

A mulher sem cabeça e o homem sem coração

Ayahuasca para tratar toxicômanos

DR. JACQUES MABIT¹

Artigo publicado em 1996 nas “Actas del Primer Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena” e depois em “La Consciencia Transpersonal2” (1999).

SUMARIO

- I. As vias do conhecimento.
- II. Em nome da mãe.
- III. A mulher sem cabeça.
- IV. O homem sem coração.
- V. Bibliografia.

I. As vias do conhecimento

Nossa formação cultural ocidental desde o berço até a universidade nos induziu a levar a sério as vias de uma abordagem da realidade positivista, racional, regida pela lógica aristotélica e logo, euclidiana e newtoniana. Isso despertou em nós uma desconfiança com relação aos “enredos” da subjetividade, as “abordagens” dos sentimentos e as “imprevisões” da intuição. Supõe-se que a valorização das provas cifradas, da causalidade linear, da flecha do tempo estar direcionada do passado rumo ao futuro, a separatividade para com os objetos e a reprodutibilidade das experiências nos imunizam contra os perigos de um misticismo descabelado e de uma temível irracionalidade, capazes de nos retroceder até os tempos obsoletos do obscurantismo. Essa postura demonstrou estar longe da objetividade divulgada, mas sim impregnada de pré-julgamentos, reações emocionais baseadas no temor, na angústia e em um delírio quase esquizofrênico tratando de torcer a realidade com a louca pretensão de controlá-la.

Em outros termos: um modelo epistemológico, um paradigma, válido como instrumento de aproximação da realidade, chegou a ser confundido com esta mesma realidade. A ciência moderna já não pretende aproximar-se do real, mas busca defini-lo; já não formula humildemente “o que se aceita como certo até que se prove o contrário”, mas pretensiosamente pretende “revelar a plena realidade”. Procedeu-se uma retificação, ocultando mediante este salto subjetivo o acesso a outras abordagens do real .

Entretanto, os povos tradicionais mantiveram e desenvolveram modelos não-rationais de compreensão da vida. Vale dizer que, longe de serem sistemas “ilógicos”, simplesmente apresentam uma lógica diferente, que aceita a não-separatividade, a sincronicidade, a causalidade retroativa, a circularidade ou a espiral do tempo, a unicidade dos eventos nunca estritamente reprodutíveis. São igualmente sistemas dinâmicos, capazes de confrontar a realidade, experimentar, avaliar resultados, tirar conclusões e propor novas perspectivas a explorar.

Em um momento em que a física fundamental se reencontra com o xamanismo e as filosofias orientais, em que os laboratórios farmacêuticos recorrem às florestas para extrair novas moléculas de plantas descobertas pelos homens-medicina, cremos ser inútil insistir mais sobre o legítimo direito de que um investigador ocidental busque expressar-se dentro do paradigma nascente, fecundação recíproca dos modelos ocidentais e não-ocidentais.

¹ Médico, fundador do Centro Takiwasi

Por isso, reivindicamos aqui a liberdade de retomar a palavra metafórica, analógica, poética, que não autoriza a nomear ou definir o Espírito da Vida, mas sim evocá-lo e cantá-lo. Isso nos parece legítimo a partir do momento em que se tenha dado alguns passos iniciáticos, guiado pelas plantas-mestras e que se tenha buscado escutar a voz interior que sussurra no silêncio, sem pretender tampouco que seja de absoluta transparência: tão somente a que tenhamos alcançado. As palavras fecundas brotam do coração e não da mente, e precisamente esse é o tema desta intervenção. Assim, para além de falar “sobre” o coração, queremos buscar falar “com” o coração.

II. Em nome da Mãe

Em toda a bacia amazônica ocidental, os indígenas utilizam o cipó Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) como eixo central dos seus conhecimentos xamânicos. O nome desta planta se estendeu à bebida composta por ela, em associação com diferentes outras plantas, sendo o aditivo mais comum a chacrona (*Psychotria viridis*). A poção se ingere em sessões noturnas de cura coletiva ou de iniciação, onde participantes e mestres tomam a bebida juntos. Com a ajuda dos cantos do xamã (ícaros), se induzem potentes efeitos psicoativos, visionários, acompanhados de expulsões vomitivas e purgativas. A ayahuasca é considerada o eixo do xamanismo da Amazônia Ocidental e é respeitosamente chamada Mãe Ayahuasca. Seus surpreendentes poderes psicoativos visionários concedem a ela uma supremacia sobre o conjunto das demais plantas medicinais.

Estes mesmos indígenas proferiram certos epítetos a respeito da Ayahuasca que parecem manifestar, segundo a sua percepção, características desta famosa mãe-mestra. Quando nomeiam a Ayahuasca, não a encerram em um termo, mas sim exaltam alguma das suas qualidades. Em seu canto, a evocação da planta se parece mais com um louvor do que com uma ordem de comparecimento, se parece mais com uma invocação do que com uma convocação. O homem canta, a planta baila “à sua frente”, e ambos se encantam.

Queremos aqui retomar algumas das apelações indígenas da Ayahuasca com a intenção de penetrar melhor em sua essência.

Grandes quantidades de termos se referem à dimensão sagrada da Ayahuasca, ao seu poder de transcendência, sua natureza manifestadora do Divino que suscita uma grande fascinação. Este caráter numinoso, segundo os termos de Otto Rank, gera por sua vez admiração e temor (fascinans e tremendum), sensações associadas que geram um profundo sentimento de respeito pela planta.

Richard Yensen afirma que “as culturas de tradição oral revelam seu temor através dos nomes que utilizam para as plantas que são sagradas: sêmen do sol, vida da serpente, pegadas de veado, planta de sepulcro, enredadeira da alma, caminho dos céus, erva da adivinhação e carne dos deuses (Schultes & Hofmann, 1979; Yensen, 1989: 14).

Vale destacar que em nenhuma terminologia tradicional que encontramos existe uma analogia de divinização da própria planta; ela não é confundida com o divino, mas sim se identifica como caminho aos deuses. Ainda assim, os kamsa colombianos a coroam com o título de “rei dos vegetais”, e em outra expressão a chamam “presente dos deuses” (Guerrero, 1991: 236; Bourgeteau, 1992: 21). Maestra² das plantas-mestras, dirige o concerto dos ensinamentos realizado através da sua ingestão

² Em espanhol, o termo “Maestra”, refere-se tanto à pessoa que rege um coral ou orquestra, quanto à mestra e professora. Assim, aqui o autor se utiliza destes sinônimos para fazer esta analogia. O termo “plantas-maestras” é utilizado no sentido de que elas nos ensinam.

ritualizada. A coroação manifesta um poder superior que conecta com uma dimensão transcendental, situada “para cima”. O xamã se faz coroar por ela quando adquire poder suficiente (Luna y Amaringo, 1991: 56-60-100). Manifesta a verticalização do ser humano, nascido da terra e orientado em direção ao céu, a ereção em seu duplo sentido de elevação e edificação. Em boa concordância morfológica, a ayahuasca sobe para elevar-se e encontra nas copas das árvores sua extensão e melhor exposição ao sol.

Precisamente, o xamã qualifica o vértice da cabeça como “coroa”, sobre a qual sopra para introduzir no corpo do paciente força vital e para protegê-lo de energias prejudiciais. Dentro do simbolismo da cabala judaica, Kether é a coroa que corresponde ao chakra (centro energético) de maior evolução, no ponto superior do progresso da kundalini, ou serpente ascendente da energia vital. Annick de Souzenelle afirma:

“No Esquema Divino, o triângulo Superior revela a própria essência da Divindade, Sua Transcendência, Seu Princípio em Kether (a Coroa), Hokhman (a Sabedoria), e Binah (a Inteligência).” (de Souzenelle, 1991: 61).

Acrescenta que “chifre e coroa, no momento do matrimônio tem o mesmo simbolismo profundo: todo matrimônio humano é a imagem do matrimônio de cada um de nós consigo mesmo, antes de dar a luz à criança divina, o Yod, que simboliza o chifre; depois, é também imagem do matrimônio do Criado e do Não-Criado, do Homem e Deus, simbolizado pela coroa (de Souzenelle, 1991: 370).

A respeito da origem da ayahuasca, diversos mitos indígenas expressam e recriam a noção de dom dos deuses. Para os Desana, uma mulher chamada Mulher-Yajé deu a luz a uma criatura que resultou ser o cipó de yajé. Tinha forma humana e era luz ao mesmo tempo. Segundo o mito, os homens despedaçaram a criança recém-nascida: “pegaram o cordão umbilical... e assim nossos progenitores obtiveram o yajé” (Reichel-Dolmatoff, 1967: 331). Em outro relato, um nativo do Rio Huallaga, Don Fidel Mosombite, conta que: quando os Incas eram os donos dos Andes, há uns 600 anos atrás, uma grande ave branca com “enormes asas desceu de seu reino acima das montanhas, cruzou a vasta selva, dizendo às pessoas que grandes mudanças se aproximavam. Essa ave ensinou às pessoas da selva duas plantas que deveriam coletar e cozinhar juntas. A ave indicou que uma fome esquisita e poderosa viria, o que geraria um enorme sofrimento, mas se as pessoas da selva fizessem essa beberagem e a tomassem, não esqueceriam quem são, não serão abandonados pelo espírito das plantas. Sobreviverão” (McKenna, 1989: 1).

Trata-se, realmente, de poder recordar e não perder a conexão com os deuses, garantia de uma vida com pleno sentido, para assim estar apto para enfrentar as provas e aceitar o sofrimento. Outra característica que se destaca na Ayahuasca, se refere à sua aptidão a serpentear, referindo-se à sua forma ondulante, tanto em sua morfologia física como na manifestação de seus efeitos psicoativos (os fluxos e refluxos da miração), e com as visões serpentiformes. A visão de jibóias gigantes ou serpentes diminutas de todo tipo de cores, constitui uma constante nas visões induzidas pela Ayahuasca, tanto em sujeitos indígenas, mestiços ou ocidentalizados. O encontro com uma jibóia gigante “Mãe Ayahuasca” constitui muitas vezes a experiência introdutora ao processo de iniciação. Rosa Giove chama atenção de que em suas visões de ayahuasca, lhe foi ensinada a localização física da serpente originária no “fundamento”, ou seja, o centro energético (ou chakra para os orientais) da base da coluna vertebral o qual deve-se despertar e desenvolver para cima como a kundalini. Trata-se de uma serpente que manifesta a sabedoria e o poder, transcendendo o estigma negativo que a atribui nossa cultura ocidental: “aceitar a serpente em mim com tudo, com o bom e o mau, ser uma com ela e com minhas fases claras e escuras... para começar a ser” (Giove, 1993: 7-27). Finalmente propõe uma “reconsideração da serpente”, segundo indica o canto ensinado sob os efeitos de embriaguez da Ayahuasca:

*Introdúceme en tu cuerpo
desde allí yo te hablaré
Introdúceme en tu mente,
desde allí te alumbraré.
Introdúceme en tu corazón,
desde allí te daré calor.
Oirás mí voz de serpiente
deslizarse en tu oído.
Verás mi luz sin verla
a través de los sentidos...
y mí calor te seguirá
más allá del frío frío
Y seré parte de tí
tierra lanzada al infinito..
Mi voz te susurrará
cosas que crees no saber.
Dentro de ti vas a encontrar
La respuesta a tu ser.
Ocho (8), doble círculo fecundo
dos serpientes enroscadas,
que te hablan sin decir...
que te dicen sin hablar NADA
Soy la energía en ti dormida,
Despiértame ya.
Quiero ascender, reptar de una vez,
Cruzar el cero (0) ya,
cerrar el círculo aquel,
donde la flor duerme en la cruz...
Cuando el azul llegue a tu cara
y la luna a tu cabeza,
a su encuentro yo iré,
serpiente roja, desde la base,
a fundirme con el sol...
Y mi voz te guiará a través del agua
con el color del amor...”*

*Introduz-me no seu corpo
Desde ali eu falarei contigo
Introduz-me na sua mente,
Desde ali te iluminarei
Introduz-me em seu coração,
Desde ali te darei calor.
Ouvirás minha voz de serpente
deslizar-se em teu ouvido.
Verás minha luz sem vê-la
através dos sentidos...
e meu calor te seguirá
para mais além do frio frio
E serei parte de ti
terra lançada ao infinito..
Minha voz te sussurrará
coisas que crês não saber
Dentro de ti vais encontrar
A resposta a teu ser
Oito (8), círculo duplo fecundo
duas serpentes enroscadas
que te falam sem dizer
que te dizem sem falar NADA
Sou a energia em ti adormecida
Deperta-me já.
Quero ascender, serpentear de uma vez
Atravessar o zero (0) já
Fechar aquele círculo
Aonde a flor dorme na cruz
Quando o azul chegar em teu rosto
E a lua em tua cabeça,
Em seu encontro eu irei,
Serpente vermelha, desde a base,
A fundir-me com o sol...
E minha voz te guiará através da água
Com a cor do amor...”*

As duas serpentes enroscadas, indicando o símbolo matemático do infinito (8 deitado), são portadoras ou reveladoras da sabedoria profunda, da qual nossos corpos são os veículos. O antropólogo Jeremy Narby (Narby, 1995) logo após sua ingestão de Ayahuasca com os Ashaninka da Amazônia peruana, crê reconhecer uma estranha similaridade entre esta onipresente serpente cósmica de todas as tradições e as características serpentiformes da dupla-hélice de ADN. Aprofundando esta intuição, anteriormente demonstrada muito brevemente por Michael Harner, há uma ponte entre o corpo de conhecimentos do xamanismo amazônico e os últimos avanços das ciências modernas. Na sua experiência inicial com a Ayahuasca ele descreve o encontro com duas jibóias gigantes e luminosas que o impressionaram fortemente e o ensinaram que era “somente um ser humano”.

Minha experiência pessoal é parecida com a de Narby. Na primeira vez que tomei, minha experiência inicial com Ayahuasca se resumiu em um combate corpo a corpo com uma jibóia gigante. Me devorava até as profundezas obscuras da terra, gerando em mim um enorme temor. Lutei até a exaustão para não morrer. Eu tinha raiva de mim mesmo por haver me deixado seduzir pela aventura do saber, que neste instante considerava como um atrevimento arriscado e louco; avaliava todas as

www.takiwasi.com

Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de las Medicinas Tradicionales
Prolongación Alerta N° 466. Teléfono +(51-42) 52 2818 – Telefax +(51-42) 52 5479

Tarapoto – Perú



conseqüências da minha desapareção prematura e estúpida em uma sessão de Ayahuasca na floresta peruana... Até que eu acabei aceitando que “Jaques não tinha importância”, que o mundo seguiria girando, que a aventura da vida continuaria sem mim, que havia simplesmente chegado a minha hora. Neste mesmo instante a jibóia desapareceu e comecei a sair deste poço negro. A cada degrau em direção à luz da superfície ocorriam milhares de conexões na minha mente, emoções se ordenavam, entendi tantas coisas de minha vida que tive a sensação de ter feito 10 anos de psicanálise em algumas horas. Eu sabia que havia encontrado um caminho de autêntica sabedoria, mas que ele requeria morrer, morrer em mim mesmo.

Os Desana nomeiam a Ayahuasca com o vocábulo *gaxpí*, cujo sentido é amplamente estudado por Reichel-Dolmatoff (Reichel Dolmatoff; 1973: 181182). “Expressa uma metonímia na medida em que o efeito é substituído pela causa. *Gaxpí* não é nem a planta e nem a bebida, mas sim o efeito que resulta de sua ingestão. E este efeito “implica na abertura de um umbral”. Este umbral é um obstáculo que constitui ao mesmo tempo um limite e uma proteção, já que impede acessar sem preparação suficiente “ao que é outra coisa”. Perrin diria “passar deste mundo ao outro mundo” (Perrin, 1992). O narrador Desana acrescenta uma preciosa analogia que nos lembra a Alice, de Lewis Carroll:

“Se tiramos a capa que está atrás do espelho, se vê através do espelho. