

Substance kulture: teoretsko-zgodovinski pregled antropologije drog

Anže Tavčar

Povzetek

Avtor v preglednem članku predstavi predhodne raziskave in teoretske pristope s področja antropologije drog. Pri tem izpostavi tako teoretski kot zgodovinski okvir raziskav, kakor tudi koncepte, ki se neposredno navezujejo na uživanje drog in uživalce drog. S svojim člankom opozori na problematiko nezadostne obravnave tega področja raziskav v okviru humanističnih ved v Sloveniji.

Ključne besede: zgodovina drog, klasifikacije in raba, stigmatizacija, kolonialna politika in Drugi, etnografija.

Abstract

In this article, author reviews past literature on research and theoretical approaches within Anthropology of Drugs. He highlights theoretical and historical frameworks of researches, as well the concepts that are directly related to the consumption of drugs and drug users. With this article he exposes the problem of inadequate treatment of this field of research within the humanities in Slovenia.

Keywords: Theory of Drugs, History of Drugs, Stigmatization, Colonial Policy and the Other, Ethnography.

Droge v družboslovju večinoma preučujejo z vidika aplikativnih programov socialnega dela in kriminologije, v humanistiki pa pri nas šele v zadnjem desetletju ali največ dveh,¹ navadno v subkulturnem kontekstu. Brskanje po internetu je prikazalo nesorazmerno veliko število univerzitetnih centrov in programov, ki se ukvarjajo s problemi odvisnosti, in le nekaj zadetkov, ki obravnavajo droge tudi kot socialni ali kulturni fenomen. Antropologija drog se izvaja kot samostojni fakultetni predmet na redkih univerzah v ZDA in na Nizozemskem, drugje pa je znanje razpršeno med druge vede in discipline. Kulturna antropologija je gotovo ena izmed njih. Pravzaprav je edina veda, ki bi morala upoštevati, da so substance, ki se uživajo izven namenov običajnega prehranjevanja, univerzalno antropološko dejstvo in iz tega tudi izhajati pri njihovem preučevanju. Da so droge socialni problem, je bolj specifična naše prezrele družbe kot pa univerzalna poteza.

Z izjemo alkohola je večina drog, ki jih dandanes uporabljamo pri nas, neavtohtonih. Tradicionalna, avtohtona mamila je zamenjala uvoženo blago. V »globalni vasi« je trgovina s prepovedanimi drogami institucija, ki letno ustvari toliko finančnega prometa kot naftna industrija ali turizem. To je podtalna trgovina gigantskih razsežnosti, ki omogoča preživetje obubožanemu kmetu in nesluteno bogastvo veletrgovcem. Končna postaja trgovine drog je mali človek velemestnega obrobja, ki bi po vseh uradnih statistikah moral biti gol, lačen in brez strehe nad glavo, pa vendar preživi kot droben trgovec z mamili; pri tem ne tvega socialne izključenosti, ki je zanj strukturno dejstvo, ampak ravno tisto svobodo, ki jo krade drugim, s tem ko jih potiska v zapor kemične odvisnosti. Le malo drog povzroča pravo, fizično odvisnost. Tiste, ki jih, so idealno blago.

¹ Članek je nastal iz diplomskega dela, ki je bilo objavljeno leta 2006.

Teoretske in raziskovalne utemeljitve

Na pomene, ki jih utegnejo imeti za etnologa opažanja o razširjenosti in namenih uporabe različnih drog v različnih okoljih, je prvi izrecno opozoril nemški farmakolog, specialist toksikologije Louis Lewin v monumentalnem delu, v katerem je strnil svoja dognanja na podlagi več kot štiridesetletnega raziskovalnega dela, »Phantastica: die betäubenden und erregenden Genussmittel« (Fantastika: omamljajoča in poživljajoča sredstva), kjer je v uvodu dela zapisal:

»Nobena prizadevanja moderne kemije do sedaj niso bila sposobna na sintetičen način izumiti nečesa, kar bi bilo v svoji učinkovitosti podobno tistim substancam, ki so jih na skrivnosten način ljudstva vseh delov sveta prepoznala kot evforične smotre njihovih želja. Potencialna energija (teh substanc) je osvojila svet in čez gore in morja ustvarila povezave med ljudstvi. Mamila te vrste so postala združitevna nit med ljudmi nasprotujočih si hemisfer, med civilizacijami in necivilizacijami ter so, odkar so navdušila ljudi, ustvarila poti za svoje prodiranje, ki ko so enkrat odprte, postanejo prehodne tudi za drugačne namene. Razvila so prepoznavne znake, ki ko so že usidrani v ljudstvih, omogočajo diagnozo čudovitega, daleč nazaj v čas segajočega izmenjalnega prometa tako natančno, kot kemik pri kemičnih reakcijah sklepa na notranji odnos dveh snovi. Za vzpostavitev nezavednih povezav, ki so se s širitvijo takih sredstev (drog) sklenile med številnimi ljudstvi ene zemljine, so nemara potrebna stoletja ali tisočletja. Etnologija (Völkerkunde) ima, kot sem že večkrat poudaril, posebno velik interes izslediti te povezovalne poti, vendar ni nikoli poskusila poiskati elementov za pojasnjevanje teh, za znanost in za človeško zgodovino pomembnih vprašanj. In vendar bi se s poglobljenim raziskovanjem našlo marsikaj, zlasti s pomočjo primerjalne lingvistike. Že najdba lastnosti poživljajočih ali omamljujočih snovi in načina njihove uporabe ustvari določeno naravoslovno, s praktičnim opazovanjem pridobljeno spoznanje in s tem upoštevanja vreden začetek drobca kulture. Tudi če lahko poimenujemo simptom civilizacije, da se gola skromnost umakne določeni večji meri potrebe, da posameznik s primitivno, surovo hrano, ki si jo vzgoji ali pribori, ni več zadovoljen in si najde ali pridobi dražljiva mamila, predvsem za svoj živčni sistem in jih vzljubi, potem morajo biti tudi v njegovi organizaciji prisotni časovni predpogoji za takšno telesno poželenje in za občutke sle, ki jih občuti z izpolnitvijo tega poželenja.« (Lewin 1926: 19)²

Kompleks drog v sodobnem svetu z nesluteno hitrostjo pridobiva nove razsežnosti, vrednotenja, perspektive in nova mamila, tudi sintetizirana, ki jih Lewin še ni obravnaval. Tradicionalni diskurzi

² Odlomek sta iz nemščine prevedla Uršula Francé in Anže Tavčar. Vsi prevodi citatov, ki sledijo, so delo avtorja.

problematike drog so se v sodobni družbi izpeli do mere, s katero komaj šepajo za vedno novimi trendi uporabe drog. Eden izmed učinkov globalizacije je tudi globalna trgovina z drogami. Večji del te trgovine obvladuje organiziran kriminal. Ekonomski vidiki trgovine s prepovedanimi drogami so najtežje opazljiv del kompleksa drog. Pri nas so ustrezno raziskani le določeni, aplikativni segmenti uporabe drog, predvsem uporaba drog med srednješolsko populacijo (Stergar, Pucelj in Scagnetti 2005), družbena konstrukcija uživalcev heroína (Flaker 2002) in »rekreativna«³ uporaba drog na prireditvah elektronske glasbe (Dekleva 1999; Sande 2004), medtem ko so kulturni vidiki uporabe ostalih prepovedanih drog, predvsem halucinogenih, tabu tema kulturoloških raziskav. Razlogov za to je več; legalni status nekaterih substanc, etične omejitve pri raziskovanju scen drog in nenazadnje stigmatizacija, ki lahko prizadene tudi kariero raziskovalca. Poleg tega je kulturološko raziskovanje drog doživelo, predvsem v ZDA, nekaj »akademskih debaklov«, povezanih s kontrakturno mentaliteto (La Barre 1989: 230-236).⁴

Uživalci drog se pogosto ne predstavljajo kot pripadniki določenih subkultur niti ne tvorijo razpoznavne, na določene teritorije vezane skupnosti (izjema je morda rejevovska subkultura). Poleg tega so oblike skupnosti, ki jih tvorijo uživalci drog, do določene mere povezane s farmakološkimi učinki drog in ekonomskimi dejavniki menjave. Tako je »skupnost« uživalcev heroína izrazito povezana s kriminalnim ekonomskim podzemljem, ki ga vodi izključno monetarni profit (Zoja 1989: 40). Podobno velja za vse droge, tako legalne kot ilegalne. Obravnavamo jih lahko kot blago, dobro in pri tem spremljamo socialne vezi in kulturne pridobitve ter kontekste menjave (cf. Cassanelli 1988; Jezernik 1999; Bourgois 2003). Uživalci v ekonomski shemi predstavljajo uporabniško skupnost potrošnikov.

Psihološki, emocionalni dejavniki, ki izvirajo iz neposrednih izkušenj uživanja droge, so dejavniki, ki kljub omogočanju izmenjave specifičnih simbolnih kodov, vedenja, znanja ali prepričanja še ne vodijo k formaciji skupnosti. Vendar pa lahko v kombinaciji z različnimi dejavniki, na primer ekonomskimi, ritualnimi (religioznimi) ali rezistenčnimi, uživalci tvorijo nekakšno izmerljivo skupnost. Michel Maffesoli (1996) je razvil teorijo o novih »emocionalnih skupnostih«, ki v sodobni, kompleksni družbi množico opuščajo individualizem in funkcionirajo kot novodobni »tribus«, neopleme⁵.

Antropološka univerzalnost iniciacijskih obredov je skupaj z obilico poročil o uporabi halucinogenov v te namene povzročila iskanje neke arhetipske lastnosti »kolektivnega nezavednega«, s katero si na primer Luigi Zoja (1989) razlaga tudi uživanje halucinogenih substanc na Zahodu kot poskuse samoiniciacije. Arhetipske razlage izhajajo v tem (in drugih) primeru tudi iz etnoloških analogij; s pomočjo širokih

³ Termin »rekreativna uporaba drog« ustreza samo rabi peščice substanc v kontekstu rejevovske »subkulture« (pa še to komaj velja za vsa njena neoplemena). Če je uporaba droge »rekreativna« zaradi njene umestitve v socialno strukturo, potem je mogoče vsako uporabo drog v zahodni družbi z malo domišljije opisati kot »rekreativno«.

⁴ Avtor izhaja iz aksioma, da drog ni nujno potrebno uživati, če želimo raziskovati njihove socialne in kulturne učinke. Te pa je vsekakor mogoče izmeriti in kvalitativno opisati.

⁵ S sociološkega vidika je »ibogainsko gibanje« izredno zanimivo. Sodobna »tehnologija uporabe« ibogaina je v zahodni družbi prisotna približno štirideset let; iz zaprtih krogov posameznikov se je začela širiti šele pred dvajsetimi leti. Od takrat se je ustvaril »globalni rizom«, nekakšen podtalni »sociomicelij« (cf. Deleuze in Guattari 2004) ibogainskega gibanja, razsrediščena tvorba, mreža posameznih scen, ki jim internetne tehnologije omogočajo globalno koordinacijo. Teritorij je nepomemben. Inicijacija z ibogainom je glavni kohezivni dejavnik, »mentalni teritorij« te uporabniško-emocionalne skupnosti.

generalizacij se dokazuje univerzalnost določenih kulturnih sestavin. Vendar pa:

»Ker so univerzalne, te sestavine zadevajo biologe in psihologe; naloga etnografa je, da opiše in analizira razlike, ki se pojavljajo enako, kot se (sestavine) pojavljajo v različnih družbah; naloga etnologa je, da jih pojasni.« (Lévi-Strauss 1977: 24)

Termin »droge« zajema precej široko in heterogeno skupino naravnih in sintetičnih preparatov. V angleškem jeziku termin »drug« označuje vsako snov, ki se jemlje za ali v medicini, ali snovi, ki delujejo na živčni sistem; v prvem pomenu so to tudi zelišča in zdravila, drugi pomen pa je že bližji pogovornemu izrazu za snovi, ki jih človek uživa, da bi vplival na svoje razpoloženje. Izraz sicer izvira iz nizozemske besede »droog«, ki označuje posušena zelišča in začimbe ter je po nastanku dokaj nova beseda – nastala je v zgodnjem obdobju nizozemske čezoceanske trgovine. V slovenščini je pomen podoben, farmacevtsko je droga »surovina rastlinskega ali živalskega izvora, ki se uporablja v zdravilstvu«, knjižni izraz kot »mamilo«, ki ustreza tudi pogovorni rabi (SSKJ 1994: 172). »Mamilo« je uporabna alternativa terminu »droga«; uporabljam ga izključno v kontekstu zahodne kulture. Droge oziroma mamila tukaj pojmem kot snovi, ki spreminjajo »stanje zavesti«, torej gre v prvi vrsti za psihoaktivne oziroma psihotropne snovi. Alternativa izrazu droge, ki ga zmerno uporabljajo v anglofonski antropološki literaturi, je termin »intoksikant« (intoxicant) (Rudgley 1993: 7). Kljub temu, da ta termin ni obremenjen z negativnimi pomeni, se mi zdi precej neroden. Bil bi povsem nova vpeljanka v slovenski knjižni jezik. Termin droge, kot ga razumemo v našem kulturnem okolju, povsem odpove pri staroselskih ljudstvih. Posamezne droge pri staroselskih ljudstvih tako večinoma poimenujem s kategorijami, ki so jih Evropejci podomahčili od staroselcev.⁶

Izhajajoč iz folklornih klasifikacij, lahko kot droge označimo tiste snovi, ki jih človek ne uživa z namenom prehranjevanja, temveč v večji meri zato, da bi vplival na svoje počutje ali stanje zavesti. Ko slišimo besedo »droga«, najprej pomislimo na prepovedane droge, za razliko od dovoljenih, družbeno sprejemljivih drog (tudi zdravil), katerih zakonsko-pravne regulative in kulturne pozicije ne označuje fundamentalistično pojmovanje. To delo obravnava natanko tiste snovi, na katere najprej pomislimo, ko slišimo besedo »droga«.

Pogovorno pogosto uporabljamo delitev na mehke in trde droge; ta »folklorna« klasifikacija, ki se nanaša predvsem na skupine nedovoljenih drog, nam pravzaprav ne pove nič drugega kot to, da naj bi bile nekatere »mehke« droge, predvsem je tu mišljen kanabis, manj škodljive od trdih, ki jih reprezentira heroin kot najbolj zglasno mamilo. Osnove te delitve izhajajo iz ljudske izkušnje, zdrave pameti, ki lahko opazuje, da uživalci kanabisa (če sploh) propadajo nekako počasneje in manj opazno od uživalcev heroína. To delitev vzpodbuja tudi močno antiprohibicionistično gibanje, ki se od šestdesetih let prejšnjega stoletja dalje zavzema za dekriminalizacijo uživanja in posedovanja »mehkih« drog.

Naslednja poljudna razdelitev, s katero imajo veliko opraviti predvsem uživalci, deli droge na naravne in sintetične. Droge naravnega izvora največkrat pridejo do uporabnika v obliki posušenega ali minimalno obdelanega rastlinskega preparata (kava, čaj, marihuana, halucinogene gobe, meskalinski kaktusi), ali

⁶ »Pejotl« je tako poslovenjena inačica za »pieotl« kot so domorodski (Azteški) naziv za ta kaktus podomahčili španski zavojevalci.

izvlečka iz rastline oziroma rastlinskega preparata (alkoholne pijače, hašiš, opij). Le malo drog (z izjemo številnih zdravil, ki jih zlorablajo kot mamila) je povsem sintetičnih (LSD, ekstazi, stimulant amfetaminskega tipa), večinoma gre za polysintetične snovi ali rafinirane spojine naravnega porekla (heroin, kokain, krek). Danes je večino naravnih učinkovin mogoče umetno sintetizirati v nadzorovanem laboratorijskem okolju.

Za razliko od farmacevtsko-medicinskih klasifikacij drog je klasifikacija psihoaktivnih drog, ki jo bom uporabljal, precej nezahtevna. Različne botanične ali kemijske klasifikacije so za družboslovje manj primerne. Antropologiji primerna klasifikacija mora izhajati iz človeka in učinka, ki ga imajo droge na njegov psihosomatski ustroj. Temelje za tovrstno klasifikacijo je zastavil že omenjeni nemški zdravnik Louis Lewin (1926: 19, 20). Lewinovo shemo so v novejšem času večkrat revidirali; za splošne potrebe zadostuje popravljena verzija, kot jo navaja Richard Rudgley (1993: 8):

- **Halucinogeni so snovi, ki povzročajo vizualne, avditorne, taktilne, temporalne in druge zaznavne spremembe. V tej skupini najdemo kanabis, meskalinske kaktuse, harmalin, ibogain, psilocibinske glive, navadno mušnico, rastline iz rodu razhudnikov, (pol)sintetične alkaloidne, derivirane iz teh rastlin, LSD in številne rastline iz porečja Amazonke, med njimi vrste iz rodov Banisteriopsis, Virola in Anadenanthera.**
- **Opojna sredstva (topila), edina, od prvotne Lewinove, nespremenjena kategorija. To so alkohol, kloroform, eter, bencin in ostali inhalanti.**
- **Hipnotiki so snovi, ki povzročajo stanja, podobna spanju, otopelosti ali umirjenosti, to so na primer kava-kava, pomirjevala, uspavalna in narkotiki, opiatni in opioidi (sintetični, »dizajnerski« opiatni).**
- Stimulanti so snovi, ki ne vplivajo znatno na opravljanje vsakodnevnih obveznosti ali na spremembo stanja zavesti, pač pa premagujejo utrujenost, nekateri povzročajo tudi evforijo. H klasičnim stimulantom, kot so nikotin, kava in čaj, doda Rudgley kakav, koko (kokain), kolo, pituri⁷ in stimulant amfetaminskega tipa.

Problem bržkone vseh klasifikacij je v tem, da niso dokončne; nahajajo se v prehodnih stanjih nenehne preoblikovanja. Pri klasifikaciji drog je kolobarjenje po kategorijah prisotno še toliko bolj, ker je značilnost delovanja posameznih substanc v obziru na spremembo stanja zavesti odvisno tudi ali predvsem od odmerka. Ibogain, na primer, je eden izmed alkaloidov iz korenine rastline Tabernanthe iboga, ki uspeva v delu srednje-zahodne Afrike, predvsem v Gabonu in Kongu, kjer ga uporablja nekaj ljudstev, med njimi Fangi. V majhnih količinah deluje stimulatno, zato ga uporabljajo lovci pri lovu in plesalci pri plesu za večjo vzdržljivost in ohranjanje budnosti. V večjih količinah deluje kot netipični halucinogen. Pionir sodobnega (kemijskega) raziskovanja ibogaina, Robert Gautarel, učenec Vladimirja Preloga, Nobelovega nagrajenca za kemijo, je za to substanco ugotovili posebno halucinogeno delovanje, ki so ga poimenovali oneirofreno (iz gr. oneiros, sanje) (Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993). V zadnjem

⁷ Pituri in tobak sta edini »tradicionalni« drogi avstralskih staroselcev. Čeprav so tobak na zahod prinesli iz Amerike, so številna ljudstva drugod po svetu uporabljala rastline rodu Nicotiana. Pituri (Duboisia hopwoodii) vsebuje nikotin in tropanski alkaloid skopolamin. Med avstralskimi staroselci sta imela pituri in tobak veliko menjalno vrednost, uporabljali pa so ju kot stimulant (Rudgley 1993: 135-138).

času predvsem v ZDA, kjer so raziskave drog v najrazličnejših kontekstih zavzele že posebno kulturno mesto v popularni (kontra)kulturi, uporabljajo termin »enteogen« (entheogen) za tiste halucinogene droge, za katere trdijo staroselci ali druge marginalizirane skupine, da »vsebujejo božanstva« oziroma jih uporabljajo za doseganje stika z nadnaravnimi silami v šamanskem kontekstu. Termin naj bi, na podlagi izkušnje psilocibinskih gob, izumil R. Gordon Wasson (po Mc Kenna 1992: 288; Rättsch 1995: 73; Reynolds 2002: 124, 125). Iz anglofonskega prostora sta uvožena tudi termina »psihedelik«, ki ga je kot termin prvi uporabil Humphrey Osmond, nevropsihiater iz Princetona (po Grlič 1989: 13), in »psihotomimetik«. Prvi ponazarja učinke določenih drog (halucinogenov) na duševnost uživalca in ima določeno vrednost v subkulturnih sferah (npr. psihedelična izkušnja, glasba ali umetnost) in kontrakulturi, drugi pa ponazarja učinke drog, ki spominjajo na psihična stanja (Schultes in Hofmann 1992: 12, 13). Izraz »psihotropi« uporabljajo za zdravila, antidepressive, nevroleptike, pomirjevala in uspavala (Ettorre in Riska 1995: 1).

Za potrebe raziskave se je izkazala kot uporabna generalizirana tipologija uživanja drog, ki jo je razvil Vladimir Kušević (po Flaker 2002: 22):

- Eksperimentalna uporaba; se nanaša na uživalce, ki mamilo poskusijo, vendar ne nadaljujejo z rabo oziroma ne razvijejo kompleksnega odnosa z drogo, ki se kaže v zasvojenosti ali odvisnosti.
- Rekreativna uporaba; gre za bolj ali manj redno uporabo drog, ki postaja značilna oblika uporabe drog v urbanih ali urbaniziranih okoljih; način obvladovanja ali pobega nad stresnimi situacijami vsakdana v kompleksnih družbah.
- Funkcionalna odvisnost; označuje redno uporabo drog, ob kateri uživalec še zadovoljivo opravlja vsakdanje obveznosti.
- Disfunkcionalna odvisnost; družbeno najbolj opazna in problematična oblika uživanja drog, značilna oblika je »džankizacija«.
- Družbeno-tradicionalna uporaba; med uživalci, ki bivajo v kulturah, kjer je konzumacija drog(e) legitimen del načina življenja in je splošna mnenja ne interpelirajo negativno.
- Terapevtska uporaba; uživanje droge kot zdravila, kar tudi dojemajo kot zdravljenje, ki največkrat poteka, a ne nujno, pod zdravniškim nadzorom.
- Nekonformistična uporaba; prakticirajo jo v povezavi z uporom proti obstoječim družbenim vrednostnim sistemom, to je uporaba v smislu »kontrakulture«.

Prvi štirje tipi so povezani s pogostostjo in količino uživanja mamil ter s prevzemanjem »identitete zasvojenosti« (Flaker 2002: 22), ostale tri pa kategorizirajo glede na kulturne okoliščine.

Ljubiša Grlič, hrvaški zdravnik, avtor kvalitetne knjige o halucinogenih drogah, v kateri združuje tudi nekatere antropološke uvide v družbene razsežnosti uporabe drog med neevropskimi ljudstvi, je takole razložil potrebe za halucinogeni in drugimi drogami:

Potrebe za temi drogami ni mogoče razložiti samo z najstniškimi modnimi muhami, temveč predvsem z odtujenostjo človeka v sodobni potrošniški družbi, iskanjem skrivnosti človeške eksistence, željami za odkrivanjem človekove notranjosti, nezadovoljstvom z obstoječim

družbenim sistemom in željami po življenju v boljšem, pravičnejšem svetu z drugačnimi vrednotami od teh, ki so pomembne v današnjem oboroženem, kompjuteriziranem, onesnaženem in zastrupljenem svetu. Beg k drogi je pogosto posledica socialnih in rasnih konfliktov, prenaseljenosti velemest, brezposelnosti, brezperspektivnosti in nemoči pred grožnjami nuklearne ali ekološke katastrofe. Zato se tudi boj proti škodljivi uporabi halucinogenih drog ne bi smel osredotočati samo na represivne ukrepe. Moral bi prevzeti tudi obče ukrepe za zdravljenje bolezni same strukture družbe in naše civilizacije.« (Grlič 1989: 21)

Preučevanje prehrane, šeg, navad in manir prehranjevanja, je eno izmed temeljnih področij raziskovanja etnološke vede, medtem ko so sorodne tehnike uporabe drog popolnoma zanemarjena, a skrajno zanimiva tematika. Hrano konsumiramo tako, da jo jemo, pijače pijemo, konsumpcijske tehnike drog⁸ pa ponujajo svojevrstno in pestro paleto načinov vnosa snovi v telo. Kot take so lahko to tudi telesne prakse.

