

Halucinogeny fungují jako klíč k odhalení skrytých, dosud nepoznaných funkcí mozku, asociativních procesů a organizujících systémů, které realizují naše vnímání a myšlení.<sup>161</sup> Kromě změn v percepci, zostření smyslů a subjektivního pocitu rozšíření vědomí způsobují posun v individuální zkušenosti, ve vnímání sebe sama, v prožívání času a prostoru apod.<sup>162</sup>

V průběhu zážitku je obvykle narušován systém pevně daných, zkušeností ověřených hodnot, které si jedinec nese od nejranějšího dětství. Hranice mezi vnímajícím egem a vnějším světem se částečně nebo úplně stírají. Prozření do „nové“ reality“, jemuž často předcházejí pocity vnitřní ambivalence, je obvyčejně doprovázeno stavem neskonale jednoty se vším bytím – přichází prožitek transcendentní skutečnosti.<sup>163</sup>

Cesta do tohoto nového modu vědomí dává člověku možnost mimořádného, téměř zázračného umocnění schopnosti rozeznávat na elementární úrovni konstitutivní prvky reality a nazírat vzorce a struktury přírody. Mezi složitými abstraktními obrazci, tzv. *entoptickými jevy* (nazývanými rovněž *fosfény* nebo *tvarové konstanty*), jež lze v řadě přípa-

---

<sup>159</sup> „[Kognitivní mapa je] dynamickým systémem v rámci struktur a substruktur naší osobnosti, prostřednictvím kterého chápeme a ‚uchopujeme‘ svět okolo nás, nás samotné a vůbec prakticky vše, co zpracováváme vědomou i nevědomou cestou.“ [MIOVSKÝ 1996: 58]

<sup>160</sup> Rozhodující je celkové nastavení, ang. tzv. „set“ a „setting“. [LEARY et METZNER et ALPERT 2000] Jeho součástí je příprava na průběh zážitku, a to ať už se jedná o experimentální podmínky v rámci vědeckého či lékařského experimentu nebo okolnosti rituální; u obou je průprava v podstatě obdobná. V šamanském i terapeutickém kontextu lze projít hlubokou pozitivní transformací. [Metzner in MAREK 2000]

<sup>161</sup> „Psilocybin i příbuzné látky zjevně indukují, podobně jako katalyzátory, nové možnosti kombinací při spolupráci jednotlivých oblastí mozku a vytvářejí předpoklady pro nové propojení emotivních a racionálních reakcí.“ [GARTZ 1999: 94]

<sup>162</sup> „Devadesát pět procent [respondentů po požití LSD] uvedlo významný vliv intoxikace na hlubší sebepoznání i poznání okolního světa, v 85 % byl údajně zaznamenán vliv na lepší hodnocení a pochopení smyslu svého života, v 80 % se uvádí rozšíření obzoru pro hodnoty atd. – posuzováno speciálně vytvořenou stupnicí Ditmana a Hymana, použitou u experimentální skupiny studentů psychologie.“ [Hrůza et Kratochvíl et Fanfulová in MIOVSKÝ 1996: 59]

<sup>163</sup> „Stav kosmického vědomí, kterého za příznivých okolností může člověk prostřednictvím halucinogenních látek dosáhnout, je v přímém vztahu k spontánní náboženské extázi, známé jako unio mystica, nebo v představách východního náboženství jako samádhi či satori.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 189]

dů spatřit se zavřenými víčky, je možné rozlišit několik základních kategorií. Jsou jimi:

- a) pravoúhlá mřížka, která často přechází v diagonální nebo šestiúhelný vzorec;
- b) soustavy rovnoběžných čar;
- c) kruhové skvrny nebo krátké čárky;
- d) klikaté čáry (vlnovky nebo lomené čáry);
- e) křivky obklopující jedna druhou;
- f) jemné větvené kresby nebo meandrické vlnovky.<sup>164</sup>

Povaha entoptických jevů a halucinačních vizí se diferencuje souběžně s proměnami vědomí. Na základě laboratorních pokusů s LSD a meskalinem byla ustanovena posloupnost tří fází, charakteristických výraznými rozdíly v jejich smyslu a uspořádání:

