

O contexto cultural de um alucinógeno aborígene «Banisteriopsis Caapi»*

G. REICHEL-DOLMATOFF

O conhecimento e uso de alucinógenos, como se sabe, é bastante difundido entre os indígenas americanos, e tal costume remonta, provavelmente, a épocas pré-históricas muito remotas, anteriores, talvez, à chegada do homem ao continente americano. Com efeito, da América do Norte às regiões do Sul, dispõe-se de informações sobre grupos indígenas que empregaram ou ainda empregam certas plantas com efeitos psicotrópicos para conseguir estados alucinógenos de intensidade e características diversas.

Desde o século XIX, botânicos, farmacologistas e psicólogos ocuparam-se em descrever muitas dessas plantas, e analisar seus componentes químicos e seus efeitos sobre o indivíduo. Nos últimos anos esses trabalhos avançaram de modo notável, e actualmente pode-se contar com uma bibliografia muito extensa a esse respeito. Os antropólogos, entretanto, estudaram muito pouco esse tema, e ao consultar a extensa literatura sobre alucinógenos americanos, observa-se que são escassos os trabalhos que tratam com algum detalhe dos aspectos culturais relativos ao uso dessas substâncias. Ao mesmo tempo, parece provável que para os indígenas a experiência alucinatória seja de grande importância, já que ela se pode relacionar estreitamente — e em parte até causalmente — com seus conceitos mágico-religiosos, sua mitologia e simbologia e, em geral, com o manejo de diversos esta-

dos de consciência e percepção fundamentais para nossa compreensão dos processos mentais e psicológicos que regem ou guiam essas sociedades.

O presente artigo tem por objecto descrever o uso de um alucinógeno (Banisteriopsis Caapi) entre os índios Tukano do território do Uaupés, no noroeste amazónico da Colômbia, com o fim de colocar este costume dentro do seu contexto cultural e traçar os seus vários nexos com uma série de outras actividades e expressões próprias deste grupo aborígene. Os dados aqui apresentados baseiam-se, na sua maior parte, em pesquisas pessoais efectuadas em anos recentes entre os mencionados índios.

INTRODUÇÃO

Para a América do Sul, a distribuição do uso do alucinógeno baseado em preparados de Banisteriopsis foi traçada recentemente por Friedberg (1965). Em território colombiano estes alucinógenos são utilizados praticamente por todas as tribos da bacia amazónica e das planícies do Orinoco (Uscátegui, 1959). Pudemos observar seu uso pessoalmente, também entre os índios Noanamá e Emberá, do Chocó, zona selvagem da costa do Pacífico, a partir da qual este costume se estendeu até ao Panamá (Reichel-Dolmatoff, 1960, pp. 130-132).

O nome vernáculo pelo qual se conhece esta planta, assim como a bebida preparada com ela, varia consideravelmente. O termo yajé (ou yagé), tomado provavelmente da língua geral do Brasil, é de uso comum no noroeste amazónico, mas a planta também é designada por numerosos outros nomes, segundo o idioma indígena local. Assim, por exemplo, nos dialectos da família linguística Tukano (Tukanos orientais do Uaupés), é chamada de caapi, ou mais

* Publicado originalmente sob o título «El Contexto Cultural de un Alucinogeno Aborígen: Banisteriopsis Caapi», in *Revista de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Bogotá, vol. XIII, n.º 51:327-345, Dezembro de 1969. Cf. Vera Penteadó Coelho, *Os alucinógenos e o mundo simbólico*, E.P.U., São Paulo, 1976. Agradecemos à Multinova a amável cedência deste material.

correctamente, de gahpí, kahpí; entre os Cubeo, é denominada mihí; entre os Guahíbo das planícies orientais, é chamada Kápi; os Noanamá do Chocó a designam como dápa, e os Emberá como pildé. Nas montanhas peruanas e equatorianas, a planta se chama geralmente ayahuasca. Essas diversas designações, às vezes sinónimas, às vezes nomes genéricos aplicados pelos indígenas a qualquer planta alucinógena, causaram certa confusão na literatura especializada, de modo que às vezes se torna difícil saber com exactidão de que espécie botânica se está falando (Schultes, 1957).

Os aspectos botânicos e etnobotânicos das diversas Banisteriopsis colombianas foram tratados de forma detalhada por Schultes, cujos trabalhos relativos ao tema são fundamentais (Schultes, 1957, 1960, 1963a, 1963b, 1967, 1969). Entre outros autores que se ocuparam destas espécies, mencionamos Bristol (1966), Cuatrecasas (1958), García Barriga (1958), Pérez Arbeláez (1956) e Uscátegui (1959). A espécie particular desta malpigiácea, à qual se refere o presente trabalho, foi identificada pela primeira vez como B. Caapi pelo botânico inglês Richard Spruce, que, em 1851, observou seu uso na região de Ipanoré, no baixo Uaupés. Posteriormente foram relacionadas várias outras espécies, como a B. quitensis, a B. inebrians e outras mais. As duas últimas espécies não parece serem encontradas no Uaupés, onde se encontra principalmente a espécie B. Caapi (Schultes, 1957, p. 37) e, possivelmente, a espécie B. Rusbyana. A designação completa da espécie tratada neste artigo é, então, Banisteriopsis Caapi (spruce ex Grisebach) Morton (Schultes, 1957, p. 4). Por necessidades práticas, usaremos neste trabalho o termo yajé.

O estudo fitoquímico e farmacológico das substâncias psicotrópicas derivadas das malpigiáceas colombianas foi iniciado há quase meio século, mas, ainda que se tenha avançado um pouco, continua sendo um campo de investigação de destacado interesse. Fischer (1923) parece ter sido o primeiro a isolar do yajé um alcalóide cristalino, que foi por ele denominado de telepatina; não fez, contudo, a rigorosa identificação botânica da espécie por ele utilizada, problema apresentado igualmente por outros investigadores contemporâneos (Barriga, Villalba, 1925; Albarracín, 1925; Perrot e Hamet, 1927a, 1927b). Barriga e Albarracín chamaram yaúeína e yajeína aos alcalóides por eles isolados. Esta falta de determinações botânicas exactas dos materiais usados nos exames de laboratório resultou num obstáculo muito sério para a identificação dos componentes químicos, sobretudo porque se estavam acumulando informações, segundo as quais os indígenas, para preparar suas bebidas alucinógenas, misturavam, às vezes, várias plantas das quais nem todas haviam sido claramente identificadas. Tal facto colocou o

problema da grande variedade de maneiras de preparar a bebida, detalhe sobre o qual os dados disponíveis não eram sempre muito completos. Segundo a literatura existente, enquanto em algumas regiões da Colômbia (Putumayo, Caquetá) os índios preparavam durante várias horas uma infusão antes de consumi-la, em outras regiões (Uaupés) costumava-se fazer uma maceração em água fria. Em algumas ocasiões eram acrescentadas folhas ou outras partes de plantas muito diferentes, prática que variava segundo a tribo em questão e segundo o efeito que se esperava da bebida, à qual se acrescentavam, eventualmente, outras plantas, para reforçar a acção alucinógena do preparado básico. O uso destes ingredientes adicionais continua sendo de grande importância nas pesquisas actuais, já que de sua exacta identificação depende o resultado das análises de laboratório. Algumas observações sobre este aspecto das pesquisas podem ser encontradas em Schultes (1957, 1960).

Em 1928, Elger (q.v.) constatou que o alcalóide descrito por Fischer (1923) era idêntico à harmina, isolada anos antes de um arbusto do Próximo Oriente, o Peganum Harmala, cujas propriedades alucinógenas eram conhecidas desde a antiguidade (Gunn, 1937). Os termos telepatina, yajeína ou banisterina, até então empregados pelos pesquisadores, resultaram, pois, em simples sinónimos de harmina. Posteriormente, quando se conseguiu identificações botânicas mais precisas, foi possível determinar a presença de harmina em B. Caapi (Chen e Chen, 1939) e em B. Inebrians (O'Connell e Lynn, 1953). Além disso, Hochstein e Paradies (1957) encontraram outros derivados dos beta-carbonilos em talos de B. Caapi, a saber: harmalina e d-tetraidroarmina (Bristol, 1966, pp. 115-116; Naranjo, 1967, p. 394; Schultes, 1969, p. 250). E a B. Rusbyana revelou conteúdo apreciável de N, N-dimetil-triptamina (Agurell, Holmstedt e Lindgren, 1968).

Os efeitos psicotrópicos desses componentes da B. Caapi e de outras espécies malpigiáceas foram descritos por vários autores, que se referem em seus estudos tanto a pacientes esquizofrênicos como a grupos de indivíduos normais, a observações feitas entre os indígenas e ainda a experiências pessoais. (Ver, entre outros, Harner, 1968; Naranjo, 1965, 1967; Pennes e Hoch, 1957; Turner, 1963.) Em termos gerais, estes efeitos são descritos na literatura especializada da seguinte forma: a ingestão de uma infusão ou maceração à base de Banisteriopsis causa inicialmente vertigem, náusea e vômitos, seguidos de estados de euforia mais ou menos marcados ou ainda de excitação agressiva. Subitamente apresentam-se alucinações visuais em cores brilhantes que podem ser de uma beleza sublime, mas que também podem conter aspectos de terror e angústia. Em tais visões apa-

recem às vezes animais — frequentemente felinos e répteis — ou a pessoa sente-se voando pelos ares, visitando lugares longínquos, ou ainda se comunica com divindades, demónios ou antepassados da tribo.

As circunstâncias nas quais a bebida alucinógena é consumida entre os grupos indígenas do noroeste amazónico variam consideravelmente, segundo afirmam os diversos autores. Em certas ocasiões, trata-se de cerimónias colectivas de carácter mágico-religioso, ou, por exemplo, dos ritos de iniciação dos jovens, ritos funerários, ou ritos do yuruparí. Outras vezes é um só indivíduo, geralmente um xamã ou curandeiro, que consome a bebida, seja para fazer o diagnóstico de uma enfermidade e adivinhar sua cura, seja para estabelecer a identidade de um suposto inimigo. Nem as mulheres nem os jovens que ainda não atingiram a puberdade participam do consumo da bebida. Entretanto, ambos podem estar presentes quando os homens a tomam.