Skiti, ki so v petem stoletju pred našim štetjem uživali kanabis, niso poznali cigaretnega papirja, celo pipe ne; tehnika kajenja je bila pred odkritjem novega sveta v Evropi, Aziji in Afriki slabo uveljavljena, če ne celo neznana. Kanabinoli in kanabinoidi, aktivne učinkovine kanabisa, niso alkaloidi, torej niso topni v vodi, temveč v alkoholu in maščobah. Učinki oralno zaužitih preparatov kanabisa so, zaradi težko predvidljivih dejavnikov prebavnega metabolizma, nezanesljivi in v primeru predoziranja tudi neprijetni (Iversen 2000: 17, 47). Skiti so se pri pogrebni svečanosti, ki jih opisuje Herodot (2003: 328, 329) in potrjujejo arheološki artefakti odkriti na širokem področju od Črnega morja do Sibirije, zato posluževali sofisticirane naprave za inhalacijo konopljinega dima, sestavljene iz večdelnega kovinskega ogrodja v obliki šotora, obdanega s kožami, bakrene posode, v katero so postavili razgreto kamenje, šele nanj so polagali konopljo in skozi odprtino v šotoru inhalirali njen dim (Rudgley 1992: 36, 37). Inhalacija dima je, poleg vnosa v telo v obliki primesi v hrani ali pijači, gotovo starodavna praksa, ki je omogočila varnejšo konsumpcijo nekaterih drog, tudi rastlin, ki vsebujejo tropanske alkaloide. Ta vrsta alkaloidov je našla mesto tudi v različnih mazilih, saj jih organizem absorbira skozi kožo in predvsem sluznico. Uporabo primerne palice za aplikacijo mazila na vaginalno sluznico omenjajo številni avtorji; metla tako postane transportno sredstvo v ekstazo (Harner 1973: 131; Robinson 1996: 95; Rudgley 1992: 92, 93).

Ameriški staroselci so izumili zajeten del tehnik vnosa psihoaktivnih snovi v telo, ki so danes globalno razširjene. Kajenje, oblika neposredne inhalacije dima iz goreče cigare ali pipe, je bilo ob prihodu Kolumba v Srednji Ameriki med staroselci splošno razširjena praksa, ki pa se je le počasi širila v Evropi. Kajenje dolgo časa ni bilo kulturno sprejemljivo početje. Naši predniki so tobak sprva žvečili in vdihavali v obliki praška, šele kasneje so ga »pili« oziroma kadili. Tudi vsmrkavanje, »snifanje«, je izum ameriških staroselcev, ki so za pripravo in vnos praškov iznašli vrsto specialnih orodij, pladnjev, posod, cevi, terilnikov in drugih priprav, ki so jih pogosto okrasili z ornamentami »halucinatorne ikonografije« (Rudgley

⁸ Termin »tehnologija uporabe« je skristaliziran iz izraza »tehnologija zaužitja«, ki je povzet po članku Pearsona in Twhiga (1976); »tehnologija uporabe« je mnogo splošnejši od biološko determiniranega originala in zajema tako tehnike zaužitja kot vse kulturne in socialne prakse, ki zadevajo določeno uživanje droge, skupaj z njihovimi sociokulturnimi pomeni in konteksti.

1992: 65-68, 139).

Farmakološko znanje »primitivnih« ljudstev je v praksi odkrilo številne kemijske zakonitosti, ki jih je sodobna znanost vzela v precep šele pred kratkim. Uporaba apna, pepela ali zmletih lupin mehkužcev naredi, zaradi reakcij z lugom, številne alkaloide bolj primerne za absorbcijo v telo. Liste koke (*Erythroxylum coca*), kat (*Catha edulis*) in betel oreščke⁹ žvečijo skupaj z lužnimi snovmi. Amazonski staroselci so že pred tisočletji poznali učinke t.i. »MAO inhibicije«. Monoaminoooksidaza (MAO) je encim, ki v človeškem prebavnem metabolizmu razgrajuje strupe. Inhibicija tega encima omogoči med drugim, da je DMT (N,N-dimetiltriptamin), ki je drugače aktiven samo, če se ga vsmrkava ali kadi, aktiven tudi v peroralnih pripravkih, ki vsebujejo harmalinske (beta-karboline) indolne alkaloide (inhibitorje MAO). Spoj teh dveh učinkovin je ayahuasca, v zadnjem času najbolj popularen pripravek amazonskih »šamanov« in njihovih »učencev« (Davis 2001: 289; Lindgren 1995: 344; McKenna, Luna in Towers 1995: 349-351). MAO inhibicija omogoča nešteto dodatkov v ayahuasco; znanje amazonskih staroselcev gre celo tako daleč, da lahko določijo, kakšne vizije bo povzročil določeni dodatek (McKenna, Luna in Towers 1989: 353)

Sodobne tehnike uživanja drog, med katerimi je najbolj izpostavljeno vbrizgavanje oziroma injiciranje, so bile s pojavom AIDSa in zavesti o ostalih prenosljivih boleznih postavljene pred preizkušnjo; trendi kažejo, da upadajo, k čemer je doprinesla tudi paradigma o zmanjševanju škode (Flaker 2002a).

Uživalci drog pogosto niso samotarji. Večino sodobnih mamil uživajo v družbi, nekatere, kot na primer kavo ali ekstazi, v določenih prostorih druženja; v kavarni oziroma klubu in diskoteki. Uživanje nekaterih drog, predvsem prepovedanih, kanabisa ali heroina, je potisnjeno v zasebnost; druge, kavo, čaj, tobak ali alkohol, je mogoče brez večjih socialnih sankcij uživati v javnosti. Nekatere droge uživamo samo z določenimi skupinami ljudi:

»Povsem naravno je, da komenzalna konsumpcija drog animira nesorodstvene in zlasti nedružinske vrste sociabilnosti. Kriminalizacija konsumpcije resda povzroči, da je družinski joint tabuiziran, in sicer zato, ker je podkrepljena s še hujšo grožnjo: navajanjem mladoletnikov, ki so povrh še vaši otroci, h kaznivemu dejanju. A tudi brez kriminalizacije drog si je težko zamisliti narkotično komenzalnost v instituciji, v kateri je generacijski konflikt strukturno dejstvo...
...Marihuano, na primer, kadimo s prijatelji, ne pa s starši ali z otroki.«
(Baskar 1992: 62)

Droga kot družbeno dejstvo je kulturna univerzalija. Vsaka družba je sočasno z materialnimi temelji zanje, razvila specifična spremenjena stanja zavesti. Ne samo droge, tudi poročila o praksah, verovanjih in učinkih, ki jih povzročajo, ter odnosi do njih, so kulturni artefakti. Kot take jih tudi obravnavam.

⁹ Betel uporablja približno desetina svetovnega prebivalstva. »Betelov orešček« je pravzaprav kombinacija semen palme (*Areca catechu*) in apnene snovi, oboje pa je zavito v list rastline betel (*Piper betle*). Stimulant ima podobne lastnosti kot nikotin (Rudgley 1993: 126-127).

Pregled in ovrednotenje virov in literature: primarni viri

Literatura, ki se navezuje na raziskovanje drog, izhaja iz različnih tipov virov: primarnih, sekundarnih, internetnih virov, kakor tudi iz predmodernih virov o opojnih zeliščih internetnih virov.

Na podlagi dodatkov k La Barrovi raziskavi (1989: 193-225, 256-264), antologiji prispevkov v zborniku Michaela J. Harnerja (1973a), monografskih del Jamesa W. Fernandez (1982) in Rona Bruntona (1989), sociokulturne sinteze Richarda Rudgleya (1993) ter slovenskih del o problematiki drog z vidika socialnega dela; raziskav Vita Flakerja (2002; 2002a) in sodelavcev, Bojana Dekleve (1999), ter s pomočjo druge primarne in sekundarne literature sem razložil več tipov sodobnih etnografskih raziskav drog.

Med primarne vire sodijo raziskave, ki izhajajo iz neposrednega »terenskega« delu (to ni nujno opazovanje z udeležbo) in so primarno kvalitativne; uporabljajo etnografske tehnike raziskovanja. Čeprav so nekatera mamila, na primer kokain, prohibirana globalno, njihovo uporabo in trgovino z njimi v andskem delu Južne Amerike, in pod pogojem, da se nahajajo v naravni obliki, tolerirajo, saj bi uveljavljanje prohibicije bržkone povzročilo resne socialne nemire (Spedding 1989: 5). Etnografske raziskave je mogoče razdeliti glede na tip družbe, legalno-pravni status drog v njih in predvsem glede na (hipoteza) prevladujoči način uporabe drog:

1. Etnografske raziskave socialnih okoliščin drog v staroselskih, »tradicionalnih« družbah, kjer je uporaba določenih drog ritualna ali vsakodnevna in ni zakonsko prohibirana ali jo tolerirajo.¹⁰
2. Etnografske raziskave socialnih okoliščin prepovedanih in dovoljenih drog v ruralnih, urbanih ali

¹⁰ Glede na disciplinarno usmeritev lahko etnografske raziskave, nadalje razdelimo na: a) humanistične etnološke in kulturnoantropološke raziskave in b) etnobotanične in etnofarmakološke raziskave.

Etnografske raziskave (a), ki nadalje rezultirajo v etnološka oziroma kulturnoantropološka dela, lahko glede na metodologijo terenskega dela razdelimo še na: (a) raziskave posameznih primerov (case studies), ki se koncentrirajo na določeni segment uporabe drog v določeni družbi ali skupini (cf. Harner 1973a; Cassanelli 1988), (b) primerjalne raziskave (multi-case studies), ki obravnavajo uporabo drog prirazličnih, a med seboj povezanih družbah, v enotnem kontekstu (cf. La Barre 1989) in (c) monografske raziskave posameznih družb, kjer se določen segment uporabe drog nahaja v središču materialnega, socialnega in kulturnega življenja skupnosti oziroma je kontekst te uporabe poudarjeno simbolno reprezentativen (cf. Fernandez 1982; Brunton 1989).

Etnografske etnobotanične in etnofarmakološke raziskave (b) izhajajo iz naslednjih teoretskih opredelitev. Etnobotanika je znanstvena veda, ki jo je v najbolj temeljnem smislu mogoče definirati kot vedo, ki preučuje »uporabo rastlin v primitivnih družbah«, bolj kompleksno pa kot vedo, ki »preučuje človeško vrednotenje in ravnanje z rastlinskimi materiali, substancami in fenomeni, skupaj z relevantnimi koncepti v primitivnih ali družbah brez pisave« (Schultes in von Reis 1995: 11, 12). Gre za kombinacijo botanike in etnologije, pri čemer ne gre spregledati rabe frivolne besede »primitiven«, saj so vsaj glede izrabe rastlinskih okolij, »ljudstva brez pisave«, daleč od pomena te besede. Pri nas je kot farmacevt preko etnobotanike v antropologijo prešel Borut Telban. Medtem ko so se zgodnji etnobotaniki ukvarjali z zbiranjem rastlin, nomenklaturo in možnostmi njihove izrabe v industrijske ali medicinske namene, je novejši trend etnobotaničnih raziskav »intelektualna perspektiva, ki gleda na rastline in njihovo utilizacijo kot na metaforo za razumevanje kognitivne matrice posamezne družbe« (Davis 1995: 40). Uporabo različnih drog obravnavajo etnobotanične poddiscipline: historična etnobotanika (Emboden 1995: 93-107; Furst 1995: 108-130; Ruck 1995: 131-143), etnofarmakologija (Hofmann 1995: 311-319) in etnomikologija (Wasson 1995: 385-390). Etnobotanične raziskave načeloma temeljijo na poprejšnjem terenskem delu z uporabo etnografskih tehnik, čeprav to niso etnografije v klasičnem, družboslovnem, smislu.

subkulturnih scenah kompleksnih družb zahodnega tipa, kjer je uporaba drog sekularna.¹¹

Sekundarni etnološki viri o drogah črpajo predvsem iz primarnih etnografskih raziskav in predstavljajo antropološke sinteze (cf. Rudgley 1992). Precej sekundarnih virov pa izvira iz drugih disciplin in niso povezani z etnografskim delom, temveč s historično obravnavo; večinoma so to socialno-kulturne zgodovine drog. Temeljna področja teh sintez so medicina (Lewin 1926), zgodovina (Davenport-Hines 2001; Jay 2005), kemija (Iversen 2000), etnobotanika (Schultes in Hofmann 1992), literarne vede (Plant 2001) in psihologija (Naranjo 1973a; Zoja 1989). Obravnavam nekatera sociološka dela o subkulturah (Hall in Jefferson 1976), kontrakulturi (Roszak 1978), bitnikih, hipijih in jipijih (Brake 1984) in antropološke kritike ideologije teh subkultur, povezane z drogami (La Barre 1989; Harris 1989).

Splošna antropološka dela o šamanskih oblikah verovanj in čarovništvu sem pregledal predvsem z vidika uporabe halucinogenih drog in epistemologije (Eliade 1964; Narby 1999; Narby in Huxley 2001; Ripinsky-Naxon 1993). Nato so tu še seminarske in diplomske naloge, članki iz znanstvenih in strokovnih revij, kot so *Current Anthropology*, *Anthropology Today*, *Altrove*, *Mreža drog* in *Časopis za kritiko znanosti* ter nekaj arheoloških del (cf. Lewis-Williams 2002), ki sprožajo polemike splošne antropologije.

Internetni viri so uporabni za potrebe tega dela z dveh vidikov. Najprej obravnavam nekatera dela iz 19. stoletja, ki so v tiskani verziji težko dostopna. Ker so avtorske pravice za ta dela že potekle, je možna njihova objava v »hipertekstovni« verziji (Gautier 1846; Ludlow 1856). Nekatera med njimi so na internetu dostopna z dovoljenjem avtorjev (Hofmann 1983).

Pri poglavjih o ibogainu sem navedel tudi številne internetne vire, saj so viri v tiskani obliki težko dosegljivi. Internetni viri so tudi najhitreje dostopni in omogočajo hitro preverljivost podatkov.

Internetni viri se pri antropologiji drog izkažejo kot skrajno koristni še kot neizčrpen vir folklorne subjektivnih doživetij mamil. Spletne strani, kot sta na primer Erowid (Splet 1), ki ima deset milijonov obiskovalcev letno, ali Lycaeum (Splet 2) so neizčrpen vir anekdotnih poročil o učinkih in tehnologijah uporabe praktično vseh drog in substanc, ki jih pozna naša »civilizacija«. Količine informacij na podobnih straneh so nepregledna folklorna zakladnica. Anekdotna poročila uživalcev so lahko upoštevanja vredni empirično-filozofski uvidi ali dokumenti največjih farmakoloških neumnosti, kar jih lahko proizvede katerakoli kultura.

Nobena resna raziskava, vsaj v žanru ali tistem delu, ki se ukvarja s kulturnimi zgodovinami drog, ne more brez omembe predmodernih virov o opojnih zeliščih: starodavnih pisnih herbarijev, na primer kitajskega herbarija, imenovanega Pen-ts'ao (Ching), katerega mitski avtor naj bi bil enigmatični vladar Shen Nung (tudi Čen Nung) več kot 2400 let, preden so herbarij v prvem in drugem stoletju sestavili. Z njim se začne

¹¹ Etnografske raziskave socialnih okoliščin prepovedanih drog (točka 2) z vidika humanistike, so precejredke, predvsem zaradi etičnih in akademskih omejitev; izjema so sociološke ali kulturološke raziskave subkultur, kjer pa droge obravnavajo le kot estetske, stilske, ikonske ali kulturno-pomenske drobce načina življenja (cf. Willis 1976; Thornton 1995). V večini primerov gre za izrazito aplikativne raziskave prevalence drog in problematik, povezanih z njimi, ki jih opravljajo socialni delavci (cf. Flaker 2002; Dekleva 1999), sociologi in tudi socialni antropologi (Iversen 2000: 217, 218). Izjema so nekateri redki neaplikativni etnografske raziskave scen prepovedanih drog v urbanih okoljih (cf. Bourgois 1989, 2003; Penglase 2005) in dovoljenih drog (cf. Podjed 2004). K tej točki spada tudi ta raziskava, ki obravnava uporabo ibogaina, kvazilegalne, neregulirane, substance.

zgodovina malone vsakega psihoaktivnega ali zdravilnega zelišča starega sveta (Iversen 2000: 19; Robinson 1996: 104; Schultes in Hofmann 1992: 95; Bohinc 1992:17). Starogrške in rimske vire podrobneje obravnava Pavle Bohinc (1992) in Jože Hren (2000: 6-11, 39). Prvi »etnografski« opis uporabe neke droge najdemo v Herodotovih »Zgodbah« iz petega stoletja pr. n. št., kjer najdemo tudi odlomek, ki opisuje pogrebne svečanosti pri Skitih, »barbarih« iz step ob Črnem morju. Skiti so »vreščali od udobja«, zatem ko so si pripravili dimno kopel iz konoplje (Herodot 2003: 328, 329).

Stari herbariji iz evrazijske celine so bili vir navdiha za dve deli iz 16. stoletja, ki opisujeta rastlinstvo, farmacijo in medicino pri Aztekih (Furst 1995: 109, 110). Prvo, bolj poznano delo zgodnje kolonialne dobe je napisal frančiškanski opat Bernardino de Sahagún (1988). Enajsta knjiga njegove enciklopedije »Historia general de las cosas de Nueva España«, predstavlja tiskani azteški herbarij. Drugo delo, znano pod imenom »Codex Badianus«, je napisal Martín de la Cruz, Aztek, zdravnik, izobražen v frančiškanskem misijonu, prevedel pa (v latinščino) Juan Badiano, po katerem se herbarij v knjižni obliki tudi imenuje (Furst 1995: 108, 110).

Droge in Drugi

Eden izmed prvih akademikov, ki je opozoril na vlogo, ki bi jo utegnila v evropskem post-srednjeveškem »kompleksu« čarovništva odigrati razna mazila »ki so prinesla bitja vizij v prisotnost pacienta, ga transportirala na čarovniški shod ter mu omogočila spremembo v žival« je bil Edward B. Tylor, v klasičnem delu antropologije 19. stoletja, »Primitive Culture« (po Harner 1973a: 128).

Od konca 15. stoletja je Evropo zajela mrzlica preganjanja čarovništva, ki se je v ljudski in oblastni kulturi obdržala vse do obdobja razsvetljenstva. V ozadju kriminalnega dejanja tistega časa, ki ga ponazarja čarovniški shod, sabat, odkrijemo tudi materialne dokaze za »metamorfoze v živali, letenje po zraku in prikazovanja hudiča«, v obliki zvarkov, pomad in mazil, ki so najverjetneje vsebovali tudi alkaloidne rastlin, kot so črni zobnik (*Hyoscyamus niger*), nadlišček (*Mandragora officinarum*) in volčja češnja (*Atropa belladonna*), ki so ekstremno toksični in lahko povzročijo delirij s halucinacijami (Festi 1995: 27-30, 33, 34; Harner 1973b: 128; Schultes in Hofmann 1992: 86). Michael J. Harner (1973a: 130-139) citira nekaj virov iz 16. in 17. stoletja, s katerimi prepričljivo dokazuje pomembno vlogo, ki so jo odigrali tropanski alkaloidi v kompleksu čarovništva, kar je bilo v Evropi v drugi polovici 17. stoletja splošno znano, vendar pa sodobni zgodovinarji uporabi teh alkaloidov niso pripisovali večje pozornosti.

Janez Weikard Valvasor (1977) navaja v tretji knjigi »Slave vojvodine Kranjske« delo kranjskega medicusa, Franciscusa de Coppinisa, ki obravnava priljubljene medicinske teme tistega časa. Poleg razprave o kvaliteti zraka namenja Valvasorjeva obnova precej pozornosti ne samo znanim pijačam, kot je vino »z njegovimi vrlinami in pregrehami«, temveč tudi »neznanim napojem, ki so z njimi našo novotarj željno Evropo drugi deli sveta sicer obdarili, ne pa obogatili« (Valvasor 1977: 62, 63). Skoraj cela stran je tako namenjena učinkom kave, pa tudi čaja in tobaka. Posebno pozornost nameni Valvasor tudi uporabi čarovniških zvarkov in mazil:

»Kakor drugod, nahajamo tudi na Kranjskem marsikatero dobro in koristno zel in razne užitne korenine, kakor zobnjak, punčice, pelin, dresen, vsake vrste razhodnikov in druge podobne zeli... Povsod na

Kranjskem raste tudi petoprstnik (pentaphyllon), prav tako pasje zelje, potočnik, kolmež, zelena in volčji koren (aconitum). Vsa imenovana zelišča, in še nekaj drugih stvari, uporabljajo coprnice poleg določenega pakta ali zveze s hudičem za pripravo svoje čarodejne maže, ki se z njo mažejo in k prekletemu čarovniškemu plesu leté ali se od svojega črnega mojstra nesti dadó. Če pa ni prave zveze in pogodbe s satanom niti expresse niti implicate, tedaj oseba, ki uporablja tako mažo, ne pride, kakor nekateri menijo, zares na ples (Opomba: Maža je seveda iz opisanih zelišč, uspava in povzroča v snu različne prikazni. Ženska torej, ki tako mažo uporablja in se je od kake druge naučila, meni, da je letela! Bilo pa je le naravno spanje in le močna domišljija. Tiste pa, ki imajo pakt, uporabljajo sicer tudi tako mažo, vendar še kaj več dodajo in nato jih zlodej zares odpelje na ples.), temveč si samo umišlja in za trdno véruje, da je tam bila. Zapade namreč v globok naraven sen, pa se ji sanja o samem plesu, žrtju, popivanju, muziki in podobnem. Tako jih mojster često ukani s prazno domišljijo in sanjami, kakor da bi bile žrle in popivale, pa je bila le prikazen v sanjah ali sanjski privid ter so plačale le z mislimi namesto z deli in doživele le senco namesto bitij.« (Valvasor 1977: 66)

Valvazorjeva dilema o tem, kar se je zgodilo v resnici in kaj v domišljiji, je odsev prevladujočih stališč o čarovništvu tistega časa, ki so se oblikovala predvsem v delu inkvizitorjev Heinricha Kramerja (Institor) in Jakoba Sprengerja v klasičnem ideološkem manifestu preganjanja čarovništva skonca 15. stoletja »Malleus Maleficarum« (Marshall 1995: 13, 54, 55, 62,63; Harris 1989: 216, 248). Seveda čaravnice nikoli niso dejansko letele na ples, vendar realnost takega leta ni obstajala zgolj v domnevnih halucinatornih blodnjah »čarovnic«, predvsem je bila temelj ideologije socialnega izključevanja njihovih preganjalcev. Da pa nekateri Kranjci niso uporabljali strupenih zelišč samo v namene »občevanja s hudičem«, temveč da je tip brezvestnega trgovca z drogami, ki redči mamilo z drugimi strupi, obstajal že dolgo tega, prikazuje naslednji odlomek:

»Najdejo pa se včasih slabi, dobička željni kmetje, ki dodajo, kadar kuhajo medico, neki plevel (Kranjci mu pravijo ljuljka); od tega postanejo pivci tako divji in besni, kakor da so pili najmočnejšo medico, čeprav je najslabša in najšibkejša.« (Valvasor 1977: 84)

Med sestavinami čarovniških zvarkov in »goljufivih« žganjic lahko iz literature destiliramo tudi tako bizarne učinkovine, kot so toksini dvoživk. Če so ti pri močeradih podobni kot pri nekaterih vrstah krastač rodu Bufo, potem vsebujejo indolne alkaloidne triptaminskega tipa, kotje na primer bufotenin. Miha Kozorog (2005) je s sodelavcem z etnografsko metodo preučil novinarska natolcevanja in sodobne urbane legende o močeradovcu, alkoholnemu zvarku z izločki močerada, ki mu brez dvomov pripisujejo »tradicionalno in avtohtono poreklo« (119). Etnografsko sledenje »halucinogeni dediščini« (Kozorog 2005) sicer ni obrodilo materialnih dokazov o sodobni ali »tradicionalni« uporabi močeradovca v ruralnem okolju. Bolj uspešno je

to etnografsko poizvedovanje prikazalo ekonomske razloge za mešanje različnih strupov v alkoholne pijače zaradi pomanjkanja ustrežnejših materialov za žganjekuho, predvsem pa ljudska obrekovanja, ki so z »zlobnimi jeziki« pripisovala podtikanje močerada v žganje na marginalizirani kmetiji na Škofjeloškem (Kozorog 2005: 126-128). Močeradovec je tako predvsem prisposoda za slabo žganje, kot tak pa zna res biti »tradicionalna in avtohtona« droga.