1. v počáteční fázi se entoptické obrazce zjevují samy o sobě a nelze je vědomě ovládat (geometrické entoptické obrazce jsou funkcí nervové soustavy);
2. ve druhé, mnohem složitější, fázi jednotlivec doplňuje vizím význam a pokouší se vyhledávat paralely s běžnou realitou;
3. v poslední fázi dochází k posunu od entoptických forem k významnějším halucinačním symbolickým představám, které mají základ buďto v lidské mysli nebo v kultuře.<sup>165</sup>

Pro to, aby byl zážitek efektivní, je však třeba jej náležitě zpracovat a integrovat. Rozšířené vědomí musí být uvedeno do souladu s normálním životem. K této skutečnosti přispívá jak osobnost šamana/léčitele, tak terapeuta.

---

<sup>164</sup> Psilocybin v tomto případě představuje výjimku. Jeho „jedinečná kvalita (...) tkví v tom, že nezjevuje nějaká barevná světla a pohyblivé mřížky, ale místa: džungle, města, stroje, knihy, architektonické formy – to všechno v neuvěřitelné komplexnosti.“ [Lewis-Williams et Dowson in RUDGLEY 1996: 18; ed.; MCKENNA 1998: 139]

<sup>165</sup> Lewis-Williams et Dowson in RUDGLEY 1996: 19; ed.



## 12 ZÁVĚR

„Blázní se ženou tam, kam se andělé bojí vkročit.“<sup>166</sup>

Fenomén halucinogenních drog se dnes v euroamerické kultuře znovu vynořuje. Jeho původní podoba je však v porozumění i v praktickém provádění tlakem konzumní kultury značně vyprázdněna a zkeslena. Požívání tohoto druhu psychoaktivních látek pro kratochvíli je jevem poměrně nedávným. Jeho počátky lze ztotožnit s nástupem masové společnosti. Kultury, která původní techniky nakládání s těmito substancemi, působícími na lidské vědomí, devalidizovala, zbavila je jejich původního situačního kontextu a institutů iniciace a iniciátora, interpretace a interpreta. Došlo tak ke ztrátě určitých typů nejen individuálního, ale i společenského prožívání a vědomí. Celkový přínos je tím v individuální i společenské rovině ochuzen, pokřiven a někdy i obrácen v negativní důsledky.<sup>167</sup>

Pití, žvýkání, inhalace či šňupání, z tradičního hlediska považované za posvátné akty, zdůvodněné v rámci existující teologie, rozmělnila komerce ve směsici absurdních, špatně integrovaných zážitků, filtrovaných prostřednictvím diskusních fór na Internetu. Propracované rituály nahradila taneční scéna, kontrolu nad drogami převzala státní moc a postavila je mimo zákon.<sup>168</sup>

Pod pojem „droga“, jenž vznikl pravděpodobně chybným překladem anglického „*drug*“ (látka), ve farmakologické a farmaceutické literatuře vyhrazeného pro rostlinné suroviny, a to jakéhokoli druhu, jsou nyní laickou i odbornou veřejností vedle sebe bez rozdílu řazeny substance různého typu, aniž by byl brán zřetel na jejich, často značně odlišný, charakter. V obecném povědomí tak syntetické i přírodní halucinogeny

<sup>166</sup> Huxley in HOROWITZ et PALMEROVÁ 2002: 249

<sup>167</sup> „Konec 60. let běží pod heslem ‚Drogy pro masy‘, psychedelika se definitivně masově zneužívají spolu s ostatními návykovými drogami včetně alkoholu. Existuje společný pouliční trh, jsou organizovány masové kulturní akce, při kterých se užívají drogy. Drogy ovlivňují hudební, filmovou i divadelní scénu, stejně jako literární umění. (...) Přibývá násilností, nehod a masových karambolů, přibývá závislých na drogách. (...) Rok 1967 – ‚léto květin‘, je vrcholem a současně počátkem rozpadu psychedelické kultury, začátkem rozvoje závislosti na opiátech, zejména na heroinu.“ [Kudrle in KALINA 2003: 86–87]

spadají v jedno s nebezpečnými návykovými látkami odlišného složení i účinků, jejichž požívání má mnohdy drastické důsledky, jak pro jedince, který je užívá, tak pro společnost, ve které žije.<sup>169</sup>