Para observações efectuadas entre os índios colombianos, dispomos das seguintes fontes: Rocha (1905) sobre os Ingano de Mocoa, Caquetá; Koch-Grünberg (1909) sobre os Tukano do Uaupés; Brüzzi (1962), também sobre estes Tukano; Goldman (1963) sobre os Cubeo do Uaupés; Bristol (1966) sobre o Sibundoy do alto Putumayo; Der Marderosian, Pinkley e Dobbins (1968) sobre os Kofán do Putumayo; Mallol de Recasens (1963) sobre os Siona; Schultes (1960) sobre os índios do Caquetá e os do Uaupés; Reichel-Dolmatoff (1960, 1968) sobre os índios do Chocó e os Tukano do Uaupés. Uma breve nota de Stradelli (1890) refere-se ao uso do yajé entre os Pira-Tapuya (Tukano) de Taracá, baixo rio Uaupés. Para a mesma região limítrofe com o Brasil, temos também a clássica descrição de Spruce (1908), baseada em suas observações entre os Tukano do baixo Uaupés, e alguns dados de Biocca (1965) sobre os Tukano da mesma região.

A seguir, citaremos com mais pormenores alguns desses autores, a fim de dar uma ideia mais exacta do alcance de suas observações. Rocha não tomou ele mesmo o yajé, e apenas relata as informações dadas pelos índios e mestiços da região de Mocoa. Segundo esse autor, as alucinações dos primeiros 30 a 45 minutos são extremamente agradáveis: a pessoa vê belas paisagens, frutas apetitosas, danças lascivas de mulheres seminuas, tudo acompanhado de música. Outros se acreditam poderosos chefes ou têm visões de anjos e virgens celestiais. Imaginam-se consumindo bebidas e comidas e que, convertidos em jaguares, perseguem antas e veados que correm pelos bosques. Vem depois uma curta fase de sonolência e em seguida aparecem visões aterrorizantes: serpentes e personificações demoníacas atacam a pessoa, maltratam-na e humilham-na. Apesar da linguagem romântica do

autor, seu relato não é sem interesse, e no apêndice o transcrevemos por extenso. (Rocha, 1905, pp. 43-46).

Spruce assistiu, em 1852, a uma cerimónia de yajé entre os Tukano de Urubu-coará, perto de Ipanoré, no rio Uaupés. Descreve assim os efeitos: «In two minutes or less after drinking it, its effects begin to be apparent. The Indian turns deadly pale, trembles in every limb, and horror is in his aspect. Suddenly contrary symptoms succeed: he bursts into perspiration, and seems possessed with reckless fury, seizes whatever arms are at hand ... In about ten minutes the excitement has passed off, and the Indian grows calm, but appears exhausted.» Spruce bebeu uma pequena porção e sua única reacção foi de náusea. Continua dizendo: «White men who have partaken of caapi in the proper way concur in the account of their sensations under its influence. They feel alternations of cold and heat, fear and boldness. The sight is disturbed, and visions pass rapidly before the eyes, where in everything gorgeous and magnificent they have ever heard or read of seems combined; and presently the scene changes to things uncouth and horrible. These are general symptoms and intelligent traders on the Upper Rio Negro, Uaupés and Orinoco have all told me the same tale, merely with slight personal variation.» (Spruce, 1908, II, pp. 419-421). Koch-Grünberg, que meio século depois assistiu a várias cerimónias entre os Tukano do rio Tiquié, diz o seguinte: «Segundo me contaram os índios, tudo é visto maior e mais belo do que é na realidade. A casa aparece imensa e esplêndida. Vê-se uma multidão de gente, sobretudo muitas mulheres. O erótico parece desempenhar papel dominante nesta intoxicação. Nos postes das casas enroscam-se grandes cobras multicores, subindo e descendo. Todas as cores são intensas e variadas.» (Koch-Grünberg, I, p. 299.) Certa vez, Koch-Grünberg tomou duas pequenas cuias da bebida e descreve sua reacção da seguinte forma: «Com efeito, depois de algum tempo, e sobretudo ao sair para a escuridão, apareceu frente aos meus olhos uma estranha luz, trémula e muito intensa, e, ao escrever, algo como labaredas vermelhas passava rapidamente por sobre o papel.» (Koch-Grünberg, I, p. 318). Embora esse autor traga excelentes descrições das reuniões cerimoniais, não entra em mais detalhes acerca das alucinações e suas funções. Anota que o yajé é consumido por ocasião das reuniões celebradas entre duas fratrias ou também durante o ritual da iniciação, e considera possível que o uso do alucinógeno esteja relacionado com um ritual de guerreiros, os quais, sob seu efeito, esperam adquirir valor.

Goldman descreve o uso do yajé entre os Cubeo do rio Caduyari, onde a planta é designada pelo nome de mihí. Sobre os efeitos diz: «This sequence of mihí transports a man from vague and mild visions

of whiteness to intense hallucinatory experiences, bursts of violence, and finally loss of consciousness... At the beginning, the Indians say, the vision becomes blurred, things begin to look white, and one begins to lose the faculty of speech. The white vision turns to red. One indian described it as a room spinning with red feathers. This passes and one begins to see people in the bright colouring of the jaguar. When the final strong forms of mihí are taken the hallucinations begin to assume a disturbing and fearful form. One becomes aware of violent people milling about, shouting, weeping, threatening to kill. One is seized with fear that he no longer has a home. The houseposts and trees come alive and take the form of people. There is a strong sensation that an animal is biting one's buttocks, a feeling of the feet being tied. The earth spins and the ground rises to head. There are moments of euphoria as well, when one hears music, the sound people singing, and the sound of flowing water. The Cubeo do not take mihí for the pleasure of its hallucinations but for the intensity of the total experience, for the wide range of sensation. I spoke to no one who pretended to enjoy it.» (Goldman, 1963, pp. 210-211).

O Padre Brüzzi participou de duas cerimônias de yajé entre os Tukano de Caruru-Cachoeira e bebeu uma pequena dose, mas não teve alucinações. Contudo, alguns dos índios participantes afirmaram haver visto «globos ou chamas luminosas». Esta experiência negativa fez Brüzzi pensar que: «... os efeitos assinalados nos indígenas devem ser explicados pela fácil excitabilidade de sua fantasia.» (Brüzzi, 1962, pp. 230-231).

Schultes tomou yajé em várias ocasiões e diz: «The narcosis amongst the people, with whom I have taken caapi many times, is pleasant, characterized, amongst other strange effects, by colored visual hallucinations. In excessive doses, it is said to bring on frighteningly nightmarish visions and a feeling of extremely reckless abandon, but consciousness is not lost nor is use of the limbs unduly affected.» (Schultes, 1960, p. 170). Mais adiante, referindo-se à decocção de B. Inebrians usada no alto Caquetá e Putumayo, diz: «... the drink had a very strong psychotropic effect. Its intoxication had an initial stage of giddiness and nervousness, followed by profuse sweating and nausea. Then began a period of lassitude, during which a play of colors, at first mainly a hazy blue, increased in intensity. Thus eventually gave way to a deep sleep, interrupted by dreams and accompanied by feverishness. No uncomfortable after-effects save a severe diarrhoea were felt on the next day.» (Schultes, 1960, pp. 175-176). Referindo-se à maceração a frio, usada no Uaupés, que geralmente é preparada apenas com a B. Caapi, diz: «As far as I was able to judge from six or seven experiences

with caapi, the effects differ little from those from the boiled concoction used in the Putumayo. The intoxication is longer in setting in, and much more of the drink must be taken, but the symptoms of the intoxication and their intensity seem to me to be very similar.» (Schultes, 1960, pp. 176-177.)

De especial interesse é o trabalho de Mallol de Recasens (1963). Essa pesquisadora obteve de um índio Siona vários desenhos em cores representando suas alucinações de yajé, juntamente com os comentários pessoais do informante e as interpretações dadas pelo xamã, ao qual o informante havia comunicado o conteúdo de suas visões. Em sua análise dos desenhos, Mallol de Recasens observa que a planta de yajé ocupa uma posição central e simboliza um conceito de fecundidade feminina. Muitos outros elementos simbólicos são interpretados como representações sexuais; outros, porém, são interpretados como expressões de profundos conflitos com respeito à imagem materna, à autoridade do xamã e à influência das missões católicas. Ainda que a autora considere seu trabalho apenas como uma contribuição metodológica, na verdade trata-se de um importante ensaio para colocar a experiência alucinadora dentro de um marco cultural mais amplo.

Essas citações bastam para oferecer uma ideia das descrições dadas na literatura especializada. Para resumir este capítulo introdutório, resta explicar sumariamente, com base nos autores citados, o ambiente físico e social no qual o yajé é consumido entre os indígenas do Uaupés. As circunstâncias são geralmente as seguintes: vários pedaços de cipó fresco da grossura de um dedo são macerados em um recipiente de madeira, acrescentando-se em seguida água fria. O líquido é passado por um coador para limpá-lo das fibras e dos pedacinhos de casca, sendo recolhido em uma vasilha de cerâmica decorada, utilizada unicamente para este fim. Ao anoitecer, os homens, adornados de plumas e com o corpo pintado, reúnem-se no interior da casa comunal (maloca), onde, sentados em pequenos bancos, recitam, falam e cantam. Ocasionalmente, grupos de homens se levantam para dançar ao som de flautas de Pã, chocalhos de sementes secas e ao compasso de grandes tubos de madeira que são batidos contra o solo. Um ou dois homens repartem a bebida, oferecendo-a em pequenas cabaças aos assistentes, que bebem o líquido com trejeitos de repulsa. Os homens que distribuem a bebida aproximam-se com gestos ritualizados, às vezes caminhando aos saltos e exclamando rapidamente: ma-ma-ma-ma-ma-ma-ma (toma!). Continuam as danças e cantos, e nos intervalos são distribuídas novas doses, às vezes até 6 ou 8.

Até aqui resumimos os dados observados pelos diferentes autores. Agora, porém, nos perguntamos: Que significa este costume? Que sentido tem a expe-

riência alucinógena para o indígena? Qual o seu significado na organização social? Como se relaciona com suas tradições míticas, sua religião, seu simbolismo, com todos os seus processos mentais e psicológicos? Em uma palavra, qual é a dimensão cultural do uso deste alucinógeno?

Na continuação deste trabalho trataremos de responder, em parte apenas, a algumas destas perguntas.

O CONTEXTO MITOLÓGICO

No curso de minhas pesquisas recolhi uma série de mitos, nos quais aparecem muitas referências ao yajé. Segundo os Tukano de Uaupés, a planta do yajé foi criada na época mítica, como um dos elementos constitutivos mais importantes da sua cultura. Resumiremos aqui brevemente o Mito da Criação da Humanidade.