Do zaužitja strupenih alkaloidov je lahko občasno prišlo tudi po pomoti. Žitarice, okužene z rženimi rožički (*Claviceps purpurea*), so v Evropi večkrat povzročile epidemije ergotizma. Valvasor je opisal primer zastrupitve z »zeljo, ki ji na Angleškem in Francoskem pravijo "dutra"«, na dolenskem gradu Vrhovo (1977: 228, 229). Rastlina, ki je bila v Valvasorjevem času na Španskem in Portugalskem strogo prepovedana, je bolj verjetno kot iz Indije prispela v zahodno Evropo iz Amerike. Po imenu sodeč gre za eno izmed vrst rodu *Datura*, ki prav tako vsebuje tropanske alkaloide, atropin, skopolamin in hiosciamin (Festi 1995: 34; Lewin 1926: 212; Schultes in Hofmann 1992: 90).

»Ta zel je na Španskem in Portugalskem strogo prepovedana, ker se dá iz nje prav kmalu napraviti lek in forma liquida ali sicca (pripravo pa zamolčim, da bi preprečil zlorabo), ki človeku, če mu ga le malo daš, tako pretrese in preslepi čute, da pred njim storiš kar koli hočeš, pa ne bo drugi dan prav nič o tem vedel. Omama in zblodnjava čutov traja 24 ur. Medtem mu lahko potegneš ključe iz žepa, pred njegovimi očmi odpreš skrinje in pisalno mizo, on pa mora pustiti, da z njim delaš kakor hočeš. Ničesar ne opazi in ničesar ne razume. Še drugi dan se ničesar ne zaveda. Tudi z ženskami utegne marsikdo s tem sredstvom storiti kar mu je všeč, in od njih veliko, dà, celo vse doseči. Zato mislim, da ni na zemlji škodljivejše zeli, s katero bi se dalo toliko hudih stvari narediti, čeprav na naraven način.« (Valvasor 1977: 229)

Valvasorjeva poročila se nadaljuje z norčijami, ki jih je ta »norska zel« uprizorila nad nič hudega slutečimi hlapci in deklami iz gradu Vrhovo. Njegova poročila niso ostala neopažena med evropskimi toksikologi z začetka 20. stoletja. Lewin (1926: 210-212) citira popolnoma enako prigodo, ki jo datira proti koncu 17. stoletja, vendar zamolči njen vir.

Pri nas sta vire o mamilih iz obdobja preganjanja čarovnic obravnavala Pavle Bohinc (1992) in Lev Milčinski (1995: 54-59); velik del virov, ki so krožili po Evropi v drugi polovici 17. stoletja pa navaja Valvasorjev tajnik Erazem Francisci v pripombah »o odhajanju čarovnic na ples« (Valvasor 1995: 38-53).

Čarovništvo in sabat, glavno kriminalno dejanje čarovnic, sta se pojavljala kot sinkretizem ljudskih verovanj in hegemonskih prepričanj oblastnikov (cf. Ginzburg 2004). Vendar če so čaravnice zares »halucinirale na črnem zobniku« (Harris 1989: 234), jih to tudi po kriterijih tistega časa še ne kvalificira za družbeni sloj, ki je dovolj subverziven, da je nevaren oblastem. Glavni rezultat sistema lova na čaravnice je bil, da so revni pričeli krivdo za njihovo ubožstvo pripisovati hudičem in čaravnicam, ne pa izkoriščevalskim fevdalcem in duhovnikom (Harris 1989: 237). Thomas Szasz (1975) analizo »grešnega kozla«, ki ji sledi od grških človeških žrtev (*pharmakos*), do preganjanja heretikov, Judov in čarovnic, konča pri sodobnih uživalcih drog. So ti sodobni grešni kozli, katerih žrtvovanje, socialno izobčenje, je

rešitev za socialne probleme večine? Kakšna družbena razmerja prikrivajo sodobni hudiči in čarovnice v podobi uživalcev in dilerjev?

Leta 1809 je ugledni francoski orientalist Silvestre De Sacy javnosti predstavil novo filološko odkritje. Po tem, ko je nekaj let posvečal pozornost srednjeveški islamski ločini Ismajlitov, ki si je v križarskih kronikah prislužila neslavno ime asasini, se je posvetil etimologiji te besede (Jay 2005: 88; Lewis 2005: 11). Z izločevanjem različnih možnosti za izvir te besede v romanskih in germanskih jezikih je uspešno prikazal, da tiči poreklo besede, ki v evropskih jezikih označuje okrutne in zahrbtne likvidatorje, v arabski besedi hashishi in njeni množinski obliki hashishiyyin. Izvirni pomen tega izraza v arabskem jeziku je zelišče, seno ali trava in se nanaša na »travo«, ki se latinsko imenuje Cannabis sativa (Lewis 2005: 11).

Marco Polo, legendarni beneški popotnik, je ob koncu 13. stoletja takole opisal legendo o asasinih:

»Na gradu so Hasana, Starca z gore, častili kot preroka. Imel je svoj dvor in v orožju je uril številne mladeniče, ki so jih izbrali med najmočnejšimi in najbolj srčnimi. Ko se mu je zdelo, da je prišel pravi trenutek, jim je dal použiti napitek iz opija, da so se za dva ali celo tri dni pogreznili v globok spanec. Potem jih je dal prenesti na vrt... ..Čisto razumljivo, ko jih je minila prva osuplost, se jim je moralo življenje na vrtu v resnici zdeti kot raj: pesmi, plesi, gostije, mamljive vonjave, izbrane pijače, ko so jih srkali v senci dreves, stregle pa so jim sladke deklice... Ta svet je bil neskončno daleč od surovega in trdega življenja v puščavi. Ves čas pa so se iz dneva v dan zastupljali s hašišem, s snovjo, ki jim je hromila duha in jih trdno držala v omotici in slepilo raja. S pomočjo hašiša je imel Starec z gore tako v rokah njihovo telo in dušo.« (Caporali 1983: 60)

Čeprav Polo ni bil prvi Evropejec, ki je opisal asasine, je njegovo poročilo navdihnilo več generacij kasnejših evropskih intelektualcev in tudi nasprotnikov uživanja kanabisa (Iversen 2000: 22). Sunitske kronike o Hasanu-i Sabahu, prvi personifikaciji starega moža z gore, in o njegovemu nasledniku Ala al-Din Muhamadu niso vedele povedati nič lepega. Uporaba hašiša na Bližnjem vzhodu ni bila redkost, vendar je v povezavi z Alamutom ne omenjajo ne ismajlitski ne bolj zanesljivi sunitski viri. Naziv hashishi, hašišarji, je bil najbolj verjetno sunitski derogativni označevalec za heretične in osovražene Ismajlite; bolj razlaga za njihovo nenavadno obnašanje kot opis njihovih dejanskih navad (Rudgley 1993: 101; Lewis 2005: 12).

Mit o asasinih pa ne vsebuje samo legend o domnevni uporabi hašiša kot sredstva za manipulativno prevaro, s katero avtoritarni despot prestavi svojega podložnika v »umetni paradiz« in se polasti njegovega življenja. Vsaj od Marca Pola dalje predstavlja del evropskega imaginarija o Orientu, del popularnih predstav, ki so z de Sacyem kot prvim »modernim institucionalnim orientalistom«, kot ga med drugim označi literarni kritik Edward W. Said (1995: 31), postale tudi del razsvetljene evropske znanosti. Orient kot evropska iznajdba je kraj »romantike, eksotičnih bitij, nepozabnih spominov in pokrajinj, izjemnih doživetij.« (Said 1995: 11).

»Ne le, da Orient meji na Evropo, temveč je tudi kraj, kjer je imela Evropa svoje najstarejše in najbogatejše kolonije, je izvir njenih civilizacij in jezikov, njen kulturni tekmeč in ena najglobjih in najpogostejše nastopajočih podob DrugEGA. Poleg tega je Orient pomagal opredeliti Evropo (oziroma Zahod) kot od njega očitno različljivo podobo, idejo, osebnost, izkušnjo... Orient je sestavni del evropske materialne civilizacije in kulture. Orientalizem izraža in reprezentira ta del kulturno in celo ideološko, kot oblika diskurza z ustanovami, besednjakom, učeno vrednostjo, imažerijo, doktrinami in celo s kolonialnimi birokracijami in kulturnimi slogi...« (Said 1995: 12)

Orientalizem po Saidu ni samo zgradba evropske fantazije in mitov. Je »ustvarjeni korpus teorije in prakse, ki je bil več generacij deležen velikih materialnih naložb«. Te investicije se ne kažejo samo v kolonialni strukturi, trditve orientalizma prehajajo tudi v splošno kulturo (Said 1995: 18).

Desetletje pred tem, ko je de Sacy predstavil ugotovitve o asasinah, je francoska vojska pod vodstvom Napoleona Bonaparta okupirala Egipt, da bi prehitela tekmeča v podobi Britanskega imperija. Okupacija je bila neuspešna, francoski vojaki pa so iz dehtečega Orienta v francoska mesta zanesli novo blago, hašiš (Iversen 2000: 23; Rudgley 1993: 101). Količine egiptovskega hašiša, ki je zašel v Evropo, so morale biti majhne, saj je neznan francoski general leta 1800 ukazal prepoved vsakršnega uživanja tega mamila in sežig carinskih zalog hašiša (Lewin 1926: 176).

Precej bolj pomembno trgovsko blago v 19. stoletju je bil opij. Opij, izcedek iz glavic uspavalnega maka (Papaver somniferum), ni bila snov, ki je Evropejci ne bi poznali že dolgo nazaj v zgodovino. Pripravki iz maka so bili popularno ljudsko zdravilo tako v Angliji kot na kontinentu in so bili pred razvojem moderne farmacije pravzaprav edino učinkovito uspavalno in analgetično sredstvo (Jay 2005: 56). Vendar pa zahteva pridelava večjih količin opija ogromno dela in s tem delovne sile (Wolf 1999: 14), zato v zahodni Evropi opij nikoli ni postal pomemben pridelek. Pridelava tega mamila v večjih količinah se je uveljavila na Vzhodu, pri čemer so igrala glavno vlogo kolonialna prizadevanja evropskih velesil po profitu. Tudi odvisnost od opija je bila v Evropi redek pojav, preden so zahodni del tega kontinenta preplavile velike količine opija, uvoženega predvsem iz Turčije in v manjšem obsegu iz Indije. Distributerji te droge, ki je postala univerzalno zdravilo, panacea, za tegobe nove, industrijske družbe, so bili v Evropi 19. stoletja lekarnarji (Davenport-Hines 2004: 36).

Eden izmed bolnikov, ki so uporabljali opij za blaženje zdravstvenih tegob, je bil tudi angleški pesnik Samuel Taylor Coleridge. Njegova pesnitev »Kubla Khan« je prvo delo iz zgodovine književnosti, ki je dokumentirano nastalo pod vplivom mamil (Plant 1999: 9-11). Coleridgev znanec, Thomas De Quincey, se je z delom »Confessions of an English Opium Eater«, prvič natisnjenim leta 1821, vpisal v zgodovino kot izumitelj novega literarnega žanra, izpovedi osebnih izkušenj z drogami. Njegovo delo je postalo zgled številnim kasnejšim avtorjem in posnemovalcem, opij pa je dokončno pridobil romantično avro orientalnega, ki se ga drži še danes. Čeprav učinkuje malone enako kot morfij, najbolj učinkovit izmed več kot petdeset naravnih alkaloidov, ki se nahajajo v opiju, ali heroin, najbolj pogubno mamilo naših časov, odmeva beseda opij v naših zavestih popolnoma drugače od besede heroin. Označuje nekaj čutnega,

eksotičnega in prepovedanega. Zato se danes v potrošniškem svetu nahajajo številni izdelki, ki jih tržijo z imenom »opium«. Težko verjetno je, da bi modni oblikovalec Yves Saint Laurent razpečeval parfum z nazivom »heroin« (Jay 2005: 51).

De Quincey, »pralik džankija« (Flaker 2002: 31), opisuje odvisnost od opija ambivalentno: trenutki evforije se prelivajo v momente morbidnosti in agonije. Podobe njegovega romantičnega orientalizma, »abstrakcij orientalnih sanj«, vsebujejo vtise iz indijske in egipčanske mitologije; arhaičnost azijskih artefaktov, institucij, zgodovin in oblik verovanj, je vznemirjala njegovo domišljijo kot »leglo grozljivih podob in asociacij«. Orient je predstavljal grožnjo ravno zaradi civilizacije, pisave in množine ljudstev. »Primitivizem, barbarstvo in praznoverje« so bili rezervirani za Afriko (De Quincey 1987: 106, 107). Ko je De Quincey potoval skozi Manchester, so ga neki predelovalci bombaža podučili, da se njihovi delavci hitro privajajo na učinke opija. Vzrok tega običaja naj bi bile, po njegovem mnenju, nizke plače, ki delavcem v tistem času niso omogočale omame s pivom ali žganimi pijačami (12). Zdravnike in profesorje medicine, ki so »ex cathedra« primerjali učinke opija z alkoholnim opojem, je ostro kritiziral; opij po njegovem proizvajava popolnoma drugačne učinke, tako po »stopnji kot po vrsti«. On sam je na osnovi dolgoletne kariere, »velike in globoke izkušnje«, opisal »nauk prave cerkve o vprašanju opija«, v kateri je bil takrat »edini član – alfa in omega« (62-65).

Na drugi strani Atlantika je goreč oboževalec in posnemovalec Thomasa De Quinceya razrešil skrivnost, ki je begala številne intelektualce 19. stoletja. V uvodu knjige, prvič izdane leta 1857, »The Hasheesh Eater«, se je Fitz Hugh Ludlow ukvarjal z mentaliteto Arabcev in Turkov. Naracije skrivnosti, ki jo je »razrešil« Ludlow, so se skrivale v »nenavadnih miselnih potezah« Orientalcev, ki so ustvarili pravljice »arabskih noči«; katerih »čudaške faze nadnaravnega tako v lepoti kot v terorju«, številnim poskusom navkljub, zahodnjaška ustvarjalnost ne zmore posnemati. Rešitev skrivnosti »temeljev zgradbe orientalske zgodbe« se nahaja v uživanju hašiša (Ludlow 1856). Hašiš pa je neizogibno povezan s konceptom kief, z orientalskim »libidom«, stanjem ugodja, užitka, razpoloženi ali rahle intoksikacije (Baskar 1992: 58), ki so ga Evropejci opredeljevali z nasprotjem vrednot, ki so jih zastopali sami, s »pasivnim uživanjem v goli čutnosti, prijetnim medlenjem, sanjavo nebriznostjo in gradovi v oblakih« (Jezernik 1998: 226).

Orientalistične fantazme v delih DeQuinceya in Ludlowa seveda ne izvirajo iz neposrednih učinkov mamil, temveč iz prevladujočega kulturnega okolja njunega časa. Podobe DrugEGA in njegovih stvaritev niso zgolj estetski literarni tropi ali predružačeni kulturni artefakti. Orientalistične metafore so bile v 19. stoletju tudi sredstva za opisovanje stanj zavesti, ki so evropskemu kulturnemu okolju tuja. Stanj zavesti, ki so in še danes asociirajo na stanja psihoz in duševnih bolezni.

Leta 1845 je zdravnik, psiholog in član Societé orientale de Paris, Joseph Moreau (de Tours), objavil razpravo s pomenljivim naslovom »Du hachisch et de l'alienation mentale«, v kateri je razpravljal o učinkih preparatov kanabisa, na podlagi katerih je zaključil, da ti spominjajo na nekatere mentalne motnje, in predlagal, da lahko služijo kot model za raziskave psihoz (po Davenport-Hines 2001: 64; Jay 2005: 98; Schultes in Hofmann 1992: 101; Rudgley 1992: 102).

Prisotnost hašiša v Parizu sredi 19. stoletja je bila posledica francoskega kolonialnega in »civilizacijskega« podviga v Alžiriji. Hašiš je navduševal določene intelektualne kroge tudi zaradi asociacij s »primitivnimi« kulturami in odpora do »mehanizirane Evrope« (Davenport-Hines 2001: 61, 62). To je

jasno prepoznaven vzorec, ki ga lahko zasledimo tudi v bohemskih in kontrakulturnih ali alternativnih scenah 20. stoletja.

Moreaujev prijatelj in sodelavec Théophile Gautiere je bil nad hašišem kot »sredstvom pobega iz meščanskega okolja« (Iversen 2000: 24) tako navdušen, da je leta 1844 skupaj s somišljeniki osnoval skrivno družbo Le Club des Haschischins, katere člani so bili med drugimi tudi pisatelj Gérard de Nerval in slikar Joseph Ferdinand Boissard. Klubu hašišarjev se je kasneje pridružil tudi Charles Baudelaire. Številni obiskovalci Kluba, ki je sprva deloval v razkošno opremljenih najetih sobanah pariškega hotela, so se vsak mesec udeleževali »orientalskih zabav« (Davenport-Hines 2001: 63). Hotelske sobe, opremljene z utripajočimi svetilkami, freskami z mitološkimi podobami, beneškim porcelanom, žametnimi tapiserijami iz Utrechta in egiptovskimi kipi (Gautier 1846; Rudgley 1992: 102) so ustvarjale pravo atmosfero, medtem ko je psihološki set zavzela legenda o asasinih. Klub je deloval pod vodstvom »starega moža z gore«, tokrat v podobi »šejka«, »princa asasinov«, ki ga je vsaj enkrat zaigral Joseph Moreau. Ta je prisotnim »asasinom« iz kristalne vaze podal hašiševo pasto s ceremonialno izjavo, da bodo občutki, ki sledijo, »odzeti vašemu deležu v raju« (Gautier 1846; Jay 2005: 105; Rudgley 1992: 102). Baudelaire je na podlagi izkušenj iz Kluba hašišarjev leta 1860 objavil esej »Les Paradis Artificiels«, v katerem kritično opisuje estetske in druge učinke hašiša (1999).

Ta pariška bohemaska scena predstavlja naslednje obdobje orientalističnih fantazij, ki v primerjavi s tistimi pri De Quinceyu in Ludlowu napredujejo v smeri identifikacije z Drugim v podobi Orientalca. Gre za to, da tujost sebsta pod vplivom drog išče analogijo v tujosti Drugega, za katerega se vedno izkaže, da nas konstituira bolj, kot smo pripravljeni priznati. Estetski vidik teh fantazij je pri meščanskemu konzumentu umetnostnih stvaritev, ki so jih producirali avtorji, povezani s Klubom, sprožal zgražanje (in z njim zanimanje), za bohemska elito pa vir navdiha; vsekakor pa je ostala pomemben del evropske »visoke« umetnostne kulture in nenazadnje tudi mitološko gradivo subkulturnih ali kontrakulturnih scen 20. stoletja (Baskar 1992: 57, 59).

Urbana manjšina Francozev, ki je po sredini 19. stoletja slavila hašiš kot sredstvo izraznosti in sebe dojemala kot ekskluzivne in subverzivne člane družbe, bržkone res ni reprezentativni predmet raziskovanja etnološke vede. Vendar pa je z Baudelairom na čelu postala pomemben vir etičnih, moralnih in estetskih vpogledov v učinke mamil. Po drugi strani so napredek znanosti v Evropi, industrializacija, kolonializem, novi alkaloidi in nove oblike kapitalistične produkcije znatno vplivale na uporabo drog. Spekter zahodnjaških pogledov na droge se je torej izoblikoval po letu 1820 oziroma po objavi DeQuinceyevih izpovedi. Morfij, takrat nedavno izolirani alkaloid, je postal v Evropi popularno zdravilo, ki so ga zdravniki množično predpisovali pacientom za najrazličnejše tegobe, tudi za nadomestilo pri odvisnosti od opija. Iznajdba in razvoj tehnik uporabe hipodermičnih in intravenoznih injekcij je po drugi polovici 19. stoletja povzročila nove trende uporabe drog kot zdravil in ustvarila temelje najbolj škodljivim načinom uporabe in zlorabe novih sintetiziranih alkaloidov. Interes za kanabis se je povečal na račun že omenjene francoske okupacije in kolonizacije Alžirije, angleški kolonialni projekt v Indiji pa je sprožil veliko zanimanje medicine za preparate te droge. Posedovanje drog za nemedicinske namene do začetka 20. stoletja ni bilo zakonsko regulirano (z izjemo nekaj severnoameriških mest), kljub temu da se je, predvsem v kolonijah, že oblikoval lobi, ki se je zavzemal za prohibicionizem. Moralno »dušebrižništvo« je bilo v Evropi dolgo precej

medlo, kljub temu da so javnosti zasvojenice in odvisnike od opija pogosto obsojale. Toda ne vseh.

Spremembe v uživanju narkotikov in drugih mamil v 19. stoletju, pojav nemedicinske rabe in intenzifikacija obsojanja neodgovorne rabe drog, so se pojavljale v novem industrializiranem in mehaniziranem okolju, kjer je ekonomski napredek nekaterih vodil k socialni anksioznosti drugih. Uporabe drog med privilegiranimi sloji ni obsojal nihče, uporaba drog med revnimi pa je naglo postajala pereč socialni problem. Količine opija, ki so ga distribuirali britanski lekarnarji med delavskim razredom, so sčasoma postale zaskrbljujoče visoke. Učinki opija niso spodbujali niti varčevanja za naložbe niti stimulirali produktivnega dela v industrijskih obratih. Habitualni uporabniki opija niso ustrezali meščanskim identitetnim idealom resnih poslovnežev, stabilnih, koherentnih in zanesljivih oseb ter odgovornih državljanov (Davenport-Hines 2001: 37, 39, 43). Tudi kolonialni zdravniki in podjetneži so opažali, da ima uživanje opija skrajno različne posledice pri različnih ljudeh. Bogati trgovci z zlatom in uspešni Kitajci na Sumatri, tako kotvojaška kasta Sikhov v Indiji, niso imeli v primerjavi z njihovimi revnejšimi sonarodnjaki, navkljub rednim razvadam, nikakršnih problemov z opijem v načinu življenja (Davenport-Hines 2001: 40, 141, 142).