Situaci navíc komplikuje fakt, že ačkoli všichni chápeme obecný význam slova *intoxikace*, charakterizující stav, jenž nastává po požití psychotropních látek, používáme jej každý v jiném smyslu. Atribut „toxický“ je v běžném jazyce natolik negativně zatížen, že kdykoliv je použit, spojujeme si jej s hrozícím nebezpečím „otravy“ (resp. předávkování) a následné smrti. Obecně lze říci, že toto pojetí se stalo pro západní společnost kulturním axiomem. Hodnotou, která nás dnes na jednu stranu *chrání* a na druhou nám *brání* ve výhledu.<sup>170</sup>

Je třeba mít stále na paměti, že oproti novým – v současné době tolik zneužívaným – syntetickým či polysyntetickým látkám, je zkušenost nakládat s přírodními halucinogeny člověku odnepaměti vlastní.<sup>171</sup> Z historického hlediska, jak bylo uvedeno výše, tato znalost představuje významný zdroj hodnot pro lidskou společnost, kulturu a náboženství. Otázka, do jaké míry se tyto látky mohly podílet na utváření lidského vědomí jako takového, byla rovněž naznačena, musela by však být předmětem dalšího zkoumání.

Síla a moc rituálů, do nichž bylo požívání halucinogenů vždy pevně zakomponováno, tím, že je vědomě nekultivujeme, nezaniká. Díky svému archetypálnímu původu se tento vliv ve společnosti prosazuje dál, i když spíše v deviované podobě. Je proto pouze v našich rukou,

---

<sup>168</sup> „Posledních dvacet let 20. století je ve znamení poměrně vyváženého zastoupení jednotlivých drog ve světě. Protidrogová politika nese rysy narůstající represe. Tento trend je iniciován zejména v USA a částečně přejímán i v Evropě.“ [Kudrle in KALINA 2003: 87]

<sup>169</sup> Psilocybin, harmin v ayahuasce, ani LSD, nevyvolávají typickou látkovou závislost s abstinenčními příznaky, a to ani při dlouhodobém užívání. Výsledky longitudálního biomedicínského výzkumu ayahuasky, vedeného mezinárodním konsorciem vědců z Brazílie, Spojených států amerických a Finska, na němž se podílely četné nevládní subjekty: nezisková organizace *Botanical Dimensions*, se sídlem na Havaji, jež se snaží zachraňovat tropické rostliny, které za sebou mají historii šamanského a obecně lidského užívání, *Heffter Research Institute* nebo *MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelic Research)*, prokazují nepřímou úměrnost mezi věkem a dobou jejího požívání. [MCKENNA 1998: 70]

<sup>170</sup> „Rozdíl mezi lékem, [drogou] a jedem spočívá pouze v použitém množství.“ [SCHULTES et HOFMANN 2000: 10]

<sup>171</sup> „Všechna v přírodě se vyskytující sedativa, narkotika, euforika, halucinogeny i excitans už byly objeveny před tisíci lety, ještě před úsvitem civilizace.“ [Huxley in HOROWITZ et PALMEROVÁ 2002: 164]

jak s ním naložíme a budeme-li tuto důležitou součást tradičních kultur s nepředpojatou otevřeností a snahou o porozumění dále rozvíjet.

## 13 PRAMENY

### 13.1 Bibliografie

- BENEDICTOVÁ, R. 1946 *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- BURROUGHS, W. S. 2003 *Nahý oběd*. Praha: Maťa.
- BURROUGHS, W. S. 2001 *Teplouš. Dopisy o Yage*. Praha: X-EGEM.
- CASTANEDA, C. 1997 *Učení dona Juana*. Praha: Volvox Globator.
- DEL CASTILLO, G. S. 1963 *La ayahuasca, la planta mágica de la Amazonía. El ayahuasquismo*. Perú: Indígena.
- ELIADE, M. 1997 *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo.
- ESTRADA, A. 1997 *María Sabina. Její život a zpěvy*. Olomouc: Votobia.
- FURST, P. 1996 *Halucinogeny a kultura*. Praha: Maťa a Dharma-Gaia.
- GARTZ, J. 1999 *Veselé houby. Psychotropní houby v Evropě*. Praha: Volvox Globator.
- GROF, S. 1999 *Za hranice mozku*. Havlíčkův Brod: Perla.
- HOFMANN, A. 1997 *LSD – Mé nezvedené dítě*. Praha: Profess.
- HOROWITZ, M. et PALMEROVÁ, C. 2002 *Mókša. Klasické spisy Aldouse Huxleyho o psychedelii a vizionářském zážitku*. Praha: Volvox Globator.
- HUXLEY, A. 1996 *Brány vnímání*. Praha: Dauphin.
- KALINA, K. 2003 *Drogy a drogové závislosti. Mezioborový přístup*. Praha: Úřad vlády České republiky.
- KREIGOVÁ, M. B. 1970 *Zelená medicína*. Praha: Orbis.
- KOL. AUTORŮ 1994 *Šamanismus II*. Bratislava: CAD Press.
- KUCHARŮ, J. 1998 *Ayahuasca aneb Tanec s bohy*. Praha: Eminent.

- KUCHARĚ, J. 2001 *Santo Daimé. Poselství z druhého břehu*. Praha: Eminent.
- LEARY, T. et METZNER, R. et ALPERT, R. 2000 *Psychedelie: Psychedelická zkušenost, Kouzelné houby, Ketamin a LSD*. Praha: Levné Knihy Kma.
- LARSEN, S. 1999 *Dveře šamanů. Otevření představivosti pro sílu a mýtus*. Praha: Volvox Globator.
- LEE, M. A. et SHLAIN, B. 1996 *Sny vědomí*. Praha: Volvox Globator.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2000 *Štrukturálna antropológia*. Bratislava: Kaligram.
- LUNA, L. E. 2002 *Vegetalismo. Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha: DharmaGaia.
- MASTERS, R. et HOUSTONOVÁ, J. 2004 *Druhy psychedelické zkušeností*. Praha: Maťa a DharmaGaia.
- MAURER, E. 1983 *Los Tseltales. ¿Paganos o cristianos? Su religión: ¿Sincretismo o síntesis?*. México, D. F.: Centro de Estudios Educativos.
- MCKENNA, T. 1999 *Pokrm bohů. Hledání původního stromu poznání*. Praha: Maťa a DharmaGaia.
- MINDELL, A. 1999 *Šamanovo tělo*. Praha: Dobra & Fontána.
- MIOVSKÝ, M. 1996 *LSD a jiné halucinogeny*. Brno: Albert.
- RIEDLINGER, T. J. 1998 *Hledač posvátných hub. Eseje pro R. Gordona Wassona*. Praha: Volvox Globator.
- ROTHENBERG, J. ed. 1985 *Technicians of the sacred*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- ROTHENBERG, J. ed. 2003 *María Sabina. Selections*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- RUDGLEY, R. 1996 *Kulturní alchymie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- SCHULTES, R. E. et HOFMANN, A. 1996 *Rostliny bohů*. Praha: Volvox Globator.

- SCHULTES, R. E. et HOFMANN, A. 2000 *Rostliny bohů*. Praha: Volvox Globator.
- SNYDER, GARY 1997 *Tahle báseň je pro medvěda*. Praha: Argo.
- VODRÁŽKA, Z. 2002 *Biochemie*. Praha: Academia.
- WASSON, G. R. 1980 *The Wondrous mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*. New York: McGraw-Hill book company.
- WATTS, A. 1996 *Radostná kosmologie*. Praha: Volvox Globator.

### 13.2 Časopisecké příspěvky

- ERBAN, V. 2005 *Cestou etnopoetiky k pramenům poezie*. UNI, r. 15, č. 1.
- GROF, S. 2005 *Editorial*. Adiktologie. Odborný časopis pro prevenci, léčbu a výzkum závislostí, č. 2.
- SILVERMAN, J. 1967 *Shamans and acute schizophrenia*. American anthropologist, vol. 69, č. 1.
- WALSH, R. et GROB, C. 2005 *Interview with Stanislav Grof (edited version)*. Adiktologie. Odborný časopis pro prevenci, léčbu a výzkum závislostí, r. 5, č. 3.