A divindade solar é um princípio masculino fertilizador, de carácter fálico. Em certo momento, este falo, simbolizado pelos raios do sol e pela vara cerimonial dos xamãs, foi colocado verticalmente sobre um determinado ponto topográfico localizado na linha equatorial. No dia do solstício da primavera, ao meio dia, os raios do sol não faziam sombra alguma sobre as faces verticais de certas rochas que jaziam na margem dos rios, e esse sinal portentoso marcou assim os pontos centrais e sagrados onde o sol fertilizou a terra. Esses lugares são, por exemplo, as rochas da corrente de Ipanoré (baixo Uaupés) e a pedra de Nyí, perto da corrente Meyú (baixo Piraparaná). Os petróglifos que se vêem nestas rochas comemoram o facto. Por esta vara (raio) fálica desceram gotas de sêmen e se formou a humanidade. Os primeiros homens subiram, então, os rios, embarcados numa grande anaconda, que lhes servia de canoa e que combinava em si um simbolismo tanto uterino quanto fálico¹. A grande viagem da Canoa-Anaconda representa a dispersão da humanidade que se estabeleceu ao longo dos rios, onde há grandes correntezas. Tais correntezas têm um carácter uterino, de gestação, de onde brotaram sucessivamente novos grupos sociais, ao chegar a canoa. No curso da longa viagem, a divindade que guiava a canoa ia criando uma série de elementos e instituições culturais e estabeleceu seu código moral e social. Até aqui, o esquema básico.

Pois bem: segundo um mito dos Desana, numa destas estações chamada dia vñi/casa da água, Ipanoré abaixo, apareceu uma mulher chamada gahpi mahsó, a Mulher-Yajé. Enquanto os homens estavam no interior da casa, bebendo chicha, fora a mulher deu à luz, e a criatura nascida era o cipó de yajé. A mulher levou a criança para o interior da casa, o que

causou grande consternação entre os homens. A criança tinha forma humana, mas diz o mito: «... a criança tinha forma de luz, era humana, porém era luz, era yajé». Ao ver a criança os homens ficaram como que intoxicados, porque «... a mulher os afogou com visões». A mulher perguntou: «Quem é o pai desta criança?» Um homem que estava sentado a um canto e de cuja boca gotejava saliva, arrancou o braço direito da criança e disse: «Sou eu.» Os outros fizeram o mesmo; agarraram a criança, despedaçaram-na e dispersaram seus membros. «Agarraram o cordão umbilical...», diz o mito, e assim: «... nosso progenitores obtiveram o yajé.»

O simbolismo que encobre esse relato mítico é muito complexo. O conceito-chave é aqui o que se expressa pelo termo «afogar», e para aclará-lo devemos nos referir a outro ciclo mítico, isto é, àquele relacionado com o ritual do yuruparí. Com esta última palavra, tomada à língua geral, se designa em boa parte do vale amazónico um rito no qual várias trombetas de casca de árvore ocupam um papel central. Essas trombetas têm um carácter sagrado, e as mulheres não devem nem vê-las nem ouvi-las, por se tratar de um rito realizado apenas por um grupo de homens iniciados. Em outro trabalho (Reichel-Dolmatoff, 1968, 127 ss.), demos uma descrição detalhada desse mito. Aqui resumiremos apenas o essencial.

Entre os Tukano do Uaupés, o yuruparí é a representação comemorativa do incesto que o Pai sol cometeu com sua própria filha, no tempo da Criação, e a cerimónia na qual são tocadas essas flautas tem por objectivo principal a promulgação das estritas leis exogâmicas que são características dos Tukano. Na maioria dos dialectos Tukano, o yuruparí é designado como miriá-porá, termo derivado de miríri/afogar-se, submergir-se, e porá/filhos, descendentes. Segundo explicaram nossos informantes indígenas, alude a um conceito de procriação, coito, acto, que, entre os Tukano, frequentemente se compara com um estado de afogamento, embriaguez ou alucinação. Durante o acto sexual o homem «se afoga» e «vê visões». Por certo, se uma pessoa sonha que se está afogando é prognóstico de embriaguez. O termo miríri tem também o significado de saturar-se, confundir-se com algo, gratificar-se, desdobrar-se. O nome miriá-porá alude, pois, ao acto sexual, sobretudo num sentido incestuoso, tal como aparece no mito que relata o pecado insólito da divindade solar. Quando a Mulher-Yajé «afoga» os homens, o mito diz textualmente: «... gahpi noméri miria-vaia/yajé-figuras-afogou-os. A palavra noméri significa «figuras, imagens» e um dos informantes que havia estado numa missão católica empregou esse termo para descrever o reflexo resplandecente de fogos de artifício sobre um céu nocturno. Por outro lado, a palavra

¹ Para maiores detalhes da interpretação, ver Reichel-Dolmatoff, 1968.

noméri descreve também a actuação de uma mulher (nomé) ao pintar a cara com pontinhos vermelhos. Diz o informante: «Ao tomar yajé, vêem-se coisas vermelhas que andam e saltam. O yajé é feminino e produz imagens.» Podemos agora interpretar melhor o sentido do mito da criação do yajé. A intoxicação com este alucinógeno compara-se, primeiro, a um acto sexual que, além de tudo, tem conotação incestuosa².

Segundo outra versão do mito da criação, a origem do yajé teve lugar na correntezza do Mihí, no lugar onde a Mulher-Yajé concebeu a criança, ao ter sido fertilizada através do olho. No simbolismo dos Tukano encontramos frequentemente esta equivalência de olho e vagina que deriva de inyase / ver, e saase / depositar, no sentido de impregnar. Quando se iniciaram as dores do parto, os homens ficaram todos «aturdidos» (vihsípeo), palavra que significa também extraviar-se, equivocar-se, e é empregada para descrever um estado psíquico no qual o comportamento da pessoa é abertamente contraditório. O mesmo termo é usado para descrever uma actuação aberrante que se opõe às normas religiosas; é neste sentido que os homens estavam desorientados. Esse estado dos homens se intensificou ao nascer o Menino-Yajé e quando sua mãe entrou com ele pela porta. Dali ela se dirigiu ao centro da casa onde estava o fogo e onde também havia sido colocada uma caixa de espartos que continha os adornos de baile que o criador havia dado aos homens. Foi um momento de inquietação e grande agitação. Diz o mito: «beetëonyati paro» / «Oh! Era insuportável!»

Devemos interromper aqui este relato Tukano para nos referirmos a alguns elementos simbólicos que figuram nesta cena. Em primeiro lugar, entre os Tukano, as grandes casas comunais (Malocas) têm um simbolismo uterino e são designadas directamente como o «útero do sib». A porta da casa simboliza a vagina e o centro é o lugar mais sagrado, onde são depositados, em certas ocasiões, os objectos cerimoniais. Em segundo lugar, o fogo é outro símbolo uterino, já que é o lugar onde se opera uma transformação, onde se produz um componente importantíssimo da existência: o alimento. A caixa na qual os adornos são guardados também simboliza um elemento feminino, já que seu conteúdo é interpretado em termos seminais, fertilizadores, que são os «adornos» dos homens. A cena na qual a Mulher-Yajé entra pela porta e penetra na casa em meio ao aturdimento dos homens equivale, pois, a um acto sexual.

² O mito da origem do yajé exemplifica um ciclo de mitos de grande dispersão, nos quais trata-se de um sacrifício sangrento do qual participa um grupo de homens e do qual é derivado, em seguida, um benefício para a humanidade. Compare-se, por exemplo, com o mito de Dionísio.

Um dos homens presentes, entretanto, não perdeu o juízo e, quando os demais se arrojaram sobre o menino para despedaçá-lo, ele «colheu o primeiro ramo de yajé». Os demais, segundo sua posição social, apoderaram-se, cada um, de «seu yajé».

Há agora uma mudança de cena no mito. Na casa, junto com os homens, havia também muitos animais, e alguns deles, sobretudo certos micos e a anta, haviam ficado profundamente afectados pela intoxicação do yajé, isto é, pelo acto sexual. Em uma cena tumultuosa, entre exclamações e risadas, os animais começaram então a devorar seus próprios rabos. Pois bem, tanto a cauda dos micos como os micos em si, simbolizam o pénis e a sexualidade masculina incontrolada e incestuosa; com efeito, na linguagem obscena dos homens Tukano são utilizados com frequência termos alusivos. Segundo comentam os informantes, «comer-se a cauda» significa aqui o coito, e acrescentam que os animais que comeram seus rabos estavam coabitando sob influência do yajé. Ao mesmo tempo, os homens se armaram de uma vara cerimonial, a mesma vara fálica pela qual a humanidade havia descido à terra, e com ela afugentaram da casa a influência do yajé. Diz um dos comentários: «Com essa vara o rechaçaram. O yajé devia produzir apenas sensações agradáveis, porém em alguns produziu o contrário, por isso o rechaçaram. Rechaçaram-no com um pénis.»

O mito continua dizendo: «Acabaram-se as visões. Haviam encontrado sua bebida. Toda a gente adquiriu assim suas tradições, seus ritos e cantos.» O narrador explica que a fratria Tukano colheu a segunda rama de yajé e que: «... todo mihsi kēhēa vaaro meha / dali já continuou a linha», dando a entender que se comparava a linha de descendência a um grande cipó.

Em outro mito, também narrado pelos Tukano, o Menino-Yajé sobreviveu e tornou-se um ancião que guardava zelosamente o segredo da acção alucinógena. O mito diz: «Desse velho fumaram o sēmen, pois foi o possuidor do yajé. O desejo de possuir esse pénis levou à criação do sēmen. O velho era o dono do yajé, quer dizer, o dono do acto sexual. Eles são os filhos e ele o pai.»

Visto dentro do contexto da mitologia Tukano, o yajé tem, pois, um marcado carácter sexual. Alucinação e coito se equiparam, não, porém, num sentido de satisfação ou procriação, mas como uma experiência angustiante, por se relacionar ao problema do incesto.