Uživanje opija je prizadelo tudi kolonialne plantažne posestnike, ki so od delavcev zahtevali skrajno učinkovitost. Zaskrbljeno poročilo posestnika plantaže čajevca v Asamu (Indija) iz leta 1839 je nagovarjalo kolonialne upravitelje k prepovedi kltivacije in uživanja opija:

»Če ne bo potrebnih ukrepov, in to kmalu, bodo tisoči, ki si želijo imigrirati v Asam, kmalu okuženi z manijo opija; to strašno kugo, ki je decimirala prebivalstvo te čudovite dežele in jo spremenila v prebivališče divjih zveri, ki jo preplavljajo, degenerirala Asamce iz rase dobrih ljudi v najbolj podlo, klečeplazno, premeteno in demoralizirano raso ljudi v Indiji. Ta nizkotna droga je povzročila in še zdaj povzroča upad populacije; ženske tu imajo manj otrok kot tiste v drugih deželah, otroci pa ... v glavnem umrejo, ko dosežejo odraslo dobo; v tej deželi je videti malo starih ljudi Tisti, ki so dovolj dolgo prebivali v tej nesrečni deželi, poznajo grozljive in nemoralne učinke, ki jih povzroča uporaba opija domačinom. Za to navado bodo kradli, prodali svoje imetje, svoje otroke, mati svojih otrok in, v končni fazi, tudi ubijali. Ali ne bi bil blagoslov, če bi naša humana in razsvetljena vlada zaustavila to zlo z eno samo potezo peresa in rešila Asam ter tiste, ki si želijo sem imigrirati kot pridelovalci čaja, pred grozljivimi učinki uživanja opija? Na koncu bi bili vsi bogato obdarjeni z dobro in zdravo raso mož, ki bi obdelovali naše plantaže, krčili naše gozdove, čistili deželo džungle in divjih zveri, sadili in kultivirali luksuz sveta. Te učinkovitosti današnji šibki kadilci opija iz Asama ne dosegaajo, saj so bolj požensčeni od žensk samih.« (Citirano v Davenport-Hines 2001: 51)

Zaskrbljeni posestnik iz Asama, ki so ga leta 1816 popolnoma opustošile burmanske enote in je prišel pod britansko oblast leta 1826, ko so ga inkorporirali pod Bengalijo, v svoji prošnji nakaže temeljne moralne probleme uživanja opiatov, ki so nekoč in še danes mučijo »nacrtovalce družbe«: skrb za nataliteto,

zdravstveno, moralno in kriminalno odgovornost posameznikov in predvsem za njihovo delovno učinkovitost.

Leta 1833 je britanska vlada odpravila monopol Vzhodnoindijske družbe (East India Company) nad trgovino s Kitajsko, saj ga ni več zmogla vzdrževati, in s tem legalizirala napore oportunistov, ki so se želeli okoristiti na tem ogromnem in nerazvitem tržišču. Proizvodnja opija na indijski podcelini, predvsem v deželah Malve in Bengalije, je dosegla zrel, kapitalistični nivo proizvodnje, ki ga je podpiral izključno britanski naložbeni kapital. Izvoz indijskega opija je bil usmerjen na Kitajsko, ki se je s številnimi ukrepi, tudi s strogo prohibicijo pridelovanja in trgovine z opijem, neuspešno borila proti trgovini z njim in z znatno povečano prevalenco uporabe med domačim prebivalstvom. Ena izmed novoustanovljenih trgovskih družb, Jardine, Matheson & Company, je od leta 1834 tihotapila ogromne količine opija in drugega blaga na obale Kitajske. Medtem ko se je kitajska vlada zavzemala za izgon trgovcev z opijem, so se Britanci in ostali evropski trgovci navduševali nad doktrino svobodne trgovine (Davenport-Hines 2001: 52). Kljub temu da opij ni bil ne vzrok ne povod dveh imperialističnih vojn med Britanijo in Kitajsko (prve med leti 1839-42 in druge med leti 1856-60), sta ti vojni danes znani kot opijski vojni. Vzrok za ti vojni so bili kolonialni apetiti Britanskega imperija po širnem ozemlju Kitajske, povod pa Kitajsko zavračanje implementacij ideologije svobodne trgovine (Jay 2005: 70).

Opijske vojne morda res niso imele velikega vpliva na zgodovino drog, ta vpliv pa se je v večji meri izkazal v spremenjenih odnosih javnosti do Orienta, ki je naglo izgubljal romantično avro, in opija, ki so ga javnosti počasi in vztrajno demonizirale. Ideja, da opij iz produktivnih delavcev ustvarja feminizirane in za delo nesposobne moške, so vse bolj izražali, ko je delavski razred vse bolj posegal za »pilulami« in »kapljicami«. Javna tržnica v mestu Leeds je imela leta 1845 eno stojnico za zelenjavo, eno za meso in eno za droge (Davenport-Hines 2001: 56). Bolj kot so revni uporabljali različne droge, bolj previdni in zaskrbljeni so postajali bogati in izobraženi.

Po pripravkih iz opija pa so v 19. stoletju posegale tudi številne ženske. Laudanum, eden izmed številnih preparatov z opijem, je postal zavetje številnih žena, ki so se soočale s podrejenim položajem v patriarhalnih družinah. Sredi stoletja se je spremenil tudi odnos do uporabe opija med nosečnostjo pri tistih nosečnicah, ki so si lahko privoščile zdravniško svetovanje. Po drugi strani so bile lekarnе v Angliji bogato založene s sirupi z opijem in imeni, kot Mother Bailey's Quieting Syrup ali Street's Infant Quietness, ki so jih uporabljali za uspavanje in utišanje dojenčkov in otrok (Jay 2005: 73), medtem ko so bile matere same na delu v industrijskih obratih. Zaposlovanje žensk je pomenilo, da so dajale otroke v varstvo, varuhi otrok pa so si svoje delo pogosto lajšali s pomočjo nevarnih sirupov. Posledice so bile strašljive; smrtni primeri zaradi predoziranja in motnje v razvoju otrok (Davenport-Hines 2001: 58). Zdravniki so ženskam pogosto predpisovali opij ali morfij za pomoč pri menstrualnih težavah ter ugotavljali, da je ženska nevroza (histerija) pogosten razlog za poseganje po različnih zdravilih, tudi tistih, ki povzročajo odvisnost.

Od sredine 19. stoletja dalje se je razvijala nova tehnika uživanja morfija, hipodermično (podkožno) injiciranje (Jay 2005: 75). Sprva so nekateri zdravniki menili, da oralno uživanje opiatov povzroča apetit, lakoto po drogi, ki sčasoma vodi k odvisnosti; hipodermično injiciranje pa naj ne bi povzročalo »lakote« po drogi (Davenport-Hines 2001: 68, 78). Težko bi se bili bolj zmotili.

V 19. stoletju je bilo mogoče razločiti dve vrsti odvisnikov; prvi so uporabljali opiate za zdravljenje različnih, največkrat kroničnih bolezni, in po razvoju tolerance s povečevanjem odmerkov sčasoma, pogosto šele v srednjih letih, zabredli v odvisnost. Ti niso čutili želje po omami ali pobegu pred življenjskimi problemi v »umetne paradize«, kot je bilo značilno za drugo hedonistično-eskapisično »fiziologijo« uži valcev opiatov. Do sredine 20. stoletja je prevladoval prvi način »medicinske« odvisnosti. Pomembni skupini uživalcev so bili še vojaki zaradi stresa in vojnih poškodb – uživanje drog v času vojn in družbenih kriz se znatno poveča – in zdravniki, ki so zaradi stresnega načina življenja in dostopnosti opiatov pogosto posegali po njih (Davenport-Hines 2001: 81,83; Lewin 1926: 90-99).

Sočasno s povečanjem trgovine s Kitajsko in zanimanjem za njeno ozemlje se je v Angliji, predvsem pa v ZDA, naglo povečevalo število kitajskih ekonomskih imigrantov. Evropski in ameriški odnosi do opija so se pričeli oblikovati v sorazmerju do nezaželene »orientalske groznje« iz Kitajske. Kalifornijska zlata mrzlica in izgradnja železniških prog sta zahtevali ceneno delovno silo, ki so jo preskrbeli kitajski imigranti, večinoma revni mlajši kmetje s podeželja. V Ameriko so odšli na začasno delo, da so s prisluzhenim denarjem vzdrževali družine doma, poplačali dolgove in zaslužili denar za vrnitev. V delavskih taboriščih, kjer so bili nastanjeni, so se slabe navade hitro reproducirale; zaslužek kadilcev opija je naglo kopnel, kar so izkoriščali kreditodajalci in tajne kriminalne združbe (tong), ki so nadzirale dobavo opija. Kitajci so v ameriška in britanska mesta prenesli svoje navade in institucije, med katerimi je bila opijska »beznica«. Družabni kadilci opija v javnih prostorih so predstavljali nasprotje samotnim privatnim uživalcem morfija. Beznice so bile prostor, kjer so si »senčni karakterji« izmenjevali informacije, pletli mreže prijateljstev in gojili poslovne stike; novinec je tam zlahka našel izkušene ga uživalca, ki ga je uvedel v umetnost kajenja opija (Davenport-Hines 2001: 88, 89). S tem ko se je navada kajenja opija začela širiti od ljudi iz socialnega obrobja, hazarderjev, zvodnikov in prostitutk k srednjemu sloju in mladim iz dobrih družin, je zavlada la moralna panika, predvsem med zaskrbljenimi starši. V zadnji četrtini 19. stoletja so se v ZDA pojavili prvi zakoni, ki niso regulirali dostopnosti substanc, temveč kaznovali lastnike beznic in uživalce z denarnimi globami ali zaporom. Kajenje opija je veljalo za nezdravo navado na obeh koncih Atlantika, vendar so se komentarji glede opijskih beznic do neke mere razlikovali. Evropski oči vidci so scene iz opijskih beznic kritizirali z negativnimi estetskimi izjavami, Američani pa s pozicije absolutne moralne kritike (Davenport-Hines 2001: 90,91). Opijske hiše v ZDA, Evropi in Avstraliji si je večina javnosti zamišljala kot legla prostitucije, kjer kitajski moški zavajajo bela dekleta srednjega razreda, kar je bilo daleč od resnice. V ZDA se je pojavila nova manira propagandne retorike, ki je temeljila na zastraševanju; spodbujali so jo predvsem časopisi – danes bi jim rekli tabloidi – katerih skrajno kompetativni žurnalizem je bolj kot na informacijah temeljil na izmišljajah, obsodbah, škandalih in pompozni h naslovih (Davenport-Hines 2001: 92).

Beli Američani so ameriške staroselce in Afro-Američane zlahka podredili na trgu delovne sile, saj ti niso imeli nikakršnih materialnih možnosti za lastništvo nad proizvodjalnimi sredstvi; videli so jih kot lene in neumne pripadnike inferiornih ras (Szasz 1975: 75). Podjetni, delavni in disciplinirani Kitajci, ki so bili izredno konkurenčni na trgu delovne sile, so belim Američanom naglo prevzemali delovna mesta, kar je bil

vzrok, da je ameriška vlada pod pritiskom sindikatov trgovcev in delavcev leta 1896 sprejela zakon o izključitvi Kitajcev iz seznama potencialnih imigrantov (Chinese Exclusion Act je veljal do leta 1942). Diskriminacijska retorika ameriškega Senata se je izkazala v resoluciji, ki je leta 1901 prepovedala prodajo opija in alkohola »domorodnim plemenom in neciviliziranim rasam« in kasneje »neciviliziranim elementom v Ameriki in na njenih ozemljih, kot so Indijanci, Eskimi, prebivalci Havajev, železniški delavci in imigranti, ki čakajo na vstop v državo« (Citirano v Szasz 1975: 194). Več kot 100.000 Kitajcev, ki so že bili nastanjeni v ZDA, katerih tradicionalna uporaba opija ni prav nič vplivala na njihovo delovno učinkovitost in je nekaterim od njih v veliki meri pomagala pri soočanju z nehumanimi delovnimi pogoji, se je moralo sprijazniti z vlogo grešnega kozla, ki jim jo je diktirala večina. Navada kajenja opija, del njihovega načina življenja, je postala simbol za njihovo »nevarnost«, grožnja za moralno »čistost« večine (Szasz 1975: 76, 77-80).

Ko je podjetni Američan John Pemberton leta 1884 pričel s prodajo zvarka, sestavljenega iz vina, oreščkov kola in listov koke, French Wine Coca, so bili med potencialnimi kupci njegovega izdelka tudi »tisti nesrečniki, ki so zasvojeni z morfijem ali opijem, in pivci, ki pretiravajo z uporabo alkoholnih stimulantov« (Davenport-Hines 2001: 13).

Mnenje, da stimulant, kot sta kofein (v oreščkih kola je večja koncentracija kofeina kot v kavi) ali kokain, z antagonističnim delovanjem olajšajo odvajanje od opiatov, se je kasneje izkazalo za neupravičeno. Pemberton je dve leti kasneje zvaril novo pijačo, tokrat brez alkohola, katere uporabo so čedalje bolj žolčno obsojali pripadniki Gibanja za treznost. Ime nove pijače, iz katere je družba Coca-Cola med letoma 1901-02, odstranila še koko v reakciji na moralno paniko rasistov, ki so ugotavljali, da črnci pod vplivom kokaina posiljujejo bela dekleta, je postalo najbolj slavna blagovna znamka 20. stoletja.

Interes za kokain se je na prelomu stoletja – tudi zaradi eseja, ki ga je objavil mladi in sprva navdušeni eksperimentator Sigmund Freud (Davenport-Hines 2001: 113-117; Jay 2005: 174; Szasz 1975: 81-83) – naglo povečeval. Pridelovanje rastline koke se je s Peruja in Kolumbije razširila tudi na Šri Lanko in nizozemsko Vzhodno Indijo (Java), danes Indonezijo, kokain pa je postal eden izmed najpomembnejših farmacevtskih izdelkov v Evropi in ZDA. Kmalu se je pojavila tudi nova odvisnost, kokainizem. Farmacevtska podjetja tistega časa (nekatera so danes ogromne multinacionalne korporacije) so spodbujala vsakršno rabo njihovih proizvodov; zdravniki so imeli od propagiranja določenih zdravil velike koristi, lekarnarji pa velike dobičke.

Farmacevtsko podjetje Bayer, ki je leta 1899 pričelo proizvajati novi analgetik, aspirin, je leto prej pričelo propagirati učinke diacetilmorfina pod blagovnim imenom heroin. Ta nova droga je bila »herojski« analgetik, osemkrat močnejši od morfija; sprva namenjen blaženju kašlja, bronhitisa in drugih pljučnih bolezni ter propagiran tudi kot nadomestilo za morfij (Davenport-Hines 2001: 149, 150; Jay 2005: 85, 86). Med tem se je v ZDA naglo povečevala potrošnja kanabisa in kokaina, kar je kmalu vodilo k restriktivni legislaciji, ki je pridobila globalne razsežnosti z razvojem ameriškega političnega in ekonomskega vpliva. Povezave tako kanabisa kot kokaina z njuno uporabo med revnimi delavci iz rasnih manjšin so vodile k njihovi stigmatizaciji. Vdihavanje, snifanje, kokaina je ločevalo revne sloje od premožnih, ki so takrat prakticirali injiciranje. Kokain, potenten stimulant, je našel svoj prostor med težaškimi delavci na

plantažah in v rudnikih ameriškega juga, kjer so posestniki celo spodbujali njegovo uporabo zaradi večjega delovnega izkoristka. Rasistične fantazije moralistov so se kmalu koncentrirale na neobvladljiv spolni nagon črncev, ki naj bi, pod spodbudo kokaina, iskal zadovoljitev pri spodobnih belih dekletih (Davenport-Hines 2001: 152).

Zgodaj v dvajsetem stoletju so se ZDA soočale s prvim večjim prilivom mehiških imigrantov, ki so s seboj prinesli tudi navado gojenja in kajenja kanabisa oziroma marihuane. Med Mehičani je bila ta navada povezana z najbolj revnimi delavci; mehiški srednji razred je to navado obtoževal, podobno kot so pripadniki srednjega razreda v Peruju s pomilovanjem stigmatizirali habitualne coqueros, uživalce koke. Kanabis, ki je takrat že imel kratko zgodovino medicinske uporabe, dobro znane v Indiji, je postal pomembna sestavina medicinskih tonikov in zvrkov (v ZDA je bil med leti 1850-1942 uradno priznано zdravilo), kajenje pa je bilo omejeno razširjeno med mehiškimi priseljenci in priseljenci iz Karibov. Praksa kajenja marihuane je bila stigmatizirana na temeljih, ki jih ni mogoče ločevati od ksenofobije in moralnega obsojanja kajenja opija med kitajskimi priseljenci prejšnje generacije. To obsojanje pa je zopet neločljivo povezano z imperialistično politiko ZDA in njenih odnosov do kajenja opija na Daljnem vzhodu, ki so po drugi svetovni vojni vodili k najdaljši vojni 20. stoletja, globalni vojni proti drogam.

Dogodki ob ameriški aneksaciji Filipinov so malo znani, a morda ključni dejavniki, ki so vodili k vzpostavitvi mednarodnega prohibicionizma. Na filipinskem otočju, ki so ga ZDA prevzele od Španije z okupacijo leta 1898, je bilo precejšnje število kitajskih izseljencev. Mnogi so uživali opij, nad katerim je španska kolonialna oblast držala strog in učinkovit trgovinski monopol s podeljevanjem koncesij za njegovo distribucijo kitajskim trgovcem. Ameriška oblast je ta monopol ukinila in prohibirala preprodajanje in kajenje opija na podlagi vrednostnih sodb, ki so se izoblikovale ob migracijah Kitajcev v ZDA. Ukinitev monopolske strukture trgovine z opijem in njena prepoved ni vodila k njenemu prenehanju; ilegalna ponudba in povpraševanje sta se naglo povečevali, tudi med nekitajskimi Filipinci. Prohibicija drog, ki povzročajo odvisnosti, je postala osnova ameriškega »civilizacijskega poslanstva«, ki naj bi civiliziral slabosti orientalskega značaja, »lenobo, senzualnost, priležništvo in hazardiranje« (Davenport-Hines 2001: 154-156). Prohibicija opija na Filipinih je bila izrazito neuspešna. Dvajset let kasneje je prihajal opij na otočje v količinah, ki so poleg lahke dostopnosti jamčile še nizko ceno (157). V kombinaciji s pozornostjo javnosti do problemov z opijem na Kitajskem in v Indiji (opijski vojni), naraščajočo uporabo opiatov na Zahodu, rasistično moraliteto in oblikovanjem antiopijske politike, ki se je pričela zavedati, da je opij globalen problem, saj proizvodnja na enem koncu sveta omogoča trgovino in uživanje na drugem koncu, se je porodila ideja mednarodnega prohibicionizma, ki se je prvič jasno izrazila na prvi Mednarodni konvenciji o opiju v Haagu leta 1912 (Jay 2005: 84; Szasz 1975: 196). Težnje mednarodnega prohibicionizma so se po prvi svetovni vojni razvijale v okviru Lige narodov in kasneje v Organizaciji Združenih narodov, kjer so leta 1961 ratificirali Enotno konvencijo o narkotikih, krovno konvencijo prohibicionizma, ki so ga nadalje uveljavljale nacionalne zakonodaje posameznih držav (Szasz 1975: 203, 204). Če so bili v 19. stoletju habitualni uživalci drog stigmatizirani kot neproduktivni, nepošteni in nedisciplinirani, so jih v 20. stoletju reprezentirali kot kriminalce. Odvisnost je postala zločin, odvisniki pa posebno »kužna« podvrsta kriminalcev (Davenport-Hines 2001: 161).

Prohibicija alkohola v ZDA, med letoma 1920 in 1933, je bila nasledek ideologije zmernosti oz. treznosti

(temperance), ki se je izoblikovala že od dvajsetih let 19. stoletja. Od leta 1826 je v ZDA delovalo Ameriško društvo za promocijo treznosti, ki je do leta 1833 pridobilo že več kot milijon članov v lokalnih vejah (Szasz 1975: 189). Gibanje, ki se je izoblikovalo iz abolicijskega gibanja za osvoboditev sužnjev, je z veliko podporo ženskih puritanskih frakcij Društva za promocijo treznosti leta 1869 ustanovilo Prohibicijsko stranko (Szasz 1975: 191).

Antisalonska liga je leta 1918 označila trgovino z alkoholom za »neameriško, pronemško (večina pivovarjev je bila nemškega porekla), kriminalno, potratno, koruptivno, uničevalsko in izdajalsko« (Szasz 1975: 197).

Legislativne sankcije so iz številnih konzumentov alkohola ustvarjale kriminalce, zacvetela je podzemna trgovina z alkoholom, pojavile so se ilegalne točilnice alkoholnih pijač (speak-easy). Eden izmed učinkov prohibicije alkohola, ki je postal težje dostopen, drag in slabe kvalitete, je bil tudi porast uporabe kanabisa. Alternativa speak-easy točilnicam je bila kadiilnica marihuane, tea-pad. V New Yorku je bilo okrog leta 1930 kar 500 takih kadiilnic (Davenport-Hines 2001: 185). Marihuana je postala zaželeno blago, kar so izkoristili mehiški priseljenci, ki so obvladali pridelavo konoplje. Prakso kajenja marihuane so med Američani razširili mornarji in priseljenci v pristaniščih Mehškega zaliva. New Orleans je za kratek čas postal epicenter uživanja kanabisa. Navado so hitro prevzeli jazzovski glasbeniki in hollywoodski igralci, ki so jo popularizirali (Davenport-Hines 2001: 287). Leta 1937 je bilo zabave konec, saj so preparate kanabisa ameriški zakonodajalci uvrstili v kategorijo nevarnih narkotikov, ki povzročajo odvisnost, tudi na podlagi retorike, ki je ponovno obelodanila znane legende o asasinih (Jay 2005: 122, 123). Takole je legendo, prežitek klasičnega orientalizma, sprevergel dolgoletni direktor ameriškega Federalnega urada za narkotike, Harry J. Anslinger:

Leta 1090 je bil v Perziji ustanovljen religiozni in vojaški red Asasinov, katerih zgodovina je zgodovina krutosti, barbarstva in umorov, za kar obstaja dober razlog. Člani reda so bili potrjeni uživalci hašiša ali marihuane in iz arabske »hashishin« smo dobili angleško besedo »assassin«. (Citirano v Iversen 2000: 22)

Razvoj farmacije je vodil v »farmakologizacijo« družbe; novo odkrite učinkovine, predvsem opiodi (dizajnerski, sintetizirani opiat), amfetamini, barbiturati in kasneje benzodiazepini so iz laboratorijev in lekarn »pobegnili« med ljudi in povzročali nove odvisnosti, pogosto skrite pred družbenim pogledom in podprte z zdravniškim receptom. Zdravniki kot poklicna skupina so s prohibicijo dobili monopol nad predpisovanjem opiatov in definiranjem ter zdravljenjem odvisnosti.