### 13.3 Internetové odkazy

- ALLEN, J. 2005 *Wasson's First Voyage. The Rediscovery of Entheogenic Mushrooms*. [27-02-06]  
[http://www.erowid.org/plants/mushrooms/mushrooms\\_article5.shtml](http://www.erowid.org/plants/mushrooms/mushrooms_article5.shtml)
- DAVIDSON-HUNT, I. 2000 *Ecological ethnobotany: Stumbling Toward New Practices and Paradigms*. Manitoba: Masa Journal, vol. 16. [07-03-06]  
<http://www.etfrn.org/etfrn/workshop/biodiversity/documents/hunt2.doc>
- DEKORNE, J. 1997 *Psychotropní šamanismus*. Praha: Volvox Globator.

<http://plc.host.sk/download/ps.htm>

- GROF, S. 1996 *Techniky posvátného*. Konference v Manaus. Baraka č. 1. [24-02-06]  
[http://www.baraka.cz/baraka/Baraka/b\\_1/b\\_1\\_techniky\\_posvatneho.html](http://www.baraka.cz/baraka/Baraka/b_1/b_1_techniky_posvatneho.html)
- GRUNWELL, J. N. 1998 *Ayahuasca Tourism in South America*. MAPS Newsletter, vol. 8, num. 3. [22-03-06]  
<http://www.maps.org/news-letters/v08n3/>
- HARNER, M. 1999 *Šamanova cesta*. Baraka č.7. [25-02-06]  
[http://www.baraka.cz/baraka/Baraka/b\\_7/b\\_7\\_samanova\\_cesta.html](http://www.baraka.cz/baraka/Baraka/b_7/b_7_samanova_cesta.html)
- HARRISON, K. 2000 *The leaves of the shepherdess*. The *Salvia divinorum* Research and Information Center. [14-04-2006]  
<http://www.sagewisdom.org/shepherdess.html>
- INEGI 2002 *Instituto de Estadística Geografía e Informática* [24-02-06]  
<http://www.inegi.gob.mx>
- INI 2001 *National Indigenous Institute* [24-02-06]  
<http://www.ini.gob.mx>
- MÁCHA, P. 2004 *Historické kořeny a vývoj indiánské obce, 1500-2000*. [15-02-06]  
<http://www1.osu.cz/home/macha/texty/dis03.htm>
- MAREK, V. 2000 *Rituální přístupy k práci s posvátnými rostlinami I-V. Rozhovor s Ralphem Metznerem* [15-04-06]  
[http://www.spirala.cz/tiki-read\\_article.php?articleId=1290](http://www.spirala.cz/tiki-read_article.php?articleId=1290)
- MARUSHIA, R. 2002 *Salvia divinorum: The Botany, Ethnobotany, Biochemistry and Future of a Mexican Mint*. [14-04-06]  
<http://maya.ucr.edu/pril/ethnobotany/image/Salvia.pdf>
- MCKENNA, D. J. 1998 *Ayahuasca: An Ethnopharmacologic History*. University of Minnesota: Center for Plants and Human Health.  
[http://cphh.coafes.umn.edu/sites/bd4d4b0e-2419-40bf-9e7f-5f3b6326f9a0/uploads/Ayahuasca\\_History\\_.pdf](http://cphh.coafes.umn.edu/sites/bd4d4b0e-2419-40bf-9e7f-5f3b6326f9a0/uploads/Ayahuasca_History_.pdf)

- MUNN, H. 1973 *The Mushrooms of Language*. Hallucinogenes and shamanism. Oxford University Press.  
<http://www.psychedelicalibrary.org/munn.htm>
- NICHOLS et SANDERS-BUSH 2001 *Serotonin receptor signaling and hallucinogenic drug action*. The Heffter Review of Psychedelic Research, vol. 2. [01-03-06]  
<http://www.heffter.org/review/>
- ROTHENBERG, JEROME *Ethnopoetics: discourses* [28-01-06]  
<http://www.ubu.com/ethno/discourses.html>
- ROTHENBERG, J. – TEDLOCK, D. 1970 *Statement of Intention*. Alcheringa. Selections, 1970, č. 1, str. 5. [29-01-06]  
<http://www.durationpress.com/archives/ethnopoetics/alcheringa/alcheringa.pdf>
- SANTO DAIME [23-04-06]  
<http://daime.org/>
- SCHULTES, R. E. 1998 *Anquity of the Use of New World Hallucinogenes*. The Heffter Review of Psychedelic Research, vol. 1. [27-02-06]  
<http://www.heffter.org/review/review1.html>
- STEVENS, J. 1987 *The Door in the Wall - Part II*. An excerpt from *Storming Heaven: LSD and the American Dream*. [27-02-06]  
<http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/stevens2.htm>
- ŠAMANSKÝ BUBNOVACÍ KRUH PRAHA [23-04-06]  
<http://kruh.vorech.net/index.php>
- UNIÃO DO VEGETAL [23-04-06]  
<http://www.udv.org.br>