O CONTEXTO RITUAL

Observamos nos mitos que o cipó de yajé identifica-se com um ser humano, e que durante o desmembramento do Menino-Yajé, cada homem fica com

uma parte do corpo da criança. Este paralelo é de importância para os Tukano, porque forma a base para o critério segundo o qual são escolhidas certas partes do cipó de yajé para a preparação da bebida; e também porque desta maneira cada fratria (ou seja, Tukano, Desana, Pira-Tapuya, Uanano, Barasana, etc.) tem seu atributo específico de yajé escolhido por seu antepassado durante o sacrifício do menino. Com efeito, cada fratria exogâmica dos Tukano consome seu próprio yajé, determinado por detalhes externos do cipó e também pelas características de seu respectivo efeito alucinógeno. Os Desana, por exemplo, mencionam pelo menos quatro classes de yajé que tradicionalmente lhes correspondem, a saber: o «yajé de nós» (korepida), «yajé de guamo» (merepida), «yajé de tooka» e «yajé de dhutú-puu-sereda»³. Os Pira-Tapuya (Gente-Peixe), outra fratria dos Tukano, dizem usar uma categoria chamada gahpi da val / «yajé — rama — peixe». Os Barasana do Pira-paraná, dizem usar as seguintes classes de yajé, enumerando algumas de suas características: a) «yajé de jaguar vermelho», para se acostumar aos efeitos gerais do alucinógeno e para ter visões referentes à coca e ao tabaco, em cores amarelas; b) «yajé de guamo», para ter alucinações referentes a cantos cerimoniais; c) «yajé de cabeça», para ver nas alucinações as diversas cores dos jaguares; d) «yajé de sangue», para ter visões de cor vermelha. Mencionam ainda um «yajé dos animais da selva» que produz alucinações predominantemente vermelhas e azuis, e um «yajé de cobra» que, segundo se diz, já não é conseguido na região. Outra classe, denominada «yajé de peixe», se diz ser privativa dos xamãs da fratria Tukano, que o tomam para estabelecer contacto com o Dono dos Animais; diz-se ainda que produz alucinações referentes ao poder fertilizador do raio do sol e ao domínio masculino sobre as mulheres. Uma espécie de yajé denominada «de carne» é tida como própria da fratria Karapana. Cada fratria dos Tukano tem, assim, suas próprias alucinações. Não são, entretanto, exclusivas; um indivíduo de uma fratria pode ver em suas alucinações imagens que «pertencem» a outra fratria. São visões parciais que se introduzem numa imagem total e que são imediatamente reconhecidas como «alheias».

Em cada planta de yajé os indígenas distinguem ramos ou pedaços de diferentes cores, como por exemplo verdes, vermelhas ou brancas. Essas cores não se referem apenas ao aspecto externo do cipó, mas, antes de tudo, à cor predominante das alucina-

ções causadas pelo seu uso. Certo yajé, próprio dos Desana, faz ver «coroas de plumas que brincam» ou cobras em forma de colares que se enroscam ao redor dos esteios da casa. De outro tipo de yajé, diz-se que produz alucinações de «cobras que brincam». Naturalmente, quando falamos aqui de diferentes tipos de yajé, não estamos nos referindo a diferentes espécies botânicas, mas a uma classificação de carácter mágico estabelecida pelos indígenas. Sem dúvida, no fundo desta classificação é possível que exista a experiência tradicional de certas partes do cipó, ou seja, as raízes, partes do tronco inferior ou ramos frescos contem diferentes concentrações do componente alucinógeno, causando então visões diferentes. Com efeito, saber combinar certos talos tirados de vários cipós é uma das principais preocupações no preparo da bebida. A combinação não obedece a disposições casuais, mas antes de tudo ao efeito que se quer obter, e esse efeito depende também da ocasião na qual a bebida é consumida. Cada cerimônia, e mais ainda, cada dança, necessita sua preparação específica. Trata-se, pois, de controlar a intensidade e a qualidade das alucinações.

Sabe-se que os efeitos do yajé podem ser agradáveis ou desagradáveis, causando estados de euforia ou de terror. Parece possível que estes dois efeitos se sigam como fases cronológicas no curso de uma mesma intoxicação, porém também é possível que certas pessoas tenham de preferência experiências agradáveis e outras, desagradáveis. O ideal, segundo os índios, seria ter apenas visões belas, agradáveis, que possam ser gozadas pela pessoa de modo passivo e num estado de descanso. Por outro lado, a náusea ou a intoxicação que levam a um comportamento incontrolável ou a visões aterradoras são consideradas perigosas. Diz-se que algumas pessoas se tornam agressivas e começam a brigar com seus companheiros; outras arrancam seus próprios adornos e ainda se despojam de seu tapa-sexo; urinam ou defecam em público e conduzem-se «como animais»... Naturalmente, o efeito depende de um grande número de factores dificilmente controláveis, como as propriedades da planta, o modo de preparo, o ambiente social e psicológico da reunião, e a personalidade do consumidor. O efeito é, pois, em grande parte, imprevisível, e ao tomar o yajé a pessoa sempre corre o risco de ter visões extremamente angustiantes. Tal facto preocupa muito os índios, que, além da combinação dos componentes utilizados, tratam de influir magicamente sobre os efeitos do yajé, a fim de eliminar seus aspectos angustiantes. Existe assim uma larga série de salmos e cantos que devem ser pronunciados durante o preparo da bebida. Ao recitar um salmo sobre os talos de yajé, emprega-se geralmente uma forma de exorcismo usado também na cura de certas enfermidades e que se resume essencialmente na

³ Tooka ou too é uma pequena planta não identificada que desempenha um papel muito importante no simbolismo seminal dos Tukano. Dhutú é uma espécie de *Xanthosoma*; puu / folha; o sufixo da expressão a ideia de fieira, cipó, fio.

exclamação: *ahpiko suu tooka ai tuúnyeanugukama*, querendo dizer que o componente nocivo é «untado de leite de *tooka* e é desterrado». Os informantes afirmam todos que tanto o leite (seja materno, seja o suco esbranquiçado de certos vegetais) como a *tooka*, pequena planta não identificada que tem um suco branco, possuem acentuado carácter seminal. Trata-se, pois, de um acto sexual simbólico, de uma inseminação de carácter curativo, depois da qual o perigo fica neutralizado (Reichel-Dolmatoff, 1968, pp. 133-142). Ao pronunciar essa fórmula sobre os talos de *yajé*, elimina-se o *dehkó-bogá*, a «força do líquido», isto é, neste caso, o componente nocivo da bebida que agora é desterrado «para a desembocadura dos grandes rios».

Teoricamente, o preparo do *yajé* é um processo muito complexo e altamente formalizado, que supõe uma série de requisitos e restrições. Os talos devem ser cortados pelos homens em certa parte da selva, a certa hora do dia, e segundo sua posição no cipó. Em seguida, deve ser macerado numa canoa de madeira, utilizando-se um pilão pesado, às vezes uma maça, e os golpes devem ser efectuados com um determinado ritmo e intensidade de som. Diga-se de passagem que de nenhum modo se pode excluir a possibilidade de que os Tukano acrescentem ao preparo à base de B. Caapi alguns ingredientes que, eventualmente, aumentem os efeitos alucinógenos. Numa descrição do ritual, obtida através dos Desana, diz-se que tanto esta fratria como a dos Pira-Tapuyo, acrescentam às vezes uma planta chamada *bayapia*, e que esta «nos faz ter náuseas» (*irá ya baypia arika iritá soyaró ahpaka*). Infelizmente carecemos de detalhes sobre este aspecto tão interessante.

A maceração dos talos é efectuada sempre fora da casa e, já aí, é acrescentada a água fria e recolhido o líquido em um recipiente especial.

Esta vasilha é um objecto ritual de importância e consiste de um recipiente de cerâmica de uns 25 cm de altura, de corpo globular, provido de uma base cilíndrica alta e de duas pequenas asas na borda do orifício. Essas alças são perfuradas, e, passando por elas uma corda, a vasilha pode ser transportada ou pendurada. A panela de *yapé* (*gahpí soró*) deve ser manufacturada por uma mulher anciã que, para alisar e polir as superfícies internas e externas, deve utilizar uma pedra especial muito dura, lisa e de cor amarela. Essa pedra é interpretada pelos Tukano como «um falo que vai modelando» a vasilha, que é um receptáculo uterino. Com efeito, a vasilha de *yajé* representa para os indígenas um útero, o ventre da mãe, e é ainda um modelo cósmico de transformação e gestação. Exteriormente, a vasilha leva, sobre um fundo escuro natural, uma série de pinturas policrómicas em branco, amarelo e vermelho; as duas primeiras cores representam o princípio da fertiliza-

ção e, a última, a fecundidade. Sobre a base cilíndrica, às vezes pinta-se uma vagina e o clitóris, representando assim a «porta». Quando a vasilha de *yapé* não está em uso, é guardada suspensa por uma vara fora da casa, sob o tecto saliente; porém, quando se prepara o *yajé*, a vasilha é limpa do pó e, eventualmente, a pintura é retocada. Antes de ser usada, a vasilha deve ser purificada com fumo de tabaco; da mesma forma, é purificada a vareta com a qual se mexerá a bebida antes de consumi-la. Quando está cheia com o líquido, um homem transporta-a para o interior da casa e coloca-a num lugar escuro. Naturalmente, esta seria a conduta ideal promulgada nos mitos e narrações que explicam as normas rituais, mas na realidade, às vezes, a preparação é efectuada com um mínimo de manifestações rituais.

Tratando-se de consumo colectivo da bebida alucinógena, o procedimento é, em linhas gerais, o seguinte (baseando-nos em nossas próprias observações): os homens adornados e pintados sentam-se em seus banquinhos, de costas para a porta de entrada. Ao cair da noite acende-se uma grande tocha de breu, colocada aproximadamente no centro da casa e que desprende uma luz intensamente vermelha. Entre os habitantes da casa e da fratria exogâmica que foi convidada para o evento, desenvolve-se agora um longo diálogo cerimonial. Recita-se o Mito da Criação e a genealogia das fratrias. Com a vara fállica que, por uma pequena câmara sonora, serve de chocalho, comemora-se a origem da humanidade e, em seguida, toca-se diversos instrumentos musicais, tais como flautas de Pã e apitos. As danças que então se iniciam são acompanhadas de cantos, e os homens marcam o compasso com grandes bastões tubulares cujas extremidades inferiores são golpeadas contra o solo. Além disso, levam chocalhos de sementes nos tornozelos e cotovelos. Um dos instrumentos musicais consiste de uma carapaça de tartaruga que leva, no extremo do plastron, um corpo de cera; mantendo a carapaça sob o braço esquerdo, fricciona-se a cera com a mão direita, produzindo um som rápido, parecido com o coaxar de um sapo.