Med tem pa so nastajali novi umetni paradži uživanja drog. Leta 1898 je britanski psiholog Havelock Ellis širšim javnostim predstavil »Mescal: a New Artificial Paradise«,¹² pripoved o osebni izkušnji z nedavno identificiranim kaktusom iz Mehike; Lewin mu je pripisal ime (Anhalonium lewinii), ki pa se ni dolgo obdržalo. Tudi Ellisovi opisi intoksikacije niso bili imuni na orientalske motive: »arhitekturne forme v orientalskem slogu«, »ornamentika iz Kaira« in »fantastične figure ljudi kitajskega značaja« (Ellis 1898).

¹² Meskal, naziv, ki ga je uporabljal tudi Huxley, je pravzaprav napačno ime za meskalin. »Meskal« izvira iz istoimenske žgane pijače iz kaktusa (Agave americana). Da pa bi bila zmeda popolna, je tu še »meskal fižol« (Sophora scundiflora), ki so ga staroselci prav tako uporabljali zaradi halucinogenih lastnosti (LaBarre 1989: 15).

Peiotl, kot so kaktus imenovali Azteki, je postal nov umetni raj evropskih in ameriških pustolovcev, literatov in umetnikov ter nov model psihoz za psihologe in psihiatre.

Že leta 1913 je na Dunaju živeči psihiater in nevrolog slovenskega rodu Alfred Šerko objavil esej »Im Meskalinrausch«, v katerem s strokovnim besednjakom podrobno opisuje subjektivne izkušnje »zastupitve« z meskalinom v kliničnem okolju (Šerko 1913: 355-366). Z meskalinom je eksperimentaliral in opis izkušnje objavil še ljubljanski zdravnik Bogomir Magajna (1989: 197-203); dr. Mihael Kamin, asistent na Oddelku za živčne in duševne bolezni Obče državne bolnice v Ljubljani, pa je eksperimentaliral na »materialu«, dvanajstih »duševno nediferenciranih« poskusnih osebah, med katerimi so bili kmet, hlapec, rudar, ključavničarski pomočnik in drugi (Valenčič 1995: 112, 114; Zalar 1992: 231, 232). V izpovedih teh »primitivnejših osebnosti« ni našel Kamin niti sledu sofisticiranih Šerkovih opisov (Zalar 1992: 232). »Robato domišljijo spodbuja hašiš zgolj k robotim vizijam« (Baskar 1992: 57). V dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja je estetske učinke opija (zanj uporablja tajno ime-crock), hašiša in meskalina reflektiral Walter Benjamin (1999). Benjamin je kot umetnostni analitik med drugim preučeval tudi bohemsko sceno v Franciji 19. stoletja in v njenih »fiziologijah« našel nov tip družbene persone, ki se imenuje flaneur. Flaneur je urbani tip alieniranega posameznika, pohajkovelec »ki se napoti botanizirat na asfalt«, vedno na sledi zločina, katerega habitus predstavljajo prostori velemesta z brezimno množico, v kateri tolaži svojo osamljenost in razočaranost nad konkurenčnimi odnosi med posamezniki (Benjamin 1998: 180-185).

Tudi Aldous Huxley (1993) je v eseju »The Doors of Perception« (Vrata zaznavanja), prvič izdanem leta 1954, nadrobno opisoval zaznavne, estetske in mistične vidike intoksikacije z meskalinom, glavnim psihoaktivnim alkaloidom mehiškega kaktusa, s katerimi je načrtoval nove dimenzije, ki so jih kmalu prevzeli bitniki in nato hipiji ter ostali »predstavniki« subkulturnih in kontrakulturnih scen v Evropi in ZDA. Kritična obravnava Huxleyevih esejev pokaže, poleg terminološke površnosti z meskalinom, enako epistemološko zagato, kot jo opisuje Valvasor, le da tokrat domneva o »resničnosti« halucinacij ni naletela na vsesplošen socialni konsenz:

»Drugi svet, v katerega me je pripeljal meskalin, ni bil svet podob; obstajal je v tem, kar sem videl z odprtimi očmi. Velika sprememba se je zgodila na področju objektivnih dejstev. Tisto, kar se je zgodilo z mojim subjektivnim svetom, je bilo relativno nepomembno.« (Huxley 1993: 12)

Te nerodne perspektive ni težko ovreči; halucinogeni učinki meskalina ne delujejo samo na zvišanje percepcije, temveč tudi na znižanje kritičnih zmožnosti uma (La Barre 1989: 228). Huxley je postal s svojimi opisi intoksikacije z meskalinom in propagando LSD-ja legendarna osebnost kontrakulture 20. stoletja.

Albert Hofmann, sodelavec švicarskega farmacevtskega podjetja Sandoz, je leta 1943 po naključju odkril delovanje nekaj let prej sintetiziranega alkaloida iz osnove parazitske glive, rženega rožička (*Claviceps purpurea*), ki zajeda žitarice. Hofmann je kmalu spoznal, da je odkril zelo potenten halucinogen, aktiven v odmerkih, ki so pet do deset tisočkrat manjši od aktivnega odmerka meskalina (Grič 1989: 167, 173).

Sandozovi uradniki so bili prepričani, da bi nova droga lahko pomagala psihiatrom pri raziskovanju shizofrenije. Obetavnim raziskavam na področju psihiatrije in psihoterapijenavkljub je LSD čakala bolj

popularna usoda. Medtem ko je Huxley kot »dedič intelektualne aristokracije« predlagal socialno nekonfrontacijsko strategijo raziskovanja (eksperimentalnega uživanja) LSD, so bili za transformacijo percepcije LSD-ja v sredstvo hedonističnega odpora proti prevladujočim družbenim normam odgovorni predvsem preroki kontrakulture; pisatelj Ken Kesey, pesnik Allen Ginsberg, zen-budist Alan Watts in psiholog ter kasnejši mesija »psihedeličnega gibanja« Timothy Leary (Davenport-Hines 2001: 262, 263). Razkritje skrivnosti psihoaktivnih gob je v petdesetih letih prejšnjega stoletja vodilo k nastanku nove etnobotanične poddiscipline, etnomikologije. Etnomikologijo, »preučevanje gob, njihove uporabe in vpliva te uporabe na razvoj kultur, religij in mitologij« (Schultes in von Reis 1995: 383), sta dokaj samostojno vzpostavila Roger Gordon Wasson in njegova žena, Valentina Pavlovna, leta 1957 v obsežnem delu »Mushrooms, Russia and History«, ki je naletelo na dober odziv v znanstvenih krogih. Wassonov popularni članek iz istega leta v reviji »Life« o odkritju mikolatrije, religioznega čaščenja gob, v Mezoameriki, je takoj sprožil ogromno zanimanja za religiozno uporabo halucinogenih gob v »primitivnih« družbah in tudi uporabo teh gob v zahodni družbi s hedonističnimi nameni (Francé 2005: 5, 6; LaBarre 1995: 228; Schultes in von Reis 1995: 383, 384; Roszak 1978: 131). Wasson in njegov fotograf sta bila prva »belca v dokumentirani zgodovini, ki sta zaužila božanske gobe« (Wasson 2001: 142). Kljub temu, da Wasson ni imel pomislekov, ko je svoja odkritja objavil v popularnih revijah, se je kasneje snobovsko zgražal nad »hipi-turisti«, ki so oblegali z »magičnimi gobicami« obdarjene mehiške kraje. »Turizem drog« je od takrat množičen pojav, Marlene Dobkin deRios (1995) je opazovala to vrsto turizma v Amazoniji, John Allen in Jochen Gartz (1999) pa sta opravila raziskavo o vplivu povpraševanja turistov po »magičnih gobicah« na ponudbo v »državah tretjega sveta«, predvsem na Tajskem, Indiji in v Indoneziji. Wasson je zanimal pop termin »psihedelik« ter namesto njega preferiral izraz »enteogen« (substancia, v kateri se razkriva božansko) (Reynolds 2002: 125). Maria Sabina, šamanka mehiškega ljudstva Mazateki, ki je uvedla Wassona v halucinatorne dimenzije psilocibina, je postala herojski lik hipijev (Narby in Huxley 2001: 5). Kmalu se ji je pridružil še Don Juan Carlota Castañeda, le da njega ni nihče uspel obiskati na domu.

Kemijsko sestavo halucinogenih gob (rodovi *Psilocybe*, *Stropharia*, *Conocybe* in drugi), je raziskal »izumitelj« LSD-ja, švicarski kemik Albert Hofmann, ki je postal tudi sam globoko zainteresiran za »antropološke« vidike uporabe gliv in halucinogenih rastlin pri zunajevropskih ljudstvih. V šestem poglavju knjige »LSD: My Problem Child«, opisuje »mehiške sorodnike LSD« (Hofmann 1983). Iz istega poglavja je tudi opis njegove izkušnje s halucinogenimi gobami, kjer pridobijo načini, s katerimi se Drugi prikazuje v zavesti, tudi rahlo komično komponento:

»Trideset minut po zaužitju gob je pričel zunanji svet prestajati čudne transformacije. Vse je pridobilo mehiške poteze. Ker sem se popolnoma zavedal, da me bo moje poznavanje mehiškega porekla gob vodilo k predočevanju scen iz mehiškega okolja, sem se trudil, da bi namerno opazoval svoje okolje, kot sem ga poznal običajno. Toda vsi zavestni napori, da bi stvari opazoval v njihovih običajnih oblikah in barvah, so se

¹³ Temu pravzaprav ni čisto tako, saj so bile zastrupitve s psilocibinskimi gobami znane že prej. Mike Jay navaja primer s konca 18. stoletja, ko se je neka družina borila s bizarnimi simptomi. Osemletni sin je imel napade nepremagljivega smeha, zdravniki pa so učinke pripisali zastrupitvi z nedoločeno vrsto gob (Jay 2005: 185, 186).

izkazali za neučinkovite. Bodisi z zaprtimi ali odprtimi očmi sem videl samo mehiške motive in barve. Ko se je zdravnik, ki je spremljal eksperiment, sklonil nadme, da bi mi preveril krvni pritisk, se je transformiral v azteškega svečenika; ne bi bil presenečen, če bi od nekod potegnil nož iz obsidiana. Kljub resnosti situacije me je zabavalo, da je germanski obraz mojega kolega pridobil popolnoma indijske poteze...« (Hofmann 1983)

Timothy Leary se je, navdušen nad Wassonovim odkritjem, odpravil v Mehiko, se tam seznanil z učinki psilocibina in psilocina (aktivnih učinkovin določenih halucinogenih gliv) in doživel »mistično razodetje«. Kmalu je začel izvajati nadzorovane poskuse s psilocibinom na Harvardski univerzi, od koder so ga odpustili. Zatekel se je k populizmu in postal osrednji akter in mesija kontrakulture s propagiranjem »mističnega razvoja z uporabo psihedeličnih drog« (Davenport-Hines 2001: 264). Leta 1967 je ustanovil League of Spiritual Discovery (LSD), psihedelično kvazi-religijo, ki je uporabljala LSD kot sakrament. V »The Politics of Ecstasy« (1970) najdemo tudi naslednje prerokbe »molekularne revolucije«: »Orodja sistematične religije so kemikalije« ali »Droge bodo religija 21. stoletja«. »Politika ekstaze« je temeljila na neodtujivi pravici posameznika, da sam razpolaga s svojim živčnim sistemom, pravici, da išče »razširjeno zavest« (po Davenport-Hines 2001: 264, 265; Roszak 1978: 123- 130).

Theodoru Roszaku je uspelo opisati nastanek in razvoj kontrakulture, kot jo je sam poimenoval, v obdobju njene afirmacije kot najbolj glasne kritike zahodne tehnokratske družbe in njene prevladujoče kulture. Interes severnoameriške in zahodnoevropske mladine šestdesetih let za »psihologijo alienacije, orientalni misticizem, psihedelične droge in komunitarne eksperimente«, je uvidel kot »kulturno konstelacijo«, ki se radikalno razlikuje od glavnih vrednot zahodne družbe, kot so se uveljavile vsaj od znanstvene revolucije 17. stoletja dalje. Medgeneracijsko odtujevanje »otrok tehnokracije« srednjega razreda od vrednot in načinov življenja njihovih staršev se je radikaliziralo v širši kulturni boj, ki je bil politično že vnaprej obsojen na propad; rešitev se je kazala v zamenjavi kulturnega konteksta, v katerem se odvija dnevna politika. Tehnokracija, »vladavina ekspertov«, se z zlorabami znanosti, kapitalistično eksploatacijo, vojnami in alienacijo posameznika prikazuje kontrakulturi kot izpopolnjena verzija totalitarizma (Roszak 1978: 9, 14 -18). Kontrakultura, katere nosilci so izhajali predvsem iz številčno naglo rastoče študentske populacije srednjega razreda, se je po Roszaku teoretsko napajala iz več virov: (post)marksistične tradicije kritične teorije družbe, predvsem iz »dialektike osvoboditve« Herberta Marcuseja, revizije Freuda, Normana Browna in vizionarske sociologije Paula Goodmanana – na eni strani, na drugi pa iz ekstatične poezije Allena Ginsberga, psihedelije in »protiintelektualne« ali »antiobjektivne« dejavnosti. Iz tega (mirovniškega) gibanja sta izšla dva glavna tokova kontarkulturne kritike; »lunatično bohemstvo bitnikov in hipijev« ter »trezni politični aktivizem nove levice«. Z antropološkega vidika je kontrakultura zanimiva predvsem toliko, kolikor je mladina »odnesla upor s pisalnih miz odraslih« in ga spremenila v način življenja (Roszak 1978: 30, 50). Kontrakulturne smernice so še danes vir alternativnih življenjskih slogov in utopičnih družbenih gibanj, ki so pridobila nov zagon v osemdesetih v obliki okoljevarstvene »zelene« paradigme, mirovniških in feminističnih gibanj (Perasović 2001: 87).

Prvi liki kontrakulture v ZDA so bili beats, ki so jim sovražno nastrojani novinarji prilepili končnico »nik« (v obdobju hladne vojne in preganjanja »komunistov« v ZDA je beseda beatnik asociirala na sovjetske rakete »sputnik«) (Davenport-Hines 2001: 266). Bitniki so se sprva navduševali nad francosko eksistencialistično filozofijo, umetnostno avantgardo, nadrealizmom in psihoanalizo; v svoj repertoar bohemskih praks so kmalu vsrkali še jazz glasbo, vzhodnjaški mysticizem in mamila (Brake 1983: 87). Bitniki so se kmalu utopili v širšem kontrakulturnem gibanju, ki so mu dali velik pečat hipiji. Izraz »hipi« pokriva široko množico bohemskih in študentskih subkultur, »upornikov življenjskega stila«, katerih skupna »spremenljivka je bilo uživanje mamil, posebno halucinogenov, kakršen je LSD« (Brake 1983: 90). Radikalno politično usmerjeni hipijevski aktivisti v ZDA so ustanovili YIP (Youth International Party); na vrh političnih ciljev hipijev je sodil tudi aktivizem za legalizacijo marihuane. Ginsbergovo kampanijo za legalizacijo kanabisa je med drugimi podprla tudi Margaret Mead, takrat najbolj popularna antropologinja v ZDA; kasneje je obžalovala, da ni podrobneje premislila problema, saj je dejansko agitirala za legalizacijo, namesto za bolj preiščeno dekriminacijo uživalcev (Mitchell 1996: 127).

Kulturni odzivi na dostopnost novo odkritih alkaloidov so sprožili zanimanje za uporabo psihoaktivnih snovi, v naravi prisotnih v rastlinah, pri neevropskih ljudstvih, ki so te rastline domnevno uporabljali že od nekdaj. Kar je angloameriškim in francoskim intelektualcem 19. stoletja predstavljal Orientalec, je porajajočim kontrakulturnim scenam, povezanim z drogami, v drugi polovici 20. stoletja predstavljal Indijanec. Podobe »dobrega divjaka« v obliki Indijanca, po možnosti šamana, ki obvladuje vizionarska stanja spremenjene zavesti in »komunicira« z nadnaravnimi svetovi, so postale identifikacijska točka hipijske kontrakulture in nepogrešljiv del njihove alternativne estetike in socialne utopije (Zoja 1989: 40; Roszak 1978: 10, 178-180, 191, 192). Objektivna zavest, ki se najbolj značilno izkazuje v znanstvenem počelu resničnosti in je temelj tehnokratske ureditve življenja, je našla opozicijo v kontrakulturi; alternativa je vizionarska imaginacija in simpatija do psihosomatskih tehnik njihovega glavnega nosilca v predindustrijski družbi – šamana, ki bi »mogel upravičeno zahtevati status heroja kulture par excellence« (Roszak 1978: 177, 178). »Šamanska« gnostika se je idealno skladala z neindividualizmom hipijskih nosilcev kontrakulture; magična epistemologija »šamanizma« deluje na principu »avtologije«, preučevanja samega sebe, medtem ko znanost temelji na »heterologiji«, spoznavanju drugih (Narby in Huxley 2001: 7).

Lik »psihedelničnega« šamana je – ne glede na to ali ga uvrstimo v kontrakulturo ali v subkulturo antropologov – v literarni formi z junakom Don Juanom najboljše kapitaliziral Carlos Castañeda (1986, 1987; 1987a).

Etnografije, sinteze in polemike preučevanja kulturnih vidikov uporabe drog

Lik šamana je odigral pomembno vlogo pri etnografskih raziskavah. Castañeda je – če za trenutek zanemarimo, da je njegova »etnografija« opazovanje z udeležbo kot etnografsko tehniko ter princip »postati domačin« going native spravil do skrajnih meja. Izza njih je pripeljal poročilo o navidezno koherentnem svetu »ločene resničnosti (separate reality)« (Castañeda 1986), v katero je potoval pod

vplivom halucinogenih drog: pejotla, dature in psilocibinskih gob. »Ločeno resničnost« drži skupaj zgolj »vrednotenje posebnega soglasja« (validation of special consensus) (Castañeda 1987: 235), piše Castañeda v edinem teoretskem prispevku iz »etnografskih« opisov dialogov z njegovim učiteljem Don Juanom. »Specialni validacijski konsenz« je mogoče prevesti tudi v bolj uveljavljeno terminologijo, »družbeno konstrukcijo resničnosti«, kot sta jo opredelila Peter Berger in Thomas Luckmann (1988). Castañeda je prestavil tudi mejnike v popularnosti antropologije, njegovo delo pa je znatno vplivalo tudi na teoretske refleksije etnografije kot literarnega žanra. Njegove knjige so bile in so še danes tako popularne, da je celo Richard de Mille, najbolj pedanten kritik »resničnosti« Castañedinih romanov, izdal knjižno nadaljevanje svoje prvotne kritike (Splet 1).

Popularnost Castañedinih del je tako kot večina kontrakturnih vrednot vznemirila tudi etabrirane antropologe. Weston LaBarre (1989: ix-xvii, 230-237) je svojo kritiko dodal drugi izdaji »The Peyote Cult«; Marvin Harris pa je »čarovniško epistemologijo« in »akademski obskurantizem« Castañede obdeloval na več mestih (Harris 1989: 243-266; 2001).

Čeprav Castañeda ni pojmoval Don Juana kot šamana, temveč kot čarovnika (sorcerer), je z literarnimi potezami sam izvajal premišljene šamanske trike, ki so jih bralci večinoma dobro sprejeli. Kakorkoli že, šamanske tehnike so v obdobju razcveta kontrakture postale popularna praksa. Pest halucinogenih gob ali dober odmerek LSD-ja je zadoščal, da je komunikacija z neživo naravo, pogovor z drevesi ali skalami, postal resničnost (cf. Rozsak 1978: 179).

Eden najbolj zabavnih predstavnikov »kulture drog« Terence McKenna je proglasil naglo evolucijo pleistocenske hominidne zavesti za posledico uživanja halucinogenih gliv. McKennova epistemologija je jasno definirana; empirična izkušnja drog narekuje »znanje«. Teme, ki se jih je loteval v svojih delih, so temu primerne. Šamanizmi, »arhaični preporod« sodobnega hedonizma, milenarizem, magična farmakologija, genetski spomin na prednike, teorija kaosa, molekularne spekulacije in legalizacija mamil. Njegova dela so sodobna, neo-šamanska implozija kontrakture (Mc Kenna 1993; McKenna in McKenna 1994).

Zanimanje javnosti za »šamanizem« in tehnike ekstaze je povzročilo tudi popularizacijo raziskav šamanizma in halucinogenov znotraj antropološke vede. Po tem, ko so mladi na Zahodu pričeli množično eksperimentirati s halucinogeni, sta postali vprašanji, kako in zakaj to počnejo Drugi, zanimivi tudi za antropologe.

Kaj pa sploh je šamanizem? Prvi, ki je podvomil, da kaj takega kot šamanska verovanja sploh obstajajo, je bil Arnold van Gennep. Termin »šamanizem« je zanj predstavljal zapuščino sibirskih popotnikov, ki so jo prevzeli »diletanti etnopsihologije in uporabljali, kjerkoli se jim je to zdelo primerno«. Ne obstaja nič takega kot šamanski kult, verovanje ali religija, saj »beseda (šamanizem) ne označuje niza prepričanj, ki bi se manifestirali z nizom šeg« (Van Gennep 2001: 51). Po njegovem šamanizem opredeljuje zgolj obstoj osebe, ki igra neko religiozno in družbeno vlogo. Šaman je za Van Gennepa lik, ki se ne razlikuje od čarovnika ali vrača (Van Gennep 2001: 51).

Mircea Eliade, ki je prvi opravil primerjalno analizo šamanskih verovanj z različnih geografskih območij, se z Van Gennepovo kritiko ni strinjal. Šamanizem je poenotil s tehnikami ekstaze, za katere je najbolj značilno »potovanje« šamana v spodnji ali zgornji svet duhov; kjer se ekstatična izkušnja enači z

religiozno, je šaman glavni posredovalec ekstatično-religioznih tehnik, šamanizem pa prepleten z ostalimi oblikami magijskih verovanj (Eliade 1985: 30). Uporaba narkotikov (sic) pri nekaterih šamanih je povezana z iskanjem »magijske toplote«, simbolična vrednost intoksikacije je poenotena s smrtjo, prenehanjem bivanja na posvetni ravni, ekstatičnim zapuščanjem telesa, s katerim šaman doseže »stanje preminulih in duhov«. Uporaba narkotikov naj bi predstavljala predvsem degradacijo drugih ekstatičnih tehnik, izvajajo jo »nižje populacije ali družbene skupine« (Eliade 1985: 347).

Beseda »šaman« izhaja iz jezika Tunguzov iz srednje Azije. Šamanizem je prvotno označeval prvino magično-religioznega življenja srednje- in severnoazijskih ljudstev (Eliade 1985: 31, 185). Uporaba rdeče mušnice (*Amanita muscaria*) v tem prostoru je dobro dokumentirana (cf. Rudgley 1993: 39-42), vendar je niso uporabljale vse družbe tega širokega območja. Pri tistih, ki so jo, je mušnica zavzemala osrednjo vlogo v šamanskih praksah. Eliade jepoudaril, da »intoksikacija z glivami sicer povzroča stik z duhovi, vendar na pasiven in grob način«. Ta šamanska tehnika naj bi bila vsaj pri Altajcih »kasnejšega izvora in izposojena«; »intoksikacija reproducira ekstazo na mehanski in subverziven način; zgolj vzdržuje starejši model, ki pripada drugi ravni referenc« (Eliade 1985: 176).

Zelo verjetno je, da je sibirski šamanizem prešel v fazo degradacije z uporabo drugih »narkotikov«, tobaka in alkohola, ki so jih med sibirskimi ljudstvi uvedli ruski kolonisti.

Etnologi so do pojava uživanja halucinogenih mamil na Zahodu v glavnem ignorirali pomen te vrste drog (izjema je pejotl – glej naslednje poglavje). Prispevki strokovnjakov, kot so bili Louis Lewin (toksikolog), Richard E. Schultes (etnobotanik) in R. Gordon Wasson (amaterski etnomikolog), so vzpodbudili tudi antropološke raziskave s tehniko opazovanja z udeležbo. Raziskave ameriških šamanizmov, predvsem v Srednji in Južni Ameriki, so prikazale, da je praksa uživanja halucinogenov živa in celo temeljna šamanska praksa pri nekaterih ljudstvih (Atkinson 1992: 310). Etnobotaniki so ugotovili precejšnje geografsko nesorazmerje v številu psihoaktivnih rastlin in gliv, ki so našle mesto v kulturnih praksah; na zahodni hemisferi (Novi svet) z namenom intoksikacije uporabljajo več kot sto trideset rastlin, medtem ko je na vzhodni polovici sveta ta številka nižja od dvajset (Schultes in Hofmann 1992: 27, 30). Botaniki bi se težko strinjali, da je razlog za to skrajno neenakomerna geografska razdelitev psihaktivnih rastlin, razlogi za to se morajo skrivati v kulturi. Ameriški lovci in nabiralci so morda imeli večjo motivacijo za iskanje »vizij« kot azijski pastoralisti in poljedelci (Schultes in Hofmann 1992: 30; La Barre 1989: 263).

»Narkotični kompleks« staroselcev Novega sveta oziroma »ekstatično-vizionarski šamanizem« je »kulturno programiran za uporabo halucinogenov in drugih psihotropnih drog« (La Barre 1989: 263). Glede na arheološke dokaze utegne biti ritualna uporaba halucinogenov pri staroselcih Novega sveta dediščina paleolitskih priseljencev iz Azije (Schultes 1988; LaBarre 1989: xiv; Schultes in Hofmann 1992: 30; Ripinsky-Naxon 1993: 168).

Uporaba halucinogenov je pustila številne sledi v kulturah ameriških staroselcev. Te lahko najdemo predvsem v religiji, tudi sodobnih krščansko-šamanskih sinkretičnih oblikah verovanj, kot sta mikrokulta pejotla in halucinogenih gob v Mehiki ali cerkva Santo Daime, Barquinha in Uniao de Vegetal v Braziliji, kjer je obredna droga ayahuasca (Verlangieri 1998: 120), ter v umetnosti in mitologiji. Claude Lévi-Strauss navaja v drugi knjigi zbirke Mitologike nekaj zanimivih mitov, povezanih s tobakom, ki je daleč najbolj razširjena tradicionalna droga ameriških staroselcev. V mitu o poreklu tobaka in drugih čarobnih drog

staroselcev Arekuna iz osrednje Gvajane (Priloga 1) se izkaže, da je »tobak« pravzaprav generično ime, kategorija za vse psihoaktivne substance, povezane s šamanskimi praksami (Lévi-Strauss 1982: 339-341). Podobno je pri azteški kategoriji xochitl, ki so jo v angleščino prevedli kot flower (cvet, cvetlica). Dobro znani azteški kamniti kip iz 15. stoletja – hranijo ga v Nacionalnem antropološkem muzeju v glavnem mestu Mehike – so poimenovali Xochipili, predstavljal pa naj bi boga ali princa rož. Wasson in Schultes sta ugotovila, da so »rože«, vklesane v telo kipa, pravzaprav stilizirane podobe psihoaktivnih rastlin (po Ripinsky-Naxon 1993: 173).

V sedemdesetih letih prejšnjega stoletja so ameriški antropologi, predvsem zaradi pojava poplave halucinogenov v njihovi lastni kulturi, sprejeli stališče, da so lahko droge potentni generatorji kulture, in usmerili pogled v uporabo halucinogenov pri staroselskih ljudstvih v različnih stopnjah integracije oz. »vesternizacije«. Enega izmed zbornikov tega obdobja je uredil Michael Harner (1973). Novi trendi »opazovanja z udeležbo« so predvidevali tudi participacijo antropologa v smislu »opazovanja s konsumpcijo«, kar ni vodilo zgolj v bolj poglobljeno razumevanje kulture, ki so jo preučevali, temveč je v veliki meri vplivalo tudi na »njihovo osebno, teoretsko in metodološko orientacijo« (Harner 1973: xv). Zaužitje različnih drog na terenu ni antropološki skupnosti nikoli predstavljalo moralnega problema, v določenih situacijah je bilo celo priporočljivo. Ko je švedski antropolog Åke Hulthkrantz opazoval ceremonijo pejetistov med Šošoni in so mu gostitelji ponudili pejotl v pričakovanju, da ga bo zaužil, je antropolog pejotl sicer vzel – in ga shranil, verjetno za laboratorijsko analizo. Njegovi kolegi so kritizirali tako pomanjkanje spoštovanja do Šošonov kot tudi »kliničen« pogled na terensko delo (Duerr po Rudgley 1993: 76). Problemi pri uživanju drog znotraj opazovanja z udeležbo niso izhajali iz moralnega neodobravanja takega početja s strani antropološki skupnosti; večje težave so izhajale iz epistemoloških postopkov. Čim je antropolog pričel opisovati svoje osebno doživljanje halucinogenih dimenzij, se je soočil ne samo s problemom »objektivnosti«, ampak z opisovanjem znanja, pridobljenega z epistemološkimi postopki, ki so nesomerljivi z znanstveno metodo na podoben način, kot so nesomerljiva mistična doživetja ali religiozne dogme. Nikakor jih ni mogoče preveriti s ponovitvijo eksperimenta.

Halucinogeni so tudi epistemološko orodje magije. Južnoameriški šamani tropskega gozda uporabljajo napitke iz lijane Banisteriopsis s triptaminskimi dodatki za percipiranje nadnaravnega sveta in učinkovanje na obnašanje določenih nadnaravnih entitet; vizije, ki jih povzročajo halucinogene rastline, imajo ontološki status resničnosti, so vsaj toliko resnične kot »navadna resničnost« (Narby 1999: 20). Tudi nešamani pri mnogih ljudstvih uživajo ayahuasco z namenom, da »pridobivajo informacije s pomočjo sveta duhov« (Harner 1973: 5). Ayahuasca je med urbanimi zdravilci v Peruju sredstvo za določanje bolezni, predvsem psiholoških, ki so večinoma »magičnega« izvora in sredstvo za določanje načina zdravljenja oziroma nevtralizacije »zlobne magije« (Dobkin De Rios 1973: 79, 80, 82). Pripadniki skupine Ašaninkov (Ashaninca) iz perujske Amazonije zatrjujejo, da »njihovo ekstenzivno botanično znanje izvira izključno iz halucinacij, ki jih povzročajo rastline« (Narby 1999: 10, 11); »rastlinske učitelje« (Luna 2001: 227) dojemajo kot potentna epistemološka orodja, njihova odkritja pa se približujejo molekularni ravni (Narby 1999: 109, 146).

Castañeda ni bil edini doktor antropologije, ki je odstopil od znanstvene epistemologije in »deteritorializiral« (Deleuze in Guattari 1987: 251) svoje področje raziskovanja. Harner je prav tako izstopil

iz akademske antropologije in ustanovil Fondacijo za šamanske raziskave (Splet 2), kanadsko-švicarski antropolog Jeremy Narby pa se je posvetil kvazibiološki teoriji molekularnega (DNK) spomina (Narby 1999). Tako Harner kot Castañeda sta se uvrstila med najbolj popularne ameriške antropologe (Atkinson 1992: 322; MacClancy 1996: 19).

Antropološko preučevanje halucinogenih substanc v kontekstu šamanizma je pripeljalo tudi do vprašanja o kulturni pogojenosti halucinacij. V antropologiji in sociologiji je prevladovalo mnenje, da vsebino vizij oziroma kar celotno izkušnjo psihoaktivnih drog opredeljuje kulturno oziroma socialno ozadje (cf. Becker 1969). To mnenje je dokaj prepričljivo zavrгла analiza vsebine halucinacij, ki sta jo opravila Harner in čilski psihoanalitik Claudio Naranjo (Harner 1973b; Naranjo 1973b). Koncept »tripa« (halucinantnega potovanja), ki so ga uvedli pripadniki kontrakulture v ZDA, ima ustrezno lingvistično inačico v kulturi staroselcev Kašinahua (Cashinahua) v Amazoniji (Harner 1973: 152). Harner je opravil pregled vizionarskih poročil Indijancev amazonske regije, Naranjo pa je opisal poročila belih Čilencev iz urbanega okolja; oba sta obravnavala vizije, posledice zaužitja ayahuasce oz. yagé. Tako staroselci kot belci so opisovali dobro znane teme šamanskih doživetij: občutja ločitve duše od telesa, letenje, metamorfoze v živalska bitja in obsedenost z duhovi. Beli Čilenci so imeli »ne nepogosto« vizije, ki so tipične pri staroselcih: plazilce in velike zveri. Staroselci so zveri interpretirali za jaguarje, saj so jih poznali iz domačega okolja, belci pa kottigre, leoparda ali jaguarje (Harner 1973: 153). Izsledki te primerjave so nedvoumni, a jih je težko razložiti; farmakološki učinki halucinogenov bolj vplivajo na vsebino vizij kot kulturne dispozicije, halucinatorni fenomeni naj bi bili torej transkulturni (Ripinsky-Naxon 1993: 143).

Vendar pa so vse prakse, ki spremljajo uživanje drog, od ritualov, šeg in navad do interpretacij in metafor, s katerimi opisujejo stanja spremenjene zavesti, ter načinov, kako jih družbeno procesirajo, v prvi vrsti kulturno pogojene. Mimo neposrednih učinkov, ki so farmakološki in cepljeni na psihosomatsko strukturo posameznika, so droge kulturni artefakti. Prav tako so kulturni artefakti njihovi učinki oziroma interpretacije in opisi spremenjenih stanj zavesti, doseženih z določenimi drogami, saj so ti tudi posledica dejavnikov, kot je na primer kulturna sprejemljivost droge. Vse, kar vemo povedati o drogah, je stvar kulture.

Povezavo med lingvistikom, psihoanalizo in šamanskimi zdraviteljskimi tehnikami je izpostavil Lévi-Strauss v poglavju o »zdravljenju s simboli«. Razliko med psihoanalitikom in praktičnim simbolistom lahko strnemo v izjavo: »Šaman govori, psihoanalitik posluša« (Levi-Strauss 1977: 206).

Lingvistično simbolno strukturiranje vzrokov bolezni, načinov »zdravljenja« in vlogo metafor pri opisovanju intoksikacije je opisal tudi amaterski antropolog Henry Munn v lucidnem eseju o halucinogenih gobah pri Mazatekih iz osrednje Mehike (1973). Večina opisov halucinatornih stanj je izraženih v metaforah. Intenzivne somatske občutke je mogoče verbalizirati le s pomočjo tropov. Otdot »letenje po zraku«, »potovanja v spodnji in zgornji svet«, »metamorfoze v živali«, »obsedenost z duhovi«, »ločitev duše od telesa«... Te in številne druge »šamanske univerzali« so tako na objektivnem nivoju le religiozne metafore (cf. Ripinsky-Naxon 1993). Verjetnost šamanistične rabe psihoaktivnih snovi in njihov »sveti« status je v slovenskem izročilu opazil Zmago Šmitek v opisu nekaterih verovanjskih oziroma mitoloških prvin, ki so jih naši predniki pripisovali konoplji (Šmitek 2003: 159, 160; 2004: 215).

Spremenjena stanja zavesti so pustila v kulturah nekaterih družb tudi bolj oprijemljive sledove od mističnih ali spiritualnih dosežkov. Gerardo Reichel-Dolmatoff je pri kolumbijskih staroselcih Tukanih (Tukano)

sklenil, da je »vse, kar bi lahko določili kot umetnost, navdihnjeno in zasnovano na osnovi halucinatorne izkušnje« (po Ripinsky-Nakson 1993: 131). Ornamentiko tukanskih slik, arhitekturnih oblik, lončevine, pohišta in glasbenih instrumentov sestavljajo geometrični motivi halucinacij. Celo izvir glasbe in plesov pripisujejo slušnim halucinacijam in vizijam, ki jih povzroča yajé (ayahuasca) (Rudgley 1992: 56, 62).

David Lewis-Williams in Thomas Dowson (1988) sta konec osemdesetih let objavila članek, ki je dvignil precej prahu. Izpostavila sta namreč številne geometrijske vzorce, ki se pojavljajo v jamskih slikarijah mlajšega paleolitika, jih z metodo etnografske analogije primerjala z razmeroma sodobnimi stenski risbami južnoafriških Sanov in severnoameriških Šošonov ter jih proglasila za izraz entoptičnih podob. Entoptični pojavi so vizualni pojavi, ki izhajajo iz nevroloških struktur optičnega sistema med očesom in možgansko skorjo. Po nastanku so ti nevropsihološki fenomeni povezani s spremenjenimi stanji zavesti (tudi spancem, stanji transa ali fizične utrujenosti) in ena izmed značilnosti živčnega sistema sesalcev (Lewis-Williams in Dowson 1988: 201-245).

Entoptični pojavi se razvijajo v treh stopnjah, ki se včasih prekrivajo ali pa se ne izrazijo popolnoma pri vseh ljudeh. Čeprav halucinacije ali trans zajemajo vse čute, je stopnje najlažje razločiti na podlagi entoptičnih pojavov. Vizualni učinki prve stopnje transa se prikazujejo kot cikcakaste linije, pike, mreže ali krivulje in druge geometrijske oblike, ki so živih barv in migetajo, se prelivajo, pojavljajo ali izginjajo, večajo ali krčijo. Druga stopnja je poskus razumske razlage entoptičnih pojavov, ki jih spreminja v znane oblike, na primer cikcakasto linijo v kačo ali svetleče točke v zvezde. Tretja stopnja se razvije z občutkom spuščanja ali dvigovanja po vrtincu ali predoru, geometrijske oblike se pomaknejo na obrobje vidnega, pojavijo se različna mitološka ali himerična bitja, oseba v transu pa ima občutek, da opazuje resnične podobe oseb ali živali ali da se sama spreminja v njih (Lewis-Williams in Dowson 1988: 201-245; Rudgley 1992: 18). Tako ali vsaj podobno sposobnost haluciniranja je imel že avstralopitek, pred 1,4 milijone leti, in kasneje neandertalec, pred 200.000 do 35.000 leti, zagotovo pa tudi človek mlajše kamene dobe (Clottes in Lewis-Williams 2003: 15, 16).

Glede na to, da je upodablajoča umetnost v jamah in spodmolih na evropskem območju nastajala v izredno dolgem, 25.000 let trajajočem obdobju, je bil v ozadju te umetnosti nedvomno neki skupen, dolgotrajen kognitivni vzorec, ki je spodbujal nastajanje umetnin kulturnega značaja in na nek način vzdrževal enotnost in družbeno organizacijo mlajših paleolitskih skupnosti.

Zgodnje teorije razlage umetnosti mlajšega paleolitika o larpurlartizmu, umetnosti zaradi umetnosti same, in teorije o simpatični, uničevalski ali plodnostni lovski magiji se danes zdijo poenostavljene in naivne, čeprav še imajo določeno vrednost. Naslednji večji sklop razlag je temeljil na binarni strukturalni metodi. Število živali se dopolnjuje glede na spol, ki ga simbolizira določena upodobitev; ideogrami in geometrijski znaki prav tako predstavljajo spolno simboliko, črte in suličaste oblike predstavljajo penise, ovalni, polni in štirikotni znaki pa vulve (Leroi-Gourhan 1988: 212, 213; Clottes in Lewis-Williams 2003: 67-80). Strukturalne statistično-analitične razlage pravzaprav zajemajo le polje interpretacije slikarij, ne odgovarjajo na vprašanje, s kakšnim namenom so jih ustvarili. Čeprav so nekateri avtorji (npr. Horst Kirchner) že omenjali možnost povezav med šamanizmom in jamsko umetnostjo (po Eliade 1985: 349, 364), se te teorije, predvsem zaradi splošnega nerazumevanja zahodne civilizacije v smeri spremenjenih stanj zavesti, ki so podlaga šamanizmu, niso splošno uveljavile, tudi zato, ker jim je pogosto manjkala

detajlna analiza.

Entoptični fenomeni s prve in tretje stopnje transa, ki ga povzročajo halucinogeni, se osebi, ki jih doživlja z odprtimi očmi, prikazujejo tudi na zunanjih površinah, zidovih ali stropovih, zato sta Clottes in Lewis-Williams takole rekonstruirala možno dogajanje sekvence šamanskega obredja v oddaljenih kotičkih poslikanih jam mlajšega paleolitika:

"Če dobro premislimo, se zdi verjetno, da so bile nekatere globoke niše z na hitro izdelanimi upodobitvami kotichek, kjer so iskali privide. Čutna deprivacija, ki so jo povzročili ti utesnjeni prostori, včasih morda še stopnjevana z uživanjem psihotropnih drog, je spodbudila halucinacije z živalskimi duhovi... ..Na duhovnem lovu so s pomočjo medle leščerbe in z lastnimi rokami nazadnje našli, kar so šli iskat. Želeni živalski duhovi so stopili iz skale in se jim prikazali. In nato so, kolikor to dopuščajo določena stanja spremenjene zavesti, svoje privide hitro skicirali, da bi jih fiksirali in obvladali. Ali pa so, potem ko so izstopili iz globokega transa, med katerim niso mogli slikati, preiskali skalno površino, da bi našli sledove prividov, in so jih nato obnovili z nekaj naslikanimi ali ugraviranimi potezami. Včasih je bilo dovolj nekaj črt, da se je privid znova prikazal v igri svetlobe in senc.

Nato so se, preobraženi z videnjem in polni novega védenja in nove moči, vrnili iz drobovja onostranstva, šli mimo skupinsko izdelanih slik, ki so pripravile njihovega duha, in zapustili jamo, da bi se pridružili svoji skupini in v njej prevzeli novo vlogo: vlogo šamana, vidca in neustrašnega raziskovalca sveta duhov." (Clottes in Lewis-Williams 2003: 115)

Pojav poslikanih jam je posredno povezan s številnimi dejavniki, nedvomno pa je posledica neke nove oblike socialne organizacije, v kateri je pomembna vloga kulturno-religioznega strokovnjaka. Paleolitska umetnost je po tej razlagi posledica bojev za prestiž, simbolni kapital.

Pomemben aspekt predstavljajo t. i. revitalizacijska, tudi milenaristična gibanja, v antropologiji dobro znan kulturni pojav, običajen pri ljudstvih »tretjega sveta«, ki se spoprijemajo z nadvlado in kuturno hegemonijo tehnološko naprednejših družb. Revitalizacijska in milenaristična gibanja so »politika, ki ni videti kot politika«: najpogosteje se pojavljajo kot sinkretične religiozne oblike. Zgodovinar Eric J. Hobsbawm, ki je raziskoval tudi »arhaične oblike socialnih gibanj« v Evropi 19. in 20. stoletja – banditizem, mafijo, anarhistična, revolucionarna in druga kmečko-delavska gibanja – je opozoril, da je bistvena značilnost socialnih milenarizmov predstava o »koncu sveta«. Klasična milenaristična gibanja se pojavijo skoraj izključno v deželah, ki jih je dosegla židovsko-krščanska »propaganda« (Hobsbawm 1959: 57, 58). V deželah, podvrženih kolonialni in imperialistični upravi, je agresivno misijonarstvo v mnogih primerih povzročilo ponovno religiozno izpraševanje podjarnjenih ljudstev. Posledica so številna sinkretistična verovanja, hibridne mešanice med krščanstvom in tradicionalnimi oblikami religioznega življenja.

Kljub temu, da v literaturi nisem zasledil nobenega poudarka o vlogi drog v revitalizacijskih in/ali

milenaarističnih gibanjih, je iz številnih primerov razvidno, da so imele različne droge v teh gibanjih različno pomembne vloge. V situacijah družbene krize in razpada tradicionalnih vrednot so droge v številnih gibanjih, ki so po socialni obliki svojevrstne »podkulture«, ponujale sredstvo za novo ustvarjanje, revitalizacijo skupnosti, ter postale tudi sredstvo odpora proti hegemonskim strukturam imperializma. Antropologi so raziskali mnoga tovrstna gibanja.

Ellis (1898) omenja v uvodu svojega eseja vlogo Jamesa Mooneya, sodelavca ameriškega Urada za etnologijo (United States Bureau of Ethnology), pri obveščanju strokovne javnosti o prisotnosti in difuziji pejotizma pri Kajovih (Kiowa) ter pri oskrbi zainteresiranih ustanov z »meskalom«. V obdobju oblikovanja ameriške etnologije oz. kulturne antropologije velja Mooney za začetnika etnografskih raziskav pejotizma, ki se je v obliki novega religijskega kulta ameriških staroselcev v nekaj desetletjih od leta 1870 dalje razširil iz severne Mehike čez celotno ozemlje prerij severne Amerike vse do Kanade (La Barre 1989: 7, 8, 122). Etnografi tistega časa so se večinoma ukvarjali z ohranjanjem kulturnega izročila staroselskih ljudstev, manj pozornosti pa so namenjali modernim pojavom; pejotizem so kritizirali, ker je naglo nadomeščal starejše oblike verovanj. Šele raziskave bolj vplivnih etnografov – Alfreda Kroeberja o pejotizmu pri Arapahih in Paula Radina pri Vinebagih – so spodbudile širše zanimanje in primerjave z drugimi družbeno-kulturnimi pojavi pri ameriških staroselcih; na primer z gibanjema »ples duhov« Ghost Dance in »sončni ples« Sun Dance, ter s spremembami v družbeni organizaciji staroselcev (La Barre 1989: 8, 9).

Podrobno primerjalno raziskavo s pregledom vse do tedaj spisane literature in dogodkov je Weston La Barre prvič objavil leta 1938 pod naslovom »The Peyote Cult« (Kult pejotla). Nastala je na podlagi etnografskega dela med petnajstimi skupinami severnoameriških staroselcev. La Barre obravnava difuzijo pejotizma od mehiških staroselcev, kjer najde ritualni kompleks v »tradicionalni« obliki – skupin Meskalerov, Kajov in Komančev, kjer je kult funkcioniral brez krščanskih elementov – do razvoja sinkretističnih oblik verovanj, kjer so prisotne tudi interpretacije iz krščanskega simbolizma, čeravno te niso prevladujoče; pejotizem je prirasel na kulturno podlago, ki je bila izvorno staroselska (La Barre 1989: 55, 56, 109-123).

Nove prilagoditve v načinu življenja severnoameriških staroselcev, po tem ko jih je belska intervencija decimirala s tehnološko prednostjo, virusnimi boleznimi in etnocidno politiko (cf. Diamond 2005), so na nova razmerja moči reagirala z milenaarističnim gibanjem Ghost dance (ki je imel kratko obdobje trajanja) in revitalistično-mesijanskim pejotizmom, ki je živ še danes.

Religija je v teh primerih nadomestilo za nemoč neposredne politične akcije. Takšna gibanja so značilen odgovor na zahodno ekspanzijo in jih je mogoče pričakovati v situacijah, ko pridejo v stik kulture na različnih stopnjah tehnološkega razvoja in vzvodov politične moči. Stik z misijonarji, prisila k drugačnim produkcijskim načinom, na primer v plantažno poljedelstvo, pacifikacija, lakota, bolezni, uvajanje novih tehnologij in nenazadnje alkohola, so povzročili med številnimi nezahodnimi ljudstvi reakcije, ki so jih belci pogosto dojeli kot popolnoma iracionalne.