### 13.4 Dokumentární filmy

- MELÉNDEZ, J. P. et SPECIALE, A. 2003 *Lesní medicína. Amazonie*. Londýn: TVE.



## 13.5 Audionahrávky

- PD. VALDENTE 2002 *Hinário gravado*. Santo Daime: Amazing Grace Productions. [23-04-06]  
<http://www.daime.org/site/pages/valdete/wal24set-PT.htm>
- WASSON, G. R. 1956 *Maria Sabina. Sacred Mushroom Chant*. UBUWEB Ethnopoetics: Soundings. [06-04-06]  
[http://ubu.wfmu.org/sound/ethno/sabina/mp3/Sabina-Maria\\_From-The-Mushroom-Velada.Mp3](http://ubu.wfmu.org/sound/ethno/sabina/mp3/Sabina-Maria_From-The-Mushroom-Velada.Mp3)

## 13.6 Obrazová dokumentace

1. REVISTA EL MERCURIO 2001 *Démeter & Kore* [22-03-06]  
[www.mercurialis.com/spiritus/eleusis/demeter2.gif](http://www.mercurialis.com/spiritus/eleusis/demeter2.gif)
2. AMERICAS UN NOUVEAU MONDE 2005 *Xochipilli : Dieu des Fleurs et du Chant*. Théologie Azteque. [18-04-06]  
<http://www.americas-fr.com/civilisations/aztecas/xochipilli.jpg>
3. SCHULTES et HOFMANN 1996 *Aztécká Matka bohyně*. Rostliny bohů. Praha: Volvox Globator, str. 172.
4. TARN, N. 2004 *María Sabina, detail*. Jacket magazine, roč. 9, č. 5. [12-04-06]  
<http://jacketmagazine.com/25/px/sabina.jpg>
5. DILLON, O. M. et VEGA, I. S. 2001 *Mauritia flexuosa*. Floristic Inventory of the *Bosque de Protección del Río Alto Mayo* (San Martín, Peru) [02-04-06]  
[http://www.sacha.org/NatGeo/Mauritia\\_flexuosa\\_2tn.jpg](http://www.sacha.org/NatGeo/Mauritia_flexuosa_2tn.jpg)

## 14 PŘÍLOHY

### 14.1 Vývoj legislativy na ochranu vědeckých a kulturních zdrojů domorodého obyvatelstva

- 1957 Sepsání *Konvence na ochranu a integraci domorodých a jiných tribálních a semi-tribálních populací* (úloha Mezinárodní organizace práce)
- 1981 V návaznosti na iniciativu *Pracovní skupiny Spojených národů* vzniká *Podvýbor na ochranu národnostních menšin a předcházení jejich diskriminací*. Výsledkem jeho činnosti je *Návrh obecné deklarace o právech domorodého obyvatelstva*.
- 1987 Za účelem ochrany vědomostí domorodého obyvatelstva a vzájemného partnerství vzniká *Pracovní skupina IUCN pro tradiční ekologické povědomí*.
- 1989 Konvence z r. 1957 je aktualizována na *Úmluvu o domorodém a tribálním obyvatelstvu*, která omezuje práva nakládání s přírodními zdroji.
- 1989 *Mezinárodní etnobiologická společnost* se zaslouhuje o vytvoření nástrojů kompenzace domorodého obyvatelstva. UNESCO schvaluje *Usnesení o ochraně tradičních kultur a folklóru*.
- 1992 *Agenda 21* doporučuje aktivní zapojení domorodých obyvatel do projektů OŽP a TUR. *Návrh deklarace o právech domorodého obyvatelstva* je aktualizován a rozšířen o správu nakládání s genetickým materiálem; dosud není součástí mezinárodního práva.
- 1994 V Oxfordu je ustanovena *Pracovní skupina na ochranu tradičních intelektuálních, kulturních a vědeckých zdrojů*, která si bere za cíl stanovit nástroje pro identifikaci a ochranu vědomostí domorodého obyvatelstva a přírodních zdrojů.

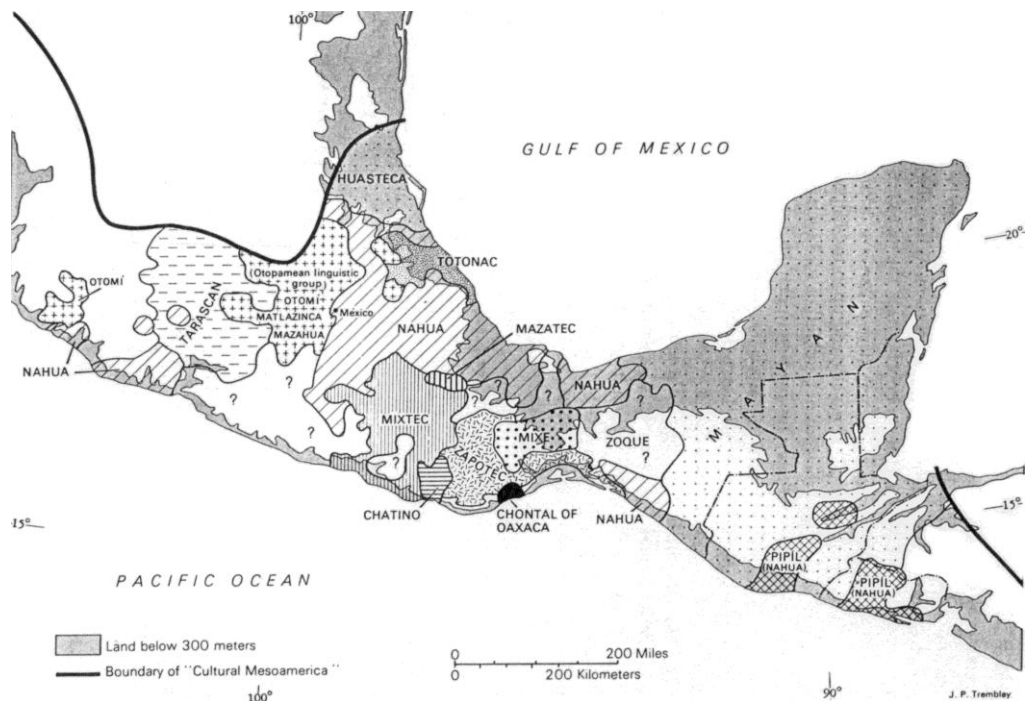
14.2 Paličkovice nachová (*Claviceps purpurea*)



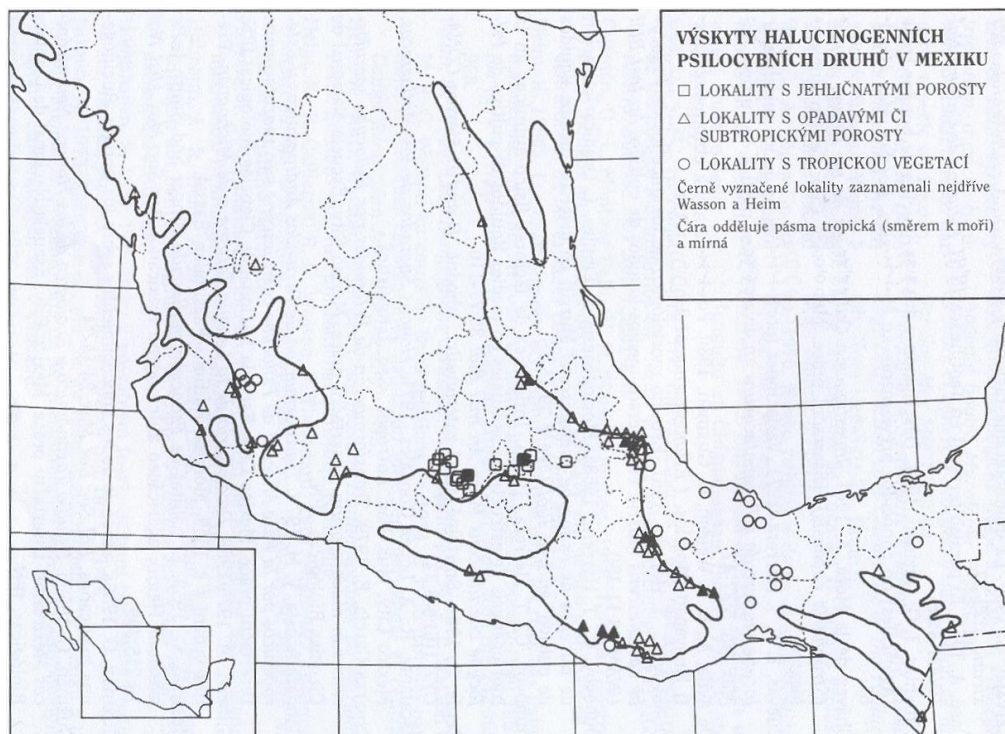
### 14.3 Přehled halucinogenních druhů hub (Oaxaca)



## 14.4 Mapa pravděpodobného výskytu halucinogenních hub za konkvisty v Mexiku



## 14.5 Mapa výskytu halucinogenních hub v Mexiku, 1988



## 14.6 Šalvěj věštecká (*Salvia divinorum*)



Kvetoucí odrůda šalvěje věštecké.



Detail květu.

## 14.7 Mapa přirozeného výskytu šalvěje věštecké

Vysvěcená oblast ve středu mapy zachycuje areál na severovýchodě Oaxacy, osídlený mazateckými indiány, kde byla *salvia divinorum* tradičně kultivována a používána.





14.8 *Banisteriopsis caapi*



## 14.9 *Banisteriopsis caapi* a *Psychotria viridis*



Liána *Banisteriopsis caapi* v květu.



*Psychotria viridis*, dvě variety.

## 15 ZDROJE PŘÍLOH

1. COTTON, C. M. 1996 *Developing legislation towards the protection of indigenous people's scientific and cultural resources*. Manitoba: Masa Journal, vol. 16. [07-03-06]  
<http://www.etfrn.org/etfrn/workshop/biodiversity/documents/hunt2.doc>
2. MCGUIGAN et. KRUG 1942 *Claviceps purpurea*. An Introduction to Materia Medica and Pharmacology. [22-03-06]  
<http://www.swsbm.com/Images/New10-2003/Claviceps-3.jpg>
3. KREIGOVÁ, M. B. 1970 *Zelená medicína*. Praha: Orbis, str. 208 - 209.
4. WASSON, G. R. 1980 *The Wondrous mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*. New York: McGraw-Hill book company, str. 219.
5. RIEDLINGER, T. J. 1998 *Hledač posvátných hub. Eseje pro R. Gordona Wassona*. Praha: Volvox Globator, str. 129.
6. FIFIELD, A. et. COOK, W. 2006 *Gallery of Salvia divinorum photographs*. The *Salvia divinorum* Research and Information Center. [14-04-06]  
<http://www.sagewisdom.org/salviaphotos.html>
7. REISFIELD, A. S. 1993 *Map of Salvia divinorum's native region*. The *Salvia divinorum* Research and Information Center [05-04-06]  
<http://www.sagewisdom.org/mazatecmap.gif>
8. SCHULTES, R. E. 1970 *Banisteriopsis caapi. The plant kingdom and hallucinogens (part III)*. Bulletin on Narcotics, vol. 1. [27-03-06]  
[http://www.unodc.org/images/odccp/bulletin/bulletin\\_1970-01-01\\_1\\_page005\\_img001\\_large.gif](http://www.unodc.org/images/odccp/bulletin/bulletin_1970-01-01_1_page005_img001_large.gif)
9. LUNA, L. E. 2002 *Vegetalismo. Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie*. Praha: DharmaGaia, str. 192 - 193.