Cada repartição de *yajé* é anunciada por um toque de trombeta, instrumento manufacturado de cerâmica e decorado com pinturas policrómicas. O chefe da casa, diante do qual está colocada no solo a vasilha, remexe o líquido com uma vareta, produzindo um ruído seco como de uma matraca e enche duas cabaças (*gahpí kóá*) com a bebida, dando-as aos homens e cantarolando em voz rápida: «*ma-ma-ma-ma-ma*» (toma!). Caminhando frente à fileira de homens sentados, oferece uma taça a cada um, regressando cada vez ao seu lugar para encher novamente as «cabaças». Segundo o ritual, o repartidor da bebida deve-se aproximar «de baixos», o outro extremo da casa, e «subir» até aos assistentes, caminhando

com passos rápidos; subitamente, deve agachar-se e pisar duro com um pé, posição ritual que é designada como gubúru moári («pé-fazer»). Outras vezes, ao agachar-se assim, só levanta o pé, posição designada como yurimeneri. Outros gestos rituais são os seguintes: a pessoa bebe o líquido e faz gestos de repulsa, torce a boca e imediatamente cospe exageradamente, dando a entender que deve dominar-se muito para engolir a bebida. Às vezes, o homem que reparte a bebida golpeia rapidamente os braços dobrados contra o tronco, produzindo um som surdo acompanhado da exclamação: tsavé, demonstrando alegria e actividade.

Geralmente são repartidos de 6 a 8 copinhos da bebida, em intervalos de aproximadamente uma hora. Entre as repartições, canta-se, dança-se e conversa-se. Diga-se que nestas danças de homens não são observados movimentos pélvicos ou outros movimentos alusivos a sexo. É importante anotar aqui que, com o aumento dos efeitos do yajé, aumenta a precisão dos passos dos dançarinos. O ritmo geral e os movimentos individuais coordenam-se cada vez mais, e, com o tempo, os dançarinos parecem formar um só corpo que se move num ritmo sumamente controlado e preciso. Com frequência um homem toma uma vara ou maça e, assumindo uma posição ritualizada de desafio, exclama: «Assim eu atravessaria a cabeça do meu inimigo!» Este tema é elaborado, às vezes, e os demais homens levantam-se e gesticulam violentamente. Outra atitude ritualizada consiste em insultar a vasilha de yajé. Os homens gritam: «Vou beber teu conteúdo, mas vou-te dar um pontapé! Quando estiveres vazia, vou urinar em ti! Vou encher-te de excrementos!» Os homens dirigem-se à vasilha como a um ser feminino que os desafia, que oferece um perigo que eles estão dispostos a enfrentar.

As alucinações são designadas pelo termo genérico de gahpi gohóri / yajé-figuras⁴. Segundo os informantes, a palavra gohóri deriva de gohsisé / reflexo, auréola; gohóri é «algo que se vê», porém, acrescenta-se que não é tangível nem tão-pouco imaginário; é uma projecção. Os indígenas dizem que a ordem das alucinações é fixa e que certas imagens são vistas só depois da terceira dose, da quarta dose, e assim por diante. Também enfatizam que para obter alucinações nítidas e agradáveis é necessário abstinência sexual e uma dieta muito leve durante os dias precedentes; durante a cerimónia, é considerado muito necessário suar e participar activamente nas danças.

Em toda a cerimónia há um elemento rítmico, cíclico; uma ideia de actos ou encontros. Toca-se a

trombeta, ingere-se a bebida, e em seguida dança-se. Logo vem um breve descanso e aparecem as alucinações. Até que novamente toca-se a trombeta e repete-se o processo. Em cada encontro, para chamá-lo assim, a pessoa não sabe antecipadamente o que ocorrerá: alguns vêem cores e formas confusas; outros vêem toda uma cena mitológica; outros vomitam e não vêem nada. Há um aspecto de acaso, uma expectativa intensa que domina todos os homens.

Em certas ocasiões, um velho ou um homem com atributos xamanísticos fala em voz alta e explica as alucinações como se todos estivessem vendo a mesma coisa. Diz por exemplo: «Este tremor que se sente são os ventos da Via-láctea.» Ou: «Aquela cor vermelha é o Dono dos Animais.»

Na obscuridade do outro extremo da casa estão sentadas as mulheres. Sua função consiste em animar os homens, lançando de vez em quando uma risada aguda ou exclamando palavras de desafio e de desapeço para os «covardes» que continuam vomitando, ou que, eventualmente, recusam a bebida. Frequentemente os homens lançam então gritos, exclamando: «nuri-mahsá!» (gente de coabitar); ou, «koré-mahsá!» (gente-vagina). Essas exclamações, porém, não se dirigem a uma mulher em particular, nem às mulheres presentes na maloca, mas de modo impessoal às mulheres das fraternias com as quais existe relação exogâmica⁵.

A restrita ritualização acima descrita naturalmente não é observada em todos os casos. Às vezes são uns poucos homens que se reúnem para tomar yajé, cantarolando e conversando em um lugar; e, mesmo em cerimónias importantes suprime-se, por vezes, alguns detalhes de gestos ou palavras rituais.

O CONTEXTO SIMBÓLICO

A razão objectiva pela qual um indivíduo ou um grupo humano consome habitualmente um alucinógeno é, naturalmente, de máximo interesse para a antropologia. Trata-se de uma fuga à realidade? De um ritual religioso? De uma experiência filosófica através da qual se pretende lograr um estado de sublimação, de equilíbrio, de integração? Ou será que se sonda uma nova dimensão vivencial de outra «realidade»; ou se busca uma experiência dionisiaca orgiástica? De qualquer modo, a resposta à pergunta do porquê se consome um alucinógeno nos levará a dimensões muito profundas e muito complexas dos mecanismos psicoculturais do grupo em questão, e descobrirá motivações íntimas e encobertas que só

⁴ Os motivos simétricos da fase inicial das alucinações são designados, às vezes, como *too-puri*, de *too/planta*, *puu/folha*, *ri/plural*. Isto é, «raminhos, folhas». Também se usa a expressão *toondári/cachos*.

⁵ Alguns informantes dizem que, em raras ocasiões, uma mulher idosa também pode tomar yajé, porém não pudemos confirmar este dado.

raras vezes se manifestam em outros aspectos da conduta social.

Segundo dizem os Tukano do Uaupés, o objectivo do consumo do yajé é regressar ao útero, à fons et origo de todas as coisas, onde a pessoa «vê» agora as divindades tribais, a criação do Universo e da Humanidade, o primeiro casal; a criação dos animais e o estabelecimento da ordem social, sobretudo com referência à lei da exogamia. Durante o ritual, a pessoa entra pela «porta» da vagina pintada na base da vasilha e, no interior do recipiente, une-se com o mundo mítico da Criação. Naturalmente, o desenho da vasilha é designado como gorosiri / lugar de origem, útero, ou também, o que é muito significativo, lugar de regresso, lugar da morte. Este retorno ao útero é também uma aceleração do tempo e equivale à morte. Segundo as palavras dos índios, a pessoa «morre», mas logo revive em um estado de sabedoria, porque ao despertar do transe o indivíduo vê confirmada a verdade do seu sistema religioso, pois viu com seus próprios olhos as personificações e cenas míticas.

Por outro lado, o retorno à matriz é um acto incestuoso, já que a pessoa se identifica com um falo que penetra no seio materno, onde passa de um estado embrionário a um estado de renascimento. Essa transformação que se efectua durante as alucinações é considerada como um processo extremamente perigoso, porque nem todos sabem concebê-lo como uma purificação, na qual a pessoa deve despojar-se de todo o corporal terrestre; alguns continuam mantendo vínculos com o mundo profano e, ao penetrar agora no mundo sagrado, sofrem as consequências aterroradoras de um acto insólito.

Segundo os Tukano, depois de uma fase inicial de luminosidade indefinida, de formas e cores em movimento, a cena se aclara e se definem detalhes significativos. Vê-se a Via-láctea e o reflexo longínquo e fertilizador do sol; vê-se a primeira mulher surgir das águas do rio e formar-se o primeiro par de ancestrais. Vê-se o dono sobrenatural dos animais da selva e das águas; os protótipos gigantes dos animais de presa; a origem das plantas, da vida em si. Também aparecem os princípios do Mal; os jaguares e as cobras, os representantes das enfermidades e dos espíritos da selva, que assediam o caçador solitário. Ao mesmo tempo, ouvem-se suas vozes, percebe-se a música da época mítica e vêem-se os ancestrais dançando ao amanhecer da Criação. Vê-se a origem dos adornos das danças, das coroas de plumas, dos colares, braceletes e instrumentos musicais. Vê-se a divisão em fratrias e as flautas de yuruparí promulgam a lei de exogamia. Atrás dessas visões abrem-se novas «portas» e, por suas aberturas, vislumbram-se novas dimensões ainda mais profundas. Atravessa-se os níveis cósmicos, até que se percebe, cada vez mais forte, a energia fertilizadora do sol em um ambiente de luz

amarela⁶. Por certo, enquanto as personagens e os animais da selva são distinguidos claramente, as personificações femininas e os peixes só aparecem em formas simbólicas.

Mas nem tudo é visto numa só alucinação, nem tão-pouco todas as vezes.

As vezes, o indivíduo desperta de seu transe em um estado de grande calma e profunda satisfação; outras vezes, apenas pode captar visões parciais, imagens fugazes e inquietantes, difíceis de interpretar. Outras vezes ainda, a pessoa fica oprimida pelo peso das faces dos jaguares ou pela ameaça das cobras que se aproximam, enquanto ele, paralisado pelo terror, sente como seus frios corpos se vão enroscando ao redor de suas extremidades.

A experiência alucinatória é, para o indígena, essencialmente uma experiência sexual. Sublimá-la e passar do erótico, sensual, a uma união mística com a etapa mítica, a etapa intra-uterina, é o objectivo final alcançado por alguns, mas desejado por todos. Encontramos a expressão mais significativa desse objectivo nas palavras de um indígena educado por missionários, que disse: «Tomar yajé é um coito espiritual; é a comunhão espiritual, como dizem os padres.»

A interpretação dessas idealizações pertence ao campo da psicologia e da psiquiatria. Para o antropólogo, o mais interessante é a seguinte observação: os indígenas afirmam que tudo o que nós designaríamos com o termo arte, está inspirado e baseado na experiência alucinatória. Devemos elaborar esta ideia que, sem dúvida, é de um interesse muito grande e coloca um problema surpreendente.

Os Tukano, pelo menos aqueles grupos que ainda vivem em relativo isolamento, cobrem às vezes a parte da frente de suas casas com grandes desenhos geométricos ou figurativos, executados com tintas minerais sobre a parede feita de cascas de árvores. Quando interrogados sobre o significado de tais pinturas, responderam simplesmente: «Vemos isso quando tomamos yajé; são gahpí gohóri / figuras de yajé.» Pois bem, a mesma resposta recebemos ao perguntar por outras manifestações artísticas, como o são os ornamentos usados para adorno de utensílios. Tais objectos decorados são, principalmente, os seguintes: cerâmica, tecidos de entrecasca, banquinhos, cabaças, maracas, trombetas, bastões sonoros de dança.

Examinando detalhadamente esses objectos, nota-se imediatamente que certos motivos decorativos repetem-se de modo consistente. Encontramos, por exemplo, o mesmo motivo pintado na parede de uma casa, repetido em uma maraca e também adornando

⁶ Diz um informante: «O homem necessita da comunicação sobrenatural e por isso buscou o yajé (igú duharagu irikoa amariarimí gahpí koapure).»

uma tanga feita em tecido de entrecasca. São elementos decorativos que coincidem, formam séries, combinam-se com outros, criando assim um estilo de arte característico dos Tukano. Ao observar nosso interesse em tais motivos decorativos, os indígenas explicam, da maneira mais natural, que se trata de motivos que eles viram em suas alucinações de yajé¹.

Indo mais além, entretanto, obtivemos resultados ainda mais surpreendentes, que devemos descrever aqui em detalhe. É praticamente uma rotina do etnólogo oferecer ao grupo que estuda alguns lápis ou tintas, e convidá-los a desenhar qualquer coisa que lhes ocorra. Desse modo, pode-se obter alguns desenhos mais ou menos bem realizados, que mostram eventualmente uma casinha, uma tartaruga ou um peixe. Muitas dessas mostras de «arte primitiva» foram publicadas, mas, no fundo, não podem ser consideradas como representativas de uma expressão artística criadora e própria, porque não deixam de ser meras réplicas de um modelo real, feitas segundo a habilidade manual do desenhista. No curso de nossas investigações sobre o yajé, pedimos aos indígenas que fizessem desenhos de suas alucinações e, com efeito, obtivemos sem dificuldade uma vasta série de desenhos. Oferecemos aos homens uma série de lápis de doze cores, a escolher, e folha de papel em branco, de 28 x 22 cm, armadas sobre uma tabuinha de madeira. Todos eram homens adultos que tomavam yajé com frequência; eram indígenas não aculturados, que não viviam em contacto com a civilização, e nenhum deles falava espanhol. Os homens se dedicaram com grande interesse e concentração a essa tarefa, e gastaram de 1 a 2 horas para terminar cada desenho. Alguns deles manufacturaram logo seus próprios utensílios de desenho, empregando para isso espartos e finas cordas de fibras, a saber: uma régua comprida, uma curta, uma régua com fio ondulado, um semicírculo e um círculo. Os modelos para fazer essas pequenas ferramentas eram outras muito maiores utilizadas para pintar as paredes das malocas. Para meus desenhos, primeiro traçaram um marco rectangular, dividindo em seguida o espaço em sectores convenientes. Muitas vezes, antes de desenhar um motivo no papel, traçaram-no primeiro no pó do chão, olhando esse modelo ao copiá-lo no papel. As cores que espontaneamente escolheram eram exclusivamente o vermelho, o amarelo e o azul, e só raras vezes acrescentou-se uma cor marron. Causou comentários o facto de que não havia escolha de várias tonalidades das cores, já que os Tukano distinguem em detalhes

entre o amarelo-claro, o amarelo-alaranjado, o amarelo-avermelhado, etc., e, evidentemente, teriam preferido fazer desenhos utilizando uma gama mais ampla de cada uma das cores básicas. Ao fim de cada desenho, gravámos em fita magnética a explicação que cada artista dava de sua obra; a explicação consistia às vezes de alguns comentários muito lacónicos, às vezes de longas e detalhadas elaborações verbais.

Depois de haver obtido uma pequena série de desenhos, notámos neles a repetição consistente de certos motivos. Preparámos em seguida uma série de cartões numerados, desenhando em cada um um motivo escolhido e copiado dos desenhos grandes. Ao mostrar então esses cartões a um grande número de homens que não haviam desenhado para nós, e solicitando sua interpretação, pudemos observar que, na maioria dos casos, esta coincidia, e pudemos constatar assim que esses motivos estavam codificados, possuindo o valor fixo de signos ideográficos. Ao mesmo tempo, observámos que a interpretação desses signos fazia referência, em muitos casos, a aspectos da fisiologia sexual e, em relação a esta, à lei de exogamia.

Os motivos assim isolados podem ser agrupados da seguinte maneira:

- | | |
|------------------------|---------------------------|
| 1. Órgão masculino | 11. Exogamia |
| 2. Órgão feminino | 12. Caixa de adornos |
| 3. Útero fertilizado | 13. Via-láctea |
| 4. Útero como passagem | 14. Arco-íris |
| 5. Gotas de sémen | 15. Sol |
| 6. Anaconda-canoa | 16. Crescimento vegetal |
| 7. Fratria | 17. Pensamento |
| 8. Grupo de fratrias | 18. Bancos |
| 9. Descendência | 19. Maracas |
| 10. Incesto | 20. Forquilhas de charuto |

Antes de discutir os motivos individuais, cabe dizer algumas palavras sobre o simbolismo das cores entre os Tukano. As cores amarela e esbranquiçada simbolizam um conceito seminal e estão sempre associadas à ideia de fertilização masculina ou solar. As diversas tonalidades representam, então, graus diferentes de intensidade desta energia fertilizadora e é um tom amarelo-alaranjado o grau mais alto. Estas cores amarelas e esbranquiçadas são próprias de muitas matérias que têm, para os Tukano, um carácter marcadamente seminal e que, simbolicamente, são equivalentes ao semen virile: saliva, orvalho, suco de certas plantas, o componente gelatinoso de certas frutas, o amido de mandioca, o algodão, o mel de abelhas, os raios do sol e outros fenómenos. A cor vermelha, ao contrário, significa o princípio complementar oposto, simboliza a fecundidade feminina. É a cor do útero, do calor. Estes dois grupos de cores, um frio e outro quente, um masculino e outro feminino, são essencialmente benéficos. A terceira cor fundamental é o

¹ Certamente os indígenas afirmam que não se trata apenas de alucinações visuais, mas também ouvem música e vêem danças. Dizem que tanto suas danças como sua música actuais, vocal e instrumental, se baseiam nas alucinações.



Figura 1. Motivos codificados dos Tukano.

azul. A cor azul é sexualmente neutra e moralmente ambígua: simboliza antes de tudo um princípio de comunicação expresso pelo pensamento, pelo tabaco fumado em rituais e pelos cantos e salmos. Já que a comunicação pode ter motivações ou resultados tanto benéficos como maléficos, a cor azul pode ser boa ou má, e seu carácter depende em certo grau de sua combinação significativa com outras cores. Por exemplo, se as cores amarela e vermelha estão associadas, trata-se de um princípio benéfico, de relação complementar e recíproca. Mas, associando-se a cor vermelha à cor azul, aparece um componente de oposição que, embora institucionalizado, como no caso de duas fratrias exogâmicas, pode simbolizar um princípio de luta na qual o componente «mau» procura impor-se sobre o «bom». Os detalhes deste sistema simbólico foram tratados em outra parte (Reichel-Dolmatoff, 1968), e, portanto, o aqui exposto é suficiente.

Mencionaremos agora alguns dos motivos codificados, cuja lista demos acima. Na figura 1 representamos de modo esquemático esses motivos; em cada caso, trata-se de um simples esboço do motivo que, ao ser desenhado pelo indígena, é elaborado em detalhe. Por exemplo, as linhas principais podem ser duplas ou triplas; podem ter pequenas ramificações e podem ser traçadas em cores diferentes. Além disso, o tamanho é muito variável. A elaboração depende, pois, de cada artista, e aqui damos apenas o esquema básico, porém inconfundível, de cada motivo.

1. O órgão masculino é indicado por um triângulo acompanhado de cada lado por uma linha vertical que termina por uma voluta. Este signo é chamado de vahsú, nome dado ao fruto da seringueira

(*Jevea pauciflora* var. *coriacea*). Esse fruto é comestível e representa, durante a estação das chuvas, um alimento predilecto, embora nem sempre acessível. É-lhe atribuído um marcado carácter seminal, tanto pelo látex da árvore como pela massa gelatinosa que cobre os frutos. Ambos os aspectos associam-se ao sêmen.

2. O órgão feminino (koré) é representado por um losango. Quando se acrescenta no centro um pequeno círculo, significa a fertilização.

3. Um elipse ou um oval contendo vários círculos ou semicírculos representa um útero fertilizado.

4. Este elemento em forma de U representa a entrada do útero e, por analogia, significa uma «porta» ou um «céu». Indica a ruptura de um nível cósmico e a passagem para outra dimensão da percepção. O motivo deve ser visto como um marco que encerra uma cavidade, de modo que o pequeno corpo vertical do centro representa o clitóris.

5. As fileiras de círculos ou de pontos redondos simbolizam o semen virile: numa transferência de sentido, podem simbolizar uma descendência ou a vida em si.

6. Várias linhas onduladas paralelas, desenhadas no sentido horizontal e em cores diferentes, representam a Canoa-Anaconda na qual chegou a humanidade.

7. Um losango com um ponto no meio representa uma fratria. Conforme a cor do ponto, vermelho ou azul, trata-se da «nossa gente» ou de «outra gente».

8. Um grupo de losangos, em vermelho e azul, e com pontos centrais de cor oposta, representa a oposição de um grupo de fratrias exogâmicas.

9. Uma fileira vertical de losangos, às vezes simplificada em forma de linha em ziguezague, representa uma descendência, um conceito de fecundidade e continuidade social.

10. Uma espiral simboliza o incesto e representa as mulheres proibidas. É o signo do yuruparí. Diz-se que este motivo deriva da impressão que uma flauta de yuruparí deixa quando posta de boca para baixo no chão. Com efeito, essas flautas consistem de um tipo de casca de árvore enrolada em espiral. Por associação, é comparado a um caracol de terra.

11. Este motivo, parecido com uma flor-de-lis, simboliza a exogamia, as mulheres permitidas. Diz-se que deriva do aspecto de duas armadilhas de pesca postas de costas, uma contra a outra. Essas armadilhas, tecidas em esparto, têm um carácter sexual e são comparadas a uma vagina na qual entram os peixes que, neste caso, têm carácter fállico.

12. Dois ou mais rectângulos concêntricos simbolizam uma caixa de adornos de dança, quer dizer, um elemento uterino.

13. Fileiras verticais de pequenos pontos representam a Via-láctea.

14. Semicírculos paralelos são a representação do arco-íris, que simboliza uma vagina.

15. Este motivo representa o sol como princípio de fertilidade. Quando se trata de vários círculos concêntricos, pode também simbolizar uma vagina.

16. Esta estilização simboliza o crescimento vegetal em geral.

17. As linhas onduladas que se estendem em sentido vertical simbolizam o pensamento criativo e, às vezes, a energia do próprio criador solar.

18. Pequenos retângulos que contêm linhas curtas paralelas simbolizam os banquinhos de madeira dos homens, que são ornados desta forma. Em certas ocasiões os bancos têm um carácter ritual.

19. Este motivo representa as maracas e, por extensão, os cantos e os salmos acompanhados pelo ritmo destes instrumentos.

20. O motivo bifurcado representa a forquilha de madeira na qual se coloca o charuto fumado em rituais. Também tem um marcado carácter sexual.

Essa série de vinte signos poderia eventualmente ser aumentada pois existem vários outros motivos que parecem ter um sentido ideográfico, porém esta mostra é suficiente para colocar o problema. Por certo, fora dos motivos acima descritos, existem representações de homens e animais, mais ou menos estilizados, bem como flores e frutos. Os desenhos também contêm linhas, manchas de cores ou motivos mal definidos que não parecem ter um significado preciso; são simplesmente «coisas que se vêem».

Pois bem, como explicaríamos a afirmação dos indígenas de que, durante as alucinações, todos os participantes, ou pelo menos muitos deles, vêem, ou melhor dizendo, percebem, os mesmos motivos básicos? Seria possível que certo componente do alucinógeno produza visões de um mesmo tipo, de uma mesma constelação de formas e cores, que são percebidas de modo similar por diferentes indivíduos? Nossos informantes dizem que os motivos acima descritos aparecem, antes de tudo, numa fase inicial da alucinação e que, em fases posteriores, vê-se melhor cenas míticas, figuras de homens e animais, porém já não tão estilizadas e nítidas como as visões da primeira fase.

Em primeiro lugar, é evidente que na interpretação que o indígena faz de suas alucinações, operam processos de projecção e de feedback, de experiências culturais prévias, quer dizer, de uma memória visual e circunstancial. O indivíduo viu, desde sua infância, duas categorias de modelos, a saber, os oferecidos pela natureza e os que estão representados pelos artefactos humanos. Os modelos oferecidos pelo meio ambiente físico são: a vegetação da selva pluvial amazônica; os rios; as praias de areia; as nuvens; flores; frutos; mariposas e algumas aves. Na interpretação das alucinações, as flores e frutas figuram com

frequência e fala-se em pétalas, cipós, ramos, cachos e outras formas vegetais; também se mencionam certas aves e fenómenos tais como os astros, o arco-íris, a Via-láctea e outro mais. Também se deve ter em conta que, na semiobscuridade da selva, as cores vivas de um jaguar são muito chamativas, e que muitas cobras têm um colorido muito forte. De outro lado estão os objectos manufacturados. Desde sua primeira infância o indivíduo viu os motivos decorativos na cerâmica, nas entrecasas pintadas ou nas casas adornadas com grandes desenhos, e seu significado lhe é explicado. Os adolescentes que ainda não tomaram yajé já têm um vago conhecimento dos signos mais comuns: masculino, feminino, incesto, exogamia. Pode-se pensar que em um estado de alucinação, a pessoa projecte sua memória cultural-visual sobre a confusa tela de cores e formas e «veja» então certos motivos e personagens. As alucinações individuais não formam, entre os Tukano, um aspecto íntimo, secreto; pelo contrário, são discutidas livremente, e mais, durante as alucinações, ocorre que uma pessoa descreve suas visões e pergunte a outra seu significado. Essa livre comunicação de experiências poderia levar a um consenso, a uma fixação de certas imagens, e, desse modo, qualquer que seja a visão, sua interpretação se adaptaria a um modelo cultural.

Em segundo lugar, contudo, poder-se-ia pensar também que certas imagens ou motivos sejam produzidos, de um modo mais ou menos constante, pela acção bioquímica do alucinógeno. Motivos tais como auréolas, estrelas, círculos, pontos luminosos, linhas onduladas multicores, parecem formar parte de uma ampla gama de alucinações, não exclusivamente criadas pela ingestão de B. Caapi, como também por outras drogas, e poderiam constituir assim uma base comum para a experiência alucinadora. As pinturas ou desenhos executados por indivíduos sob influência de LSD, mescalina, peyote ou outras drogas, frequentemente têm certos elementos em comum que dificilmente poderiam derivar unicamente de experiências culturais comuns aos artistas. Há um elemento de ritmo, de pulsação, que antes parece ser causado por uma base orgânica do que por uma memória visual, culturalmente determinada.

O problema torna-se mais complexo se for considerado do ponto de vista da inspiração artística. É surpreendente observar que muitos dos motivos tratados acima aparecem com frequência nas inscrições (petróglifos) em pedra e pictografias da região, e mesmo além de seus limites⁸. Tão-pouco seria difícil encontrar paralelos desses motivos em outras manifestações pré-históricas como, por exemplo, na decoração de cerâmicas, em talhas de pedra de antigas

⁸ Reichel-Dolmatoff, 1967.

culturas indígenas. Poder-se-ia opinar que se trata de motivos tão elementares que podem surgir independentemente em qualquer lugar e época; são círculos, losangos, pontos, espirais, e pouco mais. São, porém, verdadeiramente tão elementares? Seria difícil querer afirmar que o signo da «porta» ou da exogamia sejam formas básicas. Seria melhor pensar em grandes zonas culturais onde, desde tempos imemoriais, se consumia certo alucinógeno e se formava, baseada nele, uma interpretação tradicional que, desta forma, criou um verdadeiro estilo artístico. Poderia então a arqueologia nos guiar para uma zonificação de tais sistemas simbólicos? Supondo que o uso do alucinógeno na América Indígena é muito antigo e geralmente relacionado com a esfera mágico-religiosa, também se pode supor que os objectos de uso cerimonial foram manufacturados e decorados por especialistas, ou, pelo menos, por pessoas que partilhavam o simbolismo religioso de sua cultura.

Aqui é de destacado interesse ter em conta os chamados fosfenas, aquelas imagens subjectivas que aparecem em nosso campo de visão na obscuridade ou na penumbra, independentemente de uma luz externa e que, ao se originar no olho e no cérebro, constituem um fenómeno de percepção próprio a todos os seres humanos (Oster, 1970). Os fosfenas podem ser produzidos espontaneamente ou por estímulos, tais como impulsos eléctricos ou drogas alucinógenas; e, nesse último caso, observou-se experimentalmente que com frequência os fosfenas formam motivos abstractos. Com efeito, Max Knoll, trabalhando com um grupo de 1000 individuos, conseguiu estabelecer uma série de 15 fosfenas, que em boa parte são idênticos aos motivos codificados dos Tukano (figura 2 segundo Oster, 1970).

Devemos, porém, distinguir entre forma e significado. Apresenta-se, então, o problema de por que os motivos das alucinações dos Tukano são interpreta-

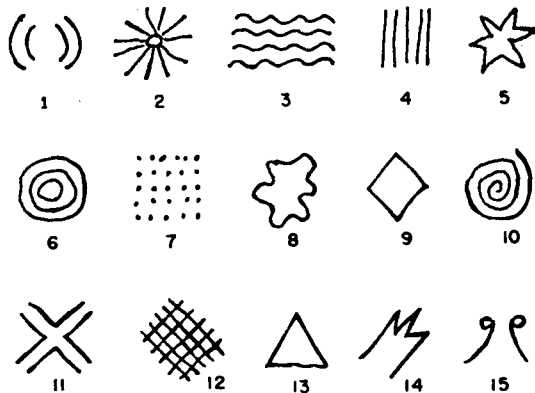


Figura 2. Motivos baseados em fosfenas, segundo Max Knoll.

dos, sobretudo, em termos de incesto e de exogamia. A alucinação, certamente, não conduz apenas à projecção de formas vistas ou supostas, mas também, e talvez num grau mais intenso ainda, conduz à projecção de conflitos psicológicos latentes na cultura. O problema do incesto preocupa profundamente os Tukano e, como em tantas outras sociedades, entre eles foi grandemente elaborado na forma de regras exogâmicas que, antes de tudo, vão muito além do marco biológico. Em boa parte, a mitologia e o ritual giram em torno desses temas e conflitos para os quais se busca uma solução. Desse modo, o retorno ao útero é uma forma de aliviar a tensão.

Por último, cabe acrescentar algumas observações sobre a frequência com que nas alucinações aparecem imagens de jaguares e serpentes. Ambos os animais, ou melhor dizendo, ambos os grupos de animais — pois trata-se de felinos e répteis em geral — aparecem não somente sob seu aspecto ameaçador, mas muitas vezes também como seres inofensivos e mesmo benéficos ao homem. A ambivalência do valor simbólico desses animais dificulta sua interpretação; mas, de qualquer forma, é preciso saber que entre os Tukano e outras tribos colombianas, o jaguar e a cobra representam muitas vezes princípios de fertilidade e protecção, quer dizer, não aparecem, de nenhum modo, somente sob um aspecto negativo e perigoso. É interessante recordar então, que felinos e répteis sempre desempenharam um papel central nas religiões aborígenes da América, tanto nas altas civilizações como nos grupos escassamente desenvolvidos. A importância simbólica desses animais remonta a épocas pré-históricas muito antigas (segundo milénio a. C.) e continua ainda na actualidade, nas religiões xamanísticas de muitos grupos indígenas. Se as imagens desses animais se relacionam, talvez, com o núcleo de conflitos referentes ao tema do incesto e da exogamia, seria uma pergunta para os psicólogos.

Ao terminar nossas observações sobre o contexto cultural no qual se usa a B. Caapi por parte dos índios Tukano do Uaupés, resta enfatizar que este campo de investigações merece ocupar uma alta prioridade. Os processos de aculturação avançam inexoravelmente e modificam não apenas as culturas indígenas como também o mundo vegetal. Os conhecimentos milenares que o indígena tem de muitas plantas são de um valor extraordinário para nós, mas estão-se perdendo sob a avalanche da aculturação. Um amplo campo de investigação ainda espera os antropólogos, bioquímicos, farmacólogos, que deveriam aproveitá-lo antes que seja demasiado tarde. Ante a actual popularização mundial do uso de alucinógenos, é de grande importância investigar interdisciplinarmente, e num contexto intercultural, não apenas as motivações, mas os efeitos psicobiológicos dessas substâncias. Se não se consegue obter esse

material comparativo das culturas primitivas prestes a desaparecer, a humanidade terá perdido uma parte importante do marco de referência que lhe permitirá opinar acertadamente sobre o uso de alucinógenos nas culturas avançadas*.

(Tradução de Maria Helena Villas-Boas)

REFERÊNCIAS

- AGURELL, S., HOLMSTEDT, B. e LINDGREN, J. E. (1968) — Contend of *Banisteriopsis Rusbyana*, *American Journal of Pharmacy*, vol. 140, n.º 5, pp. 148-151, Philadelphia.
- ALBARRACÍN, L. (1925) — *Contribución al estudio de los alcaloides del yagé*, Bogotá.
- BARRIGA VILLALBA, A. M. (1925) — Un nuevo alcaloide, *Boletín de la Sociedad Colombiana de Ciencias Naturales*, pp. 31-36, Bogotá.
- BIOCCA, E. (1965) — *Viaggi tra gli Indi. Alto Río Negro — Alto Orinoca. Apunti di un Biologo*, 4 volumes, Roma.
- BRISTOL, M. L. (1966) — The Psychotropic *Banisteriopsis* among the Sibundoy of Colombia. *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, vol. 21, n.º 5, pp. 113-140, Cambridge.
- BRÚZZI, A. S., Alcionilio (1962) — *A civilização indígena do Uaupés*, São Paulo.
- CHEN, A. L. e CHEN, K. K. (1939) — Harmine, the Alkaloid of *caapi*. *Quarterly Journal of Pharmacy and Pharmacology*, vol. 12, pp. 30-38.
- CREVAUX, J. (1883) — *Voyages dans l'Amérique du Sud*, Paris.
- CUATRECASAS, J. (1957, 1958) — Prima flora colombiana. 2. Malpighiaceæ. *Webbia* 13, pp. 343-664.
- DER MADEROSIAN, A. H., PINKLEY, H. V. e DOBINS IV, M. F. (1968) — Native Use and Occurrence of N, N-Dimethyltryptamine in the leaves of *Banisteriopsis Rusbyana*, *American Journal of Pharmacy*, vol. 140, n.º 5, pp. 137-147, Philadelphia.
- DEULOFEU, V. (1967) — Chemical Compounds Isolated from *Banisteriopsis* and Related Species, in Efron, Daniel, ed. — *Ethnopharmacological Search for Psychoactive Drugs*, pp. 393-402, Washington.
- ELGER, F. (1928) — Ueber das Vorkommen von Harmin in einer südamerikanischen Liane (Yagé), *Helv. Chim. Acta*, 11, pp. 162-166.
- FARNSWORTH, N. R. (1968) — Hallucinogenic Plants, *Science*, vol. 162, pp. 1086-1092, Washington.
- FISCHER, C. C. (1923) — Estudio sobre el principio activo del yagé. Tese inédita, Universidad Nacional, Bogotá.
- FRIEDBERG, C. (1965) — Des *Banisteriopsis* utilisés comme drogue en Amérique du Sud, *Journ. Agr. Bot. Appl.*, vol. 12, pp. 1-139, Paris.
- GArcIA BARRIGA, H. (1958) — El Yagé, Caapi o Ayahuasca: Un alucinógeno amazónico, *Universidad Nacional de Colombia*, n.º 23, pp. 59-76, Bogotá.
- GOLDMAN, I. (1963) — The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon, *Illinois Studies in Anthropology* N.º 2, Urbana.
- GUNN, J. A. (1937) — The Harmine Group of Alkaloids, in Hefter, B., ed. — *Handbuch der Experimentellen Pharmakologie*, Berlin.
- HARNER, M. (1968) — The Sound of Rushing Water, *Natural History*, vol. 77, n.º 6, New York.
- HOCHSTEIN, F. A. e PARADIES, A. M. (1957) — Alkaloids of *Banisteria caapi* and *Prestonia amazonicum*, *Journal of the American Chemical Society*, vol. 79, pp. 5735-5736.
- KOCH-GRÜNBERG, T. (1909) — *Zwei Jahre unter den Indianern*, 2 volumes, Berlin.
- MALLOL DE RECASENS, M. R. (1963) — Cuatro representaciones de las imágenes alucinatorias originadas por la toma de yagé, *Revista Colombiana de Folklore*, vol. 8, pp. 61-81, Bogotá.
- NARANJO, C. (1965) — *Psychological aspects of yagé experience in an experimental setting*. Trabalho apresentado no 64.º encontro anual da American Anthropological Association, Denver (mimeografado).
- NARANJO, C. (1967) — Psychotropic Properties of the Harmala Alkaloids, in Efron, Daniel, ed. — *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, pp. 389-391, Washington.
- NARANJO, P. (1958) — Drogas psicotomiméticas, *Archivos de Criminología, Neuropsiquiatria y disciplinas conexas*, 2.ª época, vol. 6, n.º 23, pp. 358-379, Quito.
- O'CONNELL, F. D. e LYNN, E. V. (1953) — The alkaloid of *Banisteriopsis inebrians* Morton, *Journal of the American Pharmacological Association*, vol. 42, p. 753.
- OSMOND, H. (1957) — A review of the clinical effects of psychotomimetic agents, *Annals of the New York Academy of Science*, vol. 66, p. 418, New York.
- OSTER, G. (1970) — Phosphenes, *Scientific American*, vol. 222, n.º 2, pp. 83-87.
- PENNES, H. H. e HOCH, P. H. (1957) — Psychotomimetics, clinical and theoretical considerations: harmine, Win-2299 and naline, *American Journal of Psychiatry*, vol. 113, pp. 887-892.
- PÉREZ ARBELÁEZ, E. (1956) — *Plantas Útiles de Colombia*, 3.ª edição, Bogotá.
- PERROT, E. e HAMET, R. (1927a) — Le yagé, plante sensorielle des indiens de la region amazonienne de l'Equateur et de la Colombie. *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, vol. 184, p. 1266, Paris.
- PERROT, E. e HAMET, R. (1927b) — Yagé, ayahuasca, caapi et leur alcaloide: télépathine ou yagéine, *Travaux Lab. Mat. Méd. Pharm. Galén*, vol. 18, parte 2, 1, Paris.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1960) — Notas etnográficas sobre los indios del Chocó, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 9, pp. 75-158, Bogotá.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1967) — Rock Paintings of the Uaupés: An Essay of Interpretation, *Folklore American*, vol. 27, n.º 2, pp. 107-113, Los Angeles.

* No texto original figuram dois apêndices que não incluímos aqui por motivos de economia de espaço.

- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1968) — *Desana: Simbolismo de los indios Tukano del Uaupés*, Universidad de los Andes, Bogotá.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1968) — *Notas sobre la dimensión cultural del uso del yajé (Banisteriopsis caapi) entre los indios del Uaupés, Colombia*. Trabalho apresentado no V Congresso Interamericano de Psiquiatria, Bogotá.
- REINBURG, P. (1921) — Contribution à l'étude des boissons toxiques des indiens du nor-ouest de l'Amazonie, *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., tomo 13.º, pp. 25-54; pp. 197-216, Paris.
- RÍOS, O. (1962) — Aspectos preliminares al estudio farmacopsiquiátrico del ayahuasca y su principio activo, *Anales de la Facultad de Medicina*, vol. XLV, números 1-2, pp. 22-66, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- ROCHA, J. (1905) — *Memorandum de Viaje: Regiones Amazónicas*, Bogotá.
- SCHULTES, R. E. (1957) — The Identity of the Malpighiaceus Narcotics of South America, *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, vol. XVIII, pp. 1-56, Cambridge.
- SCHULTES, R. E. (1960) — Pharmacognosy: 1, Jungle Search for New Drug Plants in the Amazon; 2, Native Narcotics of the New World; 3, Botany Attacks the Hallucinogens, *The Pharmaceutical Sciences*, Third Lecture Series, pp. 138-185.
- SCHULTES, R. E. (1963a) — Hallucinogenic Plants of the New World, *The Harvard Review*, vol. I, n.º 4, pp. 18-32, Cambridge.
- SCHULTES, R. E. (1963b) — Botanic Sources of the New World Narcotics, *Psychedelic Review*, vol. I, n.º 2, pp. 145-166.
- SCHULTES, R. E. (1966) — The Search for New Natural Hallucinogens, *Lloydia*, vol. 29, n.º 4, pp. 293-308.
- SCHULTES, R. E. (1967) — The Place of Ethnobotany in the Ethnopharmacologic Search for Psychotomimetic Drugs, in Efron, Daniel, ed. — *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, pp. 33-57, Washington.
- SCHULTES, R. E. (1969) — Hallucinogens of Plant Origin, *Science*, vol. 143, pp. 245-254, Washington.
- SCHULTES, R. E. e RAFFAUF, R. F. (1960) — *Prestonia*, an Amazon narcotic or not? *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, n.º 19, pp. 109-122, Cambridge.
- SPRUCE, R. (1908) — *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*, 2 volumes, Londres.
- STRADELLI, E. (1890) — L'Uaupés e gli Uaupés, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, série III, 3, pp. 425-453, Roma.
- TURNER, W. J. (1963) — Experiences with Primary Process Thinking, *The Psychiatric Quarterly*, Junho, pp. 1-13, Utica.
- USCATEGUI M., Néstor (1959) — The Present Distribution of Narcotics and Stimulants amongst the Indian Tribes of Colombia, *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, vol. 18, n.º 6, pp. 273-304, Cambridge.
- VILLAVICENCIO, M. (1858) — *Geografía de la República del Ecuador*, New York.



SEARA NOVA

NO PRINCÍPIO
DE CADA MÊS
A ANÁLISE PONDERADA
DOS DIVERSOS SECTORES
DA VIDA
E DA CULTURA
PORTUGUESAS



LEIA
ASSINE DIVULGUE
a revista

SEARA NOVA



RUA BERNARDO LIMA, 42, R/C.

LISBOA 1