Revitalistična gibanja lahko grobo delimo na milenaaristična in mesijanska, najbolj pogoste pa so kombinacije različnih tipov. Milenaaristična gibanja obljublajo vernikom bodoči raj na zemlji, zavračajo tradicionalno kulturo in oblikujejo družbeni red na novih temeljih ter z nadnaravno pomočjo (Keesing in

Strathern 1998: 382-383; Lindstrom 2004b: 372). Antropologi so različna gibanja, ki se osredotočajo na prihod odrešenika, in terminologijo zanje, konsolidirali pod terminom milenarizem; termin revitalizem poudarja rekonstrukcijo in obnavljanje družbe skozi verovanje in rituale. Gibanja za civilne pravice in mladinska gibanja v Zahodni Evropi in ZDA, posebno new age oblike teh gibanj, so spodbudila nove poglede na milenarizem (Lindstrom 2004b: 372).

Revitalistična gibanja so v antropologiji dobro znana; kargo kulti v Melaneziji, hau hau gibanje pri Maorih, »vailala obsedenost« na Novi Gvineji in različna nativistična gibanja. Tudi gibanje négritude, ki je želelo vrniti dostojanstvo in ponos črnski rasi, je eno izmed njih. Pričelo se je v Ameriki in se vezalo na zavest o afriškem poreklu ameriških črncev. Eden izmed utemeljiteljev gibanja je bil tudi Marcus Aurelius Garvey. Na Jamajki se je razvilo gibanje rastafarizma, ki je hkrati versko gibanje in gibanje za rehabilitacijo črnske identitete (Južnič 1993: 95). Rastafarianstvo, ki je utemeljeno na uživanju kanabisa, ni samo versko gibanje. Pripadnikom nudi tudi družbeno, kulturno in politično filozofijo; ritualno uživanje kanabisa »čisti telo in um, omogoča meditacijo, molitev, modrost, razumevanje in harmonijo z drugimi«, kar so osnovne vrednote rastafarijancev (Robinson 1996: 93).

Antropologi so v Melaneziji po drugi svetovni vojni locirali več sto različnih kargo kultov. Kargo »prerok« je sprejel sporočilo prednikov ali tujcev o skorajšnjem prihodu ogromne ladje ali letala, polnega dobrin; če bo ljudem uspelo ustvariti družbeno harmonijo, red, mir in enotnost, bo kargo (pošiljka) tudi dospel. V kargo gibanju »John Frum« (Tanna, Vanuata) so preroki spodbujali revitalizacijo tradicionalnih plesov, bivališč in uporabo kava-kave (pijače iz korenin rastline Piper methysticum), tradicionalne droge širokega območja Pacifika (Lindstrom 2004a: 85).

Različne droge so nedvomno odigrale pomembno vlogo v različnih revitalizacijskih gibanjih, kar sproža vrsto vprašanj. Na kakšen način spremenjena stanja zavesti oz. konsumpcija drog poveže ljudi v skupnost, kakšen je soodnos med uporabo drog in religijskimi, milenijskimi kulti in kako se droge uporabljajo kot sredstvo političnega in kulturnega boja?

Med prerijskimi staroselci Severne Amerike je pejotizem naletel na kulturno podlago, ki je spodbujala »lov na vizije«, ritualno konsumpcijo drog, na primer tobaka ali izvirnega halucinogena, meskala (mescal bean, *Sophora secundiflora*), ki so ga uporabljala nekatere skupnosti. Panindijansko gibanje, ki je uporabljalo drogo kot sakrament v času cvetočega prohibicionizma, je bilo ameriškim oblastem več kot sumljivo; poskusi kriminalizacije in pogosto nadlegovanje pejotistov so stimulirali nekatere izmed njih, da so iskali pravno varnost za njihove dejavnosti v obliki cerkva in verskih skupnosti. Medplemenska konferenca v Oklahomi leta 1918 je potrdila ustanovitev Cerkve ameriških staroselcev (Native American Church), krovne organizacije pejotistov. Glavna funkcija te organizacije je bila mobilizacija politične moči in pritisk na zakonodajalce za ohranitev šeg, ki so jih staroselci dojemali kot ustavno pravico religiozne svobode (La Barre 1989: 167, 170, 171). Ko je bila cerkev leta 1937 pod napadom političnih nasprotnikov, so v njeno obrambo stopili priznani antropologi: Franz Boas, Alfred Kroeber, La Barre in drugi, da bi ponudili strokovni zagovor. Uporaba pejotla kot sakramenta v Native American Church je danes izvzeta iz zakonov, ki regulirajo droge v večini ameriških zveznih držav prerijskega pasu.

Pejotla ne uporabljajo vse skupine tega območja. V rezervatu Meskalero Apačev so uporabo tega kaktusa v šamanskih ritualih povečini opustili, saj je sprožala resne socialne konflikte. Pejotl so »šamani« – tu gre

za vse odrasle moške, ki so imeli interes za »nadnaravne moči« – uporabljali v skupinskih ritualih, ki so sčasoma postali arena, kjer so se odvijali nasilni socialni boji za premoč (Boyer, Boyer in Basehart 1973: 56).

Vloga kava-kave v revitalizacijskih oziroma milenaričnih gibanjih v Melaneziji, Polineziji in Mikroneziji, je bila manj izrazita, a kljub temu očitno sredstvo kulturnega odpora, predvsem proti misijonarjem, ki so se vztrajno trudili, da bi odpravili zakoreninjeno navado (Brunton 1989: 95). Na melanezijskem otoku Tanna se močna vloga kava-kave v družbenem življenju izkazuje v tematiki pogovorov, v času, ki ga moški porabijo za pridelavo rastline, pripravo, konsumacijo in zadrževanje v omami pijače, ter v vlogi, ki jo ima pripravek v magiji in komunikaciji z nadnaravnim svetom (Brunton 1989: 95). Gibanje John Frum je temeljilo na zahtevi po vrnitvi odtujene zemlje, na restavraciji kastom, starih, predmisijonarskih šeg in navad (Brunton 1989: 155). Vprašanje, ki je begalo številne antropologe (W. H. R. Rivers je bil med prvimi) v Melaneziji, je neenakomerna distribucija dveh najpomembnejših drog, betela in kava-kave, po melanezijskih otokih. Rivers je trdil, da so Oceanijo najprej naselila ljudstva, katerih droga je bila kava-kava – ti so na otoke prinesli denar iz školjk, lok in puščice, leseni gong, svinje in perutnino – uživalci betela pa so prišli kasneje; s seboj so prinesli šego lova na človeške glave (po Brunton: 1989: 1). Navada žvečenja betela naj bi še pred Evropejsko intervencijo na nekaterih otokih popolnoma izrinila navado pitja kave-kave. Brunton je predlagal alternativno rešitev. Ritualni in religiozni pomen kava-kave je povzročil tudi ranljivost te navade, saj je večina melanezijskih družb religiozno izjemno nestabilnih in odprtih za vplive sosedstev in tujcev. Različne sekte in kulti se menjavajo s hitrostjo generacij; »spirala entropije«, ki je izhajala iz neučinkovitih institucij oblasti in socialne koordinacije, je mnoge prebivalce Tanne privedla do tega, da so zavrgli obstoječi »kulturni paket« in ga zamenjali za drugega (Brunton 1989: 168, 169).

Kulturni antropolog James W. Fernandez je več kot desetletje preučeval revitalizacijska religiozna gibanja v podsaharski Afriki: v Gabonu, Južni Afriki, Zambiji, Dahomeju, Togu in Gani. Vsa gibanja, ki jih je opazoval, so bila sinkretistična, zmes izvirnih, domorodnih religij in vidikov krščanstva, ki so jih določene skupine deloma prevzele zato, ker so v njih našle določene privlačne ideje, deloma zaradi pritiskov in vztrajnosti misijonarjev različnih krščanskih denominacij (Fernandez 1990: 238).

Številna gibanja (samo v Južni Afriki jih je Fernandez naštel več kot 1500) v obliki mikrokultov lahko označimo za revitalizacijska zato, ker stremijo k ustvarjanju novih kulturnih celot iz »disonantnih izkušenj« vsakdanjega življenja, ki so posledica medkulturnih stikov. Na temelju prevladujočega obnašanja in delovanja teh gibanj – to je lahko instrumentalno (stremi k ponotranjanju modelov zunanjih okoliščin in prilagoditvi obnašanja, da bi vplivala na te okoliščine) ali ekspresivno (notranja stanja prenaša na zunanji svet v obliki ustvarjalne izraznosti) – in prevladujočega simbolizma (domačinskega ali krščanskega), je Fernandez določil grob sistem revitalizacijskih gibanj. Ta so po značaju: (1) seperatistična, cerkvene ločine, ki so se, navadno zaradi nestrinjanj zaradi obstoječe porazdelitve moči in resursov, ločile od misijonov; (2) mesijanska, izrazito ekspresivna; (3) reformativna, instrumentalna gibanja, ki stremijo k izboljšanju svojega položaja s predanostjo tradicionalnim religioznim oblikam in (4) nativistična gibanja, ki poudarjajo ekspresivnost v obliki tradicionalnih verovanj in simbolike (Fernandez 1990: 237-240). Uporaba različnih drog v afriških revitalizacijskih gibanjih ni vezana samo na ekspresivne, temveč tudi na kulte

instrumentalnega značaja. Eden izmed njih je Bwiti, pretežno reformativni kult centralno-zahodne Afrike, v katerem uporabljajo halucinogen eboka, tudi eboga ali iboga iz korenin grma *Tabernanthe iboga* (ali *T. manii*) (Fernandez 1990: 240; 1982: 473; Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993).

Kult Bwiti, kot ga prakticirajo Fangi iz severa Gabona, je sinkretizem kulturnih elementov, prevzetih od ljudstev iz južnega predela Gabona – Mecogov in Mesangov, izvirno fangovskega kulta prednikov Bieri in elementov pretežno katoliške evangelizacije, ki se je vzpostavil v času prve svetovne vojne (Fernandez 1990: 241; 1982: 363). Fangovski Bwiti je polimorfen kult (obstaja vsaj šest vej) in je tesno povezan z zdravilskim kultom Mbiri, ki ga vodijo pretežno ženske, v katerem prav tako uporabljajo ibogo, vendar v drugačnem, zdravilskem, kontekstu (Fernandez 1990: 241, 242).

»Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa« (Bwiti: etnografija religiozne ustvarjalnosti v Afriki) je »podroben opis (thick description)«, kulture ljudstva Fang iz severnega Gabona, kjer sta zakonca Fernandez opravila intenzivno in poglobljeno, dve leti dolgo terensko delo v treh vaseh in ekstenzivno analizo umestitve te kulture v širši kontekst gabonske družbe, ki je bila ob koncu petdesetih let prejšnjega stoletja zaznamovana predvsem s tranzicijo vnove, postkolonialne razmere (Fernandez 1982: 7, 14). Način dela sta opredelila kot metodo razširjene monografske raziskave »extended case method«, pri čemer je »case«, posamičen primer, situacija akulturacije, raziskava delovanja Fangov znotraj različnih sistemov referenc: tradicionalnih, in tistih, ki jim jih je vsilil francoski imperialni projekt. Prva dva dela monografije obravnavata »etnografijo akulturacije«, tretji del pa najbolj reprezentativno reakcijo Fangov na obstoječe in spreminjajoče se družbene razmere; religiozno (sub)kulturo Bwiti, »ki išče vrnitev v celostno, do potankosti izdelano in integrirano skupnost« (Fernandez 1982: 7). Fernandez se zaveda, da kot antropolog podaja reprezentacijo kulture kot reprezentacijo, ki so mu jo podali Fangi, v kateri notranji konsenz ni dokončno poenoten; intenzivnim »emskim« opisom simbolne izmenjave sledijo »etske« strnitve.

Fangi, ljudstvo bantajske jezikovne skupine, katere govorniki so se – kot pripovedujejo fangovske legende, ki v osnovi ustrezajo zgodovinskim dejstvom – zaradi pritika sudanskih ljudstev počasi selili iz podsaharskih savan proti deželam deževnega pragozda po osi severovzhod-jugozahod, so v sredini 19. stoletja s svojimi »čistimi vasi in dobro zgrajenimi hišami«, »superiornim jeklenim orožjem«, »gracioznimi, atletskimi postavami« in umirjeno ter ponosno kulturo navdušili Francoze, ki so, razočarani nad »degradiranimi obalnimi plemeni«, v notranjosti iskali ljudstva, s katerimi bi bilo mogoče zgraditi kolonijo (Fernandez 1982: 32, 51). »Plemeniti kanibali«, v katerih je Mary Kingsley videla utelešenje »afriške ideje«, so se s svojimi delovnimi navadami izkazali kot dobri »objekti eksploatacije«. Proti koncu 19. stoletja so se Fangi znašli v navzkrižju interesov »civilizacijske misije« francoske imperialne uprave in agresivnega pohlepa trgovcev z, slonovo kostjo, kavčukom, lesom in drugimi dobrinami gabonske notranjosti (Fernandez 1982: 36-42). Fangi so bili v visokem obdobju imperializma vpeti v »dvojno zgodovino«, dvome v kompetentnost lastne kulture, mezno delo, ki je vodilo v decentralizacijo vaškega načina življenja, monetarno ekonomijo in individualni pohlep po denarju, visoko stopnjo ločitev, medgeneracijske konflikte, »čarovniška« zlodela in religiozne pritiske misijonarjev, ki so obsojali njihov »primitivni fetišizem« (Fernandez 1982: 5, 6, 273-277). Tudi socialna organizacija Fangov je utrpela precejšnje spremembe. »Anarhični egalitarizem« (Fernandez 1990: 241) klanske strukture se je s

produkcijskimi spremembami – uvajanjem ekonomskih pridelkov, stalnejšo naselitvijo in migracijo delavcev v drvarske tabore – spoprijemal z alternativnimi predstavami družbe, kjer ima ekonomski individualizem prednost pred skupinskimi težnjami klanskih segmentov. Zakonom kolonialne uprave je bilo malo mar za klanske lojalnosti in obveznosti (Fernandez 1982: 87). Francoska oblika kolonialne uprave je bila neposredna in je vzdrževala ideal asimilacije domačinskih družb v francosko kulturo (Fernandez in Fernandez 2001: 238). Fangovski sorodstveni sistem je urejen patrilinearno in patrilokalno. Dolžina geneološke linije (včasih celo do trideset prednikov, vse do mitoloških) je v družbi, ki goji kult prednikov, prav tako pomembna kot obilno potomstvo iz poliginičnih zakonskih zvez. Temeljna socialna enota je ndébôt, družina, ki prebiva v isti hiši, več družin sestavlja mvogabot, vaško skupnost; najširša oblika lojalnosti je klan, ayong (Fernandez in Fernandez 2001: 88, 89).

Religiozna ustvarjalnost, »invencije in difuzije« različnih kultov z nameni zaščite ali revitalizacije, je v centralni, ekvatorialni Afriki pojav, ki je najverjetneje starejši od kolonialnih posegov. Vendar pa so pritiski kolonialne nadvlade in misijonarske evangelizacije ustvarili nove potrebe po revitalizacijskih gibanjih; ta so tudi odgovor na krizo identite, »podvojeno osebnost«, ki so jo konstruirali upravniki, misijonarji in bogastvo belcev na eni strani in tradicionalne vezi in revščina na drugi (Fernandez in Fernandez 2001: 292). Religiozne, bodisi kultistične ali ritualne inovacije so se v takih razmerah kar vrstile. Od preprostih ritualnih plesov, kot sta (bila) Ngôl (tudi Digôl) med Fangi v Gabonu in Flanco iz španske Gvineje (danes Ekvatorialna Gvineja) – katerih vsebine odlikavajo moralno podobo in kolonialni vpliv Charlesa De Gaulla in generala Franca – do kompleksnih kultov, nadklanskih religioznih mikrokozmozologij, kakršen je Bwiti (Fernandez in Fernandez 2001: 148, 296-299).

V temeljnih moralnih zapovedih (»Ne smeš jesti ljudi. Ne smeš hraniti kosti prednikov. Ne hodiš ven z namenom čarovništva. Ne smeš krasti tujih stvari.«) veje kulta Bwiti, ki jo je opazoval Fernandez, je razvidna dinamika kulturnih sprememb, načinov integracije (akulturacije) v nove družbene razmere (Fernandez 1982: 303). Moralni red v strukturi Bwiti ni didaktičen ali absolutističen, temveč ritualističen: »izvedba (performance) človekovega ritualnega odnosa do kozmosa odlikuje izvedbo njegovih socialnih obveznosti do soljudi« (Fernandez 1982: 310). Bwiti ni kult moralistov – dobro in zlo hodita skupaj – prav tako ni docela mističen; ritualna dejavnost je usmerjena tudi k boljšemu življenju v tem svetu:

»Fangi so, kot mnoga ljudstva v kolonialnem svetu, začutili, da zapadajo v obrobno (zibe) in ignoranco (nsgube). Vodje Bwitija obljublajo, da si bodo z iniciacijo in z zaužitjem alakloidne rastline eboga člani odprli glave (abing nlô), njihovo razumevanje pa bodo preplavile iluminacije onostranskega sveta (ndendang Zame). Na podlagi tega potovanja bodo prišli do znanja, kakšen je svet v resnici. Težje vprašanje je, ali je to »odpiranje glave« opravljeno z namenom doseganja uspešnosti v tem svetu ali napredovanja v naslednjega. Večina komentatorjev Fangov je opazila 'materializem' in težnje po pridobivanju bogastva (biom) tega sveta.« (Fernandez 1982: 307)

Različne veje Bwitija se razlikujejo tako po usmeritvi (tostranstvo – onostranstvo), kot po količini sprejetih krščanskih elementov; krščanski duhovniki so imeli malo razumevanja za »komplicirano sekto,

posvečeno mrtvim duhovom, ki uporablja strupe« (Fernandez 1982: 294, 307).

Konsumpcija iboge ima v kultu Bwiti osredjo vlogo. Zaužitje preparatov iz notranje skorje korenine grma Tabernanthe Iboga (ali T. manii), ki vsebujejo ducat alkaloidov, predvsem pa ibogain, v ritualnem okviru Bwitija, je istovetno s članstvom v tem kultu (Fernandez 1990: 244). Iboga je bila pod različnimi imeni dobro poznana tudi evropskim kolonialnim uradnikom. Upravniki kolonialnih projektov, kot so bili izgradnja cest ali železnic v nemškem Kamerunu, so tolerirali uporabo iboge, saj je ta v majhnih količinah stimulan, torej preprečuje utrujenost (Fernandez 1982: 473, 474; 1990: 243, 244). Stimulativne lastnosti majhnih količin iboge izkoriščajo tudi člani kultov pri ritualnih dejavnostih, ki vsebujejo celonočni ples in igranje na harfo ter druge instrumente (Fernandez 1982: 474). Sinonim za člane nekaterih cerkva, ki se imenujejo banzie, je nziebôga (tudi ndzi eboka) – uživalec iboge; ponekod je eboga celo sinonim za Bwiti (Fernandez 1982: 474). Fangi uporabljajo v kultu prednikov Bieri še dve drugi psihoaktivni drogi – uporaba kanabisa pa je v Gabonu (kot tudi povsod drugod v Afriki) dobro poznana (Fernandez 1990: 242, 243).

Ritualne in liturgične aktivnosti kulta Bwiti so osrediščene na glavni ritualni prostor, cerkev ali kapelo. Bwitjska kapela, katere arhitektura je preslikava številnih elementov folklorne Fangov in vsebuje tudi vektorske smernice ritualnega plesnega gibanja, je prostor, kjer se odvijajo tedenski verski obredi, dnevne (neobvezne) molitve in priložnostne iniciacije novih vernikov. Struktura vodstva kapele in članov je nadkraljska, člani so tako (odrasli) ženske kot moški. Nadzor nad ritualno dejavnostjo je v rokah strokovnjakov. V ritualih sodelujejo: banzie, navadni člani; harfist (izredno cenjena funkcija); tolkalci; nadzornik/čuvaj; nganga – vodja plesov, pesmi in vse ritualne aktivnosti; razlagalec; voditeljica žensk in poglavar kapele (Fernandez 1982: 371-377; 380-385; 411-417). Poglavarji različnih kapel med seboj pogosto tekmujejo, na primer v izvirnosti obredja, da bi pritegnili več članov, saj imajo od tega tudi materialne koristi, ki jih večinoma redistribuirajo kot obratovalne stroške kapele. Kapele imajo v povprečju od 50 do 70 članov in opravijo do pet iniciacij novih članov letno (Fernandez 1982: 431, 433). Bwiti je v Gabonu religiozna podkultura. V času Fernandezovega terenskega dela celotno članstvo v Bwitiju ni presegalo deset odstotkov celotne populacije in petdeset odstotkov populacije posameznih vasi (Fernandez 1982: 356, 424).

Člani Bwitija uživajo ibogo na dva prevladujoča načina: (1) V majhnih količinah (dve do tri žlice za ženske in tri do pet žlic za moške, kar je približno 4 do 20 gramov zdrobljene notranje skorje korenine) kot stimulant za opravljanje rednih, celonočnih, ritualnih aktivnosti. (2) Enkrat ali dvakrat v življenju zaužije banzie ogromno, »herojsko«, količino iboge z namenom iniciacije, da si »odpre glavo« in »stopi v stik s predniki s kolapsom in halucinacijami« (Fernandez 1982: 475; 1990: 248). Količina zaužite iboge znaša med 200 in 1000 gramov, kar je blizu smrtno nevarnega odmerka. Notranja skorja iboge vsebuje približno pet odstotkov alkaloida ibogaina. Posledice zaužitja visokega odmerka so somatske spremembe (težave pri motorični koordinaciji, ataksija), spremembe v dojetanju telesa, somatske in temporalne halucinacije, vizije, občutek disociacije od telesa, čutne sinestezije in globoka emocionalna občutja (Fernandez 1990: 255). Vsi halucinatorni, vizionarski fenomeni imajo v kulturi Bwiti svoje ustrezne vzporednice, izražene v obliki tropov, metaforično-simbolnih izjav.

Kmalu po zaužitju prvih odmerkov iboge, ko učinki še niso prevladujoči, iniciranca odpeljejo do potoka, kjer

ga ritualno očistijo in pripravijo na »srečanje s predniki«. Ko prične iboga delovati, se inicirani ne premika več, posadijo ga v kapelo in predenj položijo ogledalo, v katerem se lahko »zrcalijo« predniki. Iniciranca ves čas spremljata dve pomembni ritualni figuri iz vrst banzie, imenovani »mati iboga« in »oče iboga«, ki mirita inicirančeve strahove in spremljata njegove izjave, ki lahko vsebujejo pomembne informacije s sveta prednikov. Na vrhuncu ceremonije inicirani pade v kolaps, ki oznanjuje, da se njegova »duša v spremstvu prednikov prebija skozi pragozd v onostranstvo – deželo mrtvih« (Fernandez 1982: 475, 476).

Fernandez poda podrobno analizo razlogov, zakaj so se posamezniki odločili za prestajanje naporne iniciacije (učinki visokih odmerkov iboge lahko trajajo tudi sedem dni), kot tudi interpretacije vsebin vizij, ki postanejo skupinska »lastnina« vseh članov Bwitija. Razlogi za iniciacijo z ibogo so: (1) obisk prednika v sanjah, ki svetuje zaužitje iboge, (2) napadi čarovnic/čarovnikov, ki so povzročili impotenco, bolezen, sterilnost ali nespečnost, (3) nezadovoljstvo z misionarskimi religijami, (4) želja po spoznanju Boga (Zame) in (5) splošno nezadovoljstvo in bolezn i. Tisti, ki je doživel vizije, lahko postane tudi neke vrste »ljudski pripovedovalec«: interpretacije vizij se v teh naracijah približujejo standardiziranim elementom kulture Bwiti. Večina vizij sledi poti ekstenzije subjekta v onostranstvo, »deželo mrtvih«, ki mu sledi reintegracija; iboga povrne iniciranca v »uterinsko stanje«, ki je na meji življenja in smrti ter s tem v prvinsko stanje (Fernandez 1982: 482-493).

Pri ljudstvu Micogo (Mitsogho tudi Metsogo), od katerih so Fangi prevzeli Bwiti, je iniciacija rezervirana za moške oziroma dečke v iniciacijskem obredu. Iniciranec postane »mojster in čuvaj skrivnosti vizionarskega znanja«, iniciacija je nepogrešljiva pri socialni promociji znotraj skupnosti. Tiste moške, ki se niso sposobni pridružiti Bwitiju, izločajo od prestižnih družbenih pozicij in jih obravnavajo kot »deklice« (Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993). Kandidat za članstvo v kultu Bwiti mora prestati številne preskuse »obreda prehoda« (cf. Van Gennep 1960). Vsak kandidat dobi »mater«, ki je starejši iniciranec. Ta skrbi za ustrezen potek obreda in nadzira količino zaužite iboge. Kandidat dobi tri udarce s kladivom po lobanji, da »lažje izpusti dušo«; po končani iniciaciji sledi osamitev, ki traja od enega do treh tednov. V tem času mu kuha in streže mlada ženska, ki je nedavno rodila, saj iniciranca obravnavajo kot novorojeno osebo. Simbolika smrti in ponovnega rojstva je pri Micogih bolj poudarjena (Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993). Kljub temu, da je Bwiti v prvi vrsti religija spremenjenega stanja zavesti, njenega obstoja pri Fangih ne moremo obravnavati mimo socialnih kontekstov, v katerih se je vzpostavila kot reakcija na patologije kolonialnih projektov. Občutki »nepripadnosti« nekaterih Afričanov in »izkoreninjanja« njihove kulture so vodili v nove kulturne eksperimente. Bwiti je Fangom prinesla novo centralizacijo socialnega življenja v vaški skupnosti (kapela), promovirala stik s predniki in s tem poustvarila socialni čas, izboljšala medgeneracijske odnose in prinesla zadovoljstvo v ritualnem »delu za prednike« (Fernandez in Fernandez 2001: 238, 239).

Tako Mitsogi kot Fangi priznavajo odkritje iboge oziroma prevzem uživanja te rastline od Mbutov, prvotnih prebivalcev deževnega pragozda. Savanska bantujska ljudstva, ki so se selila v ekvatorialne gozdove, so se morala priučiti tehnik preživljanja od staroselcev. Fangi so imeli s Pigmejci dolgotrajne klientelne odnose, v katerih so bili Pigmejci sicer podrejeni, vendar je v kulturi Fangov čutilo veliko spoštovanje do »malih ljudi«. Poleg odkritja iboge (Priloga 2) jim pripisujejo tudi odkritje številnih drugih rastlin ter celo zavidajo njihov »čist« način življenja v globljem pragozdu, ki ga niso omadeževala kolonialna razmerja

(Fernandez 1982: 33, 50, 323, 324).

Prva omemba iboge v evropski literaturi datira v leto 1819. Francoski, kot tudi nemški kolonizatorji so poznali stimulative učinke manjših količin iboge. Francoska kemika Dybowsky in Landrin sta leta 1901 izolirala kristalizirani alkaloid iz korenine iboge in ga poimenovala ibogain. Od leta 1936 je bil na francoskem tržišču dostopen farmacevtski preparat Lambarène, ekstrakt korenin Tabernanthe manii, ki je vseboval približno 8 mg ibogaina. Namenjen je bil »preprečevanju utrujenosti, depresije, astenije, poročljiv pri rekonvalescenci pri infekcijskih boleznih ter povečanem mentalnem in fizičnem naporu« (Goutarel, Gollnhofer in Sillans 1993). Lambarène je izginil s trga zdravil okrog leta 1970 po prepovedi v ZDA, od takrat pa je tudi na seznamu prepovedanih poživil Mednarodnega olimpijskega komiteja (Alper 2001: 4). Kljub prepovedim v nekaterih državah pa ibogain ni zapadel v pozabo. Naključno odkritje nekega severnoameriškega uživalca drog je pričelo novo, podtalno zgodovino ibogaina kot potencialne terapije za prekinjanje odvisnosti.

Citirane reference

Alper, Kenneth R.

- 2001 'Ibogaine: a Rewiev'. V: Alper, Kenneth R. in Stanley D. Glick, ur. *Ibogaine: Proceedings of the First International Conference*. Academic Press. San Diego, etc. Str. 1-38.

Alper, Kenneth R., Dana Beal in Charles Kaplan

- 2001 'A Contemporary History of Ibogaine in the United States and Europe'. V: Alper, Kenneth R. in Stanley D. Glick, ur. *Ibogaine: Proceedings of the First International Conference*. Academic Press. San Diego, etc. Str. 249-281.

Alper, Kenneth R. in Stanley D. Glick, ur.

- 2001 *Ibogaine: Proceedings of the First International Conference*. Academic Press. San Diego, San Francisco, ..., Tokyo.

Allen, John W. in Jochen Gartz.

- 1999 'Some Recent Notes and Observations on the Occurrence and Use of Entheogenic Fungi in Third World Countries'. V: Lyttle, Thomas, ur. *Psychedelics Reimagined*. Autonomedia. New York. Str. 147-170.

Baskar, Bojan.

- 1992 'Umetni paradiznik: droge, sorodstvo in komezalnost'. ČKZ, let. 20(1992), št. 146-157. Str. 57-64.

Baudelaire, Charles.

- 1999(1860) *Die Blumen des Bösen, Die kiinstlichen Paradiese und andere Schriften*. Parkland Verlag. Köln.

Becker, Howard S.

- 1963 *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. The Free Press of Glencoe/Macmillan. New York.

Benjamin, Walter.

- 1989 *Izbrani spisi*. (Studia humanitatis) SH Zavod za založniško dejavnost. Ljubljana.

- 1999 Hašiš. Cankarjeva založba. Ljubljana.
- Berger, Peter L. in Thomas Luckmann.
1988 Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja. Cankarjeva založba. Ljubljana.
- Bohinc, Pavle.
1992 Koren lečen, koren strupen: kulturna zgodovina naravnih učinkovin. DZS. Ljubljana.
- Bourgois, Phillippe.
1989 'Crack in Spanish Harlem: Culture and Economy in the Inner City'. *Anthropology Today*, vol. 5, št. 4(1989), str. 6-11.
2003(1996) *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. 2. izd. Cambridge University Press. New York.
- Boyer, L. Bryce, Ruth M. Boyer in Harry W. Basehart.
1973 'Shamanism and Peyote Use Among the Apaches of the Mescalero Indian Reservation'. V: Harner, Michael, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 53-66.
- Brake, Mike.
1984 Sociologija mladinske kulture in mladinskih subkultur. Krt, Republiška konferenca ZSMS in Univerzitetna konferenca ZSMS. Ljubljana.
- Brunton, Ron.
1989 *The Abandoned Narcotic: Kava and Cultural Instability in Melanesia*. Cambridge University Press. London, Cambridge.
- Caporali, Renato.
1983 *Marco Polo*. DZS. Ljubljana.
- Cassanelli, Lee V.
1988(1986) 'Qat: Changes in the Production and Consumption of a Quasilegal Commodity in Northeast Africa.' V: Appadurai, Arjun, ur. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press. Cambridge, etc. Str. 236-257.
- Castañeda, Carlos.
1986(1971) *A Separate Reality*. Penguin Books. Harmondsworth, New York ... Auckland.
1987(1968) *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Penguin Books. London, Harmondsworth ... Auckland.
1987a(1972) *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*. Penguin Books. London, Harmondsworth ... Auckland.
- Clottes, Jean in David Lewis-Williams.
2003 Šamani iz prazgodovine: trans in magija v okrašenih jamah. *Studia Humanitatis*. Ljubljana.
- Davenport-Hines, Richard.
2001 *The Pursuit of Oblivion: a Social History of Drugs*. Phoenix. London.
- De Quincey, Thomas.
1987(1821) *Ispovijesti jednog uživatelja opija*. Nakladni zavod Matice Hrvatske. Zagreb.

- Dekleva, Bojan.
1999 Ekstazi in plesne droge. Društvo za razvijanje preventivnega in prostovoljnega dela in Pedagoška fakulteta. Ljubljana.
- Deleuze, Gilles in Félix Guattari.
2004(1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Continuum. London, New York.
- Diamond, Jared.
2005(1997) *Guns, Germs and Steel*. Vintage. London.
- Dobkin de Rios, Marlene.
1973 'Curing with Ayahuasca in an Urban Slum'. V: Harner, Michael ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 67-85.
1996 'Turizem drog v Amazoniji'. *Mreža drog*, let. 4, št. 3(1996), str. 17-25.
- Ellis, Havelock
1898 'Mescal: Anew Artificial Paradise'. Internetni vir:
<http://nepenthes.lycaenum.org/Ludlow/Texts/mescal.html>
- Eliade, Mircea.
1985 Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze. Matica srpska. Novi Sad.
- Emboden, William A. jr.
1995 'Art and Artifact as Ethnobotanical Tools in the Ancient Near East with Emphasis on Psychoactive Plants'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Chapman & Hall. London, etc. Str. 93-107.
- Ettorre, Elizabeth in Elianne Riska.
1995 *Gendered Moods: Psychotropics and Society*. Routledge. London, New York.
- Fernandez, James W.
1982 *Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
1990(1972) 'Tabernanthe Iboga: Narcotic Ecstasy and the Work of the Ancestors'. V: Furst, Peter T, ur. *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*. Waveland Press. Prospect Heights. Str. 237-260.
- Festi, Francesco.
1996 'Hudičeve zeli: botanika, kemija in farmakologija'. *Mreža drog*, let. 4, št. 3(1996), str. 26-47.
- Flaker, Vito.
2002 Živeti s heroinom, 1: družbena konstrukcija uživalca v Sloveniji. (Oranžna zbirka) Založba / *cf. Ljubljana.
2002a. Živeti s heroinom, II: k zmanjševanju škode. (Oranžna zbirka) Založba / *cf. Ljubljana.
- Francé, Uršula.
2005 Šamanizem: med možgani in kulturo (neobjavljena seminarska naloga). Univerza v Ljubljani. Filozofska fakulteta.
- Furst, Peter T.
1990(1972) *Ur. Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*. Waveland Press. Prospect

- Heights.
- 1995 '«This Little Book of Herbs»: Psychoactive Plants as Therapeutic Agents in the Badianus Manuscript of 1552'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Chapman & Hall. London, etc. Str. 108-130.
- Goutarel, Robert, Otto Gollnhofer in Roger Sillans.
- 1993 'Pharmacodynamics and Therapeutic Applications of Iboga and Ibogaine'. Internetni vir: <http://www.ibogaine.desk.nl/bwiti1.html>
- Gennep, Arnold Van
- 1960 *The Rites of Passage*. Chicago University Press. Chicago.
- 2001(1903) 'Shamanism is a Dangerously Vague Word' V: Narby, Jeremy in Francis Huxley, ur. *Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. Thames & Hudson. London.
- Ginzburg, Carlo.
- 2004(1991) *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. University of Chicago Press. Chicago.
- Grič, Ljubiša.
- 1989 *Svijet halucinogenih droga*. Globus. Zagreb.
- Hall, Stuart in Tony Jefferson, ur.
- 1976 *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. Unwin Hyman. London, Boston... Wellington.
- Harner, Michael J.
- 1973 *Ur. Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, Oxford, New York.
- 1973a 'The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft'. V: Isti, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London etc. Str. 125-150.
- 1973b 'Common Themes in South American Indian Yagé Experiences'. V: Isti, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 155-175.
- Harris, Marvin.
- 1989(1974) *Cows, Pigs, Wars, and Witches: the Riddles of Culture*. Vintage Books. New York, Toronto.
- Herodot.
- 2003 *Zgodbe*. Slovenska matica. Ljubljana.
- Hobsbawm, Eric J.
- 1959 *Primitive Rebels: Studies in Arhaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Manchester University Press. Manchester.
- Hofmann, Alfred.
- 1983 LSD: My Problem Child. Internetni vir: <http://nepenthes.lycaeum.org/Drugs/LSD/ProbChild/>
- 1995 'Medicinal Chemistry Debt to Ethnobotany'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Chapman & Hall. London, etc. Str. 311-319.
- Hren, Jože.
- 2000 *Droge in kaj potem!?: analiza diskurzov o drogah (neobjavljeno diplomsko delo)*. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.

Hudales, Jože in Nataša Visočnik, ur.

2005 Dediščina v očeh znanosti. Filozofska fakulteta. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

Huxley, Aldous.

1993 Vrata zaznavanja / Nebesa in pekel. Studia Humanitatis (Minora). Ljubljana.

Iversen, Leslie L.

2000 The Science of Marijuana. Oxford University Press. New York.

Jay, Mike.

2005(2000) Emperors of Dreams: Drugs in the Nineteenth Century. Dedalus. Sawtry.

Jezernik, Božidar.

1998 Dežela, kjer je vse narobe: prispevki k etnologiji Balkana. Znanstveno in publicistično središče (Sophia 2/98). Ljubljana.

1999 Kava. Rokus. Ljubljana.

Južnič, Stane.

1993 Identiteta. Fakulteta za družbene vede. Ljubljana.

Keesing, Roger M. in Andrew J. Strathern.

1998(1976) Cultural Anthropology: a Contemporary Perspective. 3.izd. Harcourt Brace & Company. Fort Worth, Philadelphia, ..., Tokyo.

Kozorog, Miha.

2005 'Halucinogena dediščina: močeradovec, naš stoletnik in pop ikona'. V: Hudales, Jože in Nataša Visočnik, ur. Dediščina v očeh znanosti. Filozofska fakulteta. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Ljubljana. Str. 117-131.

La Barre, Weston.

1989(1938) The Peyote Cult. 5.izd. University of Oklahoma Press. Norman, London.

Leroi-Gourhan, André.

1988 Gib in beseda 1. (Studia humanitatis). ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. Ljubljana.

Lewin, Louis.

1926 Phantastica: die betäubenden und erregenden Genussmittel. Voltmedia. Paderborn.

Lewis, Bernard.

2004(1967) The Assassins: a Radical Sect in Islam. Phoenix. London.

Lévi-Strauss, Claude.

1977 Strukturalna antropologija. Stvarnost. Zagreb.

1982 Mitologike 2: od meda do pepela. Prosveta. Beograd.

Lewis-Williams, David.

2002 The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art. Thames & Hudson. London, New York.

Lewis-Williams, David in Thomas A. Dowson.

1988 'The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Paleolithic Art'. Current Anthropology, vol. 2, št. 29(1988), str. 201-245.

Lindgren, Jan-Erik.

- 1995 'Amazonian Psychoactive Indoles: a Review'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. Ethnobotany: Evolution of a Discipline. Chapman & Hall. London, etc. Str. 343-348.

Lindstrom, Lamont

- 2004a 'Cargo cult' v: Barnard, Alan in Jonathan Spencer, ur. Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Routledge. London, New York. Str. 85-86.
- 2004b 'millennial movements, millenarianism' v: Barnard, Alan in Jonathan Spencer, ur. Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. Routledge. London, New York. Str. 371-373.

Ludlow, Fitz H.

- 1856 The Hasheesh Eater: Being Passages from the Life of a Pythagorean. Internetni vir: <http://nepenthes.lycaenum.org/Ludlow/THE/index.html>

Luna, Luis Eduardo.

- 2001(1984) 'Plant Teachers'. V: Narby, Jeremy in Francis Huxley, ur. Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge. Thames & Hudson. London. Str. 227-229.

Lyttle, Thomas, ur.

- 1999 Psychedelics Reimagined. Autonomedia. New York.

MacClancy, Jeremy.

- 1996 'Popularizing Anthropology'. V: MacClancy, Jeremy in Chris McDonough, ur. Popularizing Anthropology. Routledge. London, New York. Str. 1-57.

Maffesoli, Michel.

- 1996 The Time of the Tribes: the Decline of Individualism in Mass Society. SAGE. London, Thousand Oakes, New Delhi.

Marshall, Richard.

- 1995 Witchcraft: the History and Mythology. Crescent Books. New York, Avenel.

McKenna, Dennis J., L.E. Luna in G.N. Towers.

- 1995 'Biodynamic Constituents in Ayahuasca Admixture Plants: an Uninvestigated Folk Pharmacopeia'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. Ethnobotany: Evolution of a Discipline. Chapman & Hall. London, etc. Str. 349-361.

McKenna, Terence.

- 1993 Food of the Gods: the Search of the Original Tree of Knowledge: a Radical History of Plants, Drugs and Human Evolution. Bantam Books. New York, Toronto, ..., Auckland.

McKenna, Terence in Dennis McKenna

- 1994(1975) The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the IChing. Harper. San Francisco.

Milčinski, Lev.

- 1995 'Droge in čarovništvo'. Mreža drog, let. 3, št. 2(1995), str. 54-59.

Mitchell, William E.

- 1996 'Communicating Culture: Margaret Mead and the Practise of Popular Anthropology'. V: MacClancy, Jeremy in Chris McDonough, ur. Popularizing Anthropology. Routledge. London, New York. Str. 122-134.

- Munn, Henry.
1973 'The Mushrooms of Language'. V: Harner, Michael, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 86-122.
- Naranjo, Claudio.
1973a *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness*. Pantheon Books. New York, Toronto.
1973b 'Psychological Aspects of the Yagé Experience in an Experimental Setting'. V: Harner, Michael, ur. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, etc. Str. 176-190.
- Narby, Jeremy.
1999 *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. Tarcher/Putnam. New York.
- Narby, Jeremy in Francis Huxley, ur.
2001 *Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. Thames & Hudson. London.
- Penglase, R. Ben.
2005 'The Shutdown of Rio de Janeiro: the Poetics of Drug Trafficker Violence'. *Anthropology Today*, vol. 21, št. 5(2005), str. 3-6.
- Perasović, Benjamin.
2001 *Urbana plemena: sociologija subkultura u Hrvatskoj*. Hrvatska sveučilišna naklada. Zagreb.
- Podjed, Dan.
2004 *Moč nevidnega duha: alkohol kot totalno družbeno dejstvo (neobjavljeno diplomsko delo)*. Univerza v Ljubljani. Filozofska fakulteta.
- Plant, Sadie.
1999 *Writing on Drugs*. Faber and Faber. London.
- Rätsch, Christian.
1995 'Enteogene gobe v modernih ritualih'. *Mreža drog*, let. 3, št. 2(1995), str. 73-93.
- Reynolds, Simon.
2002(1998) 'From Generation Ecstasy'. V: Duncombe, Stephen, ur. *Cultural Resistance Reader*. Verso. London, New York. Str. 118-131.
- Ripinsky-Naxon, Michael.
1993 *The Nature of Shamanism: Substance and Function of a Religious Metaphor*. State University of New York Press, Albany.
- Roszak, Theodore.
1978 *Kontrakultura: razmatranja o tehnokratskom društvu i njegovoj mladenačkojopoziciji*. Naprijed. Zagreb.
- Rudgley, Richard.
1992 *The Alchemy of Culture: Intoxicants in Society*. British Museum Press. London.
- Ruck, Carl A.P.
1995 'Gods and Plants in the Classical World'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Chapman & Hall. London, etc. Str. 131-143.
- Said, Edward W.
1995 *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. (Studia humanitatis) ISH - Fakulteta za

podiplomski humanistični študij. Ljubljana.

Sande, Matej.

2004 Uporaba drog v družbi tveganj: vpliv varovalnih dejavnikov in dejavnikov tveganja. Pedagoška fakulteta. Ljubljana.

Sahagún, Bernardino de.

1988 Historia general de las cosas de Nueva Espana. Alianza. Madrid.

Schultes, Richard E.

1998 'Antiquity of the Use of New World Hallucinogens'. Internetni vir:
<http://www.hefter.org/review/chapter1.pdf>

Schultes, Richard E. in Albert Hofmann.

1992 Plants of the Gods: Their Sacred, Healing and Hallucinogenic Powers. Healing Arts Press. Rochester.

Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur.

1995 Ethnobotany: Evolution of a Discipline. Chapman & Hall. London, Glasgow, ..., Madras.

Sisko, Bob.

2004(1993) 'Interrupting Drug Dependency With Ibogaine: a Summary of Four Case Histories'. V: Dora Wiener Foundation. Ibogaine Roundtable: 5th National Harm Reduction Conference. (New Orleans) 13. november 2004. New York. Str. 77-78.

South, Nigel, ur.

1999 Drugs: Cultures, Controls and Everyday Life. SAGE. London. Thousand Oakes. New Delhi.

Spedding A. L.

1989 'Coca Eradication: a Remedy for Independence? – with a Postscript'. Anthropology Today. Vol. 5, št. 5(1989), str. 4-9.

SSKJ.

1994 Slovar slovenskega knjižnega jezika. DZS. Ljubljana.

Stergar, Eva, Vesna Pucelj in Nina Scagnetti.

2005 ESPAD. Evropska raziskava o alkoholu in preostalih drogah med šolsko mladino, Slovenija 2003. Urad za droge. Ljubljana.

Šerko, Alfred.

1913 Im Mescalinaus. Franz Deuticke. Leipzig, Wien.

Thornton, Sarah.

1995 Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital. Polity Press. Cambridge.

Valvasor, Janez W.

1977(1689) Slava vojvodine Kranjske. Mladinska knjiga. Ljubljana.

1995(1689) 'O raznih zeliščih na Kranjskem' Mreža drog, let. 3, št. 2(1995), str. 29-53.

Valencič, Ivan.

1995 'Eksperimenti z meskalinom slovenskih psihiatrov' Mreža drog, let. 3, št. 2(1995), str. 110-117.

Verlangieri, Adriana.

1998 'Ayahuasca: un fenomeno sciamanico per il terzo millennio'. Altreve, let. 5, št. 5(1998), str. 199-143.

Wasson, R. Gordon.

- 1995 'Ethnomycology: Discoveries About Amanita Muscaria Point to Fresh Perspectives'. V: Schultes, Richard E. in Siri von Reis, ur. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Chapman & Hall. London, etc. Str. 385-390.
- 2001(1957) 'I Was a Disembodied Eye Poised in Space'. V: Narby, Jeremy in Francis Huxley, ur. *Shamans through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. Thames & Hudson. London.

Willis, Paul E.

- 1976 'The Cultural Meaning of Drug Use'. V: Hall, Stuart in Tony Jefferson, ur. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. Unwin Hyman. London, etc. Str. 106-118.

Wolf, Eric R.

- 1999 *Evropa in ljudstva brez zgodovine 2*. Studia Humanitatis. Ljubljana.

Zalar, Vinko.

- 1992 'Slovenskih dušeslovcev zastripitve z meskalinom'. *ČKZ*, let. 20(146-157), str. 231-232.

Zoja, Luigi.

- 1989 *Drugs, Addiction and Initiation: the Modern Search for Ritual*. Sigo Press. Boston.

Spletna vira:

Splet 1: Sustained Action (7. september 2006)

http://www.sustainedaction.org/Explorations/a_critical_bibliography.htm

Splet 2: Foundation for Shamanic Studies. (7. september 2006)

<http://www.shamanism.org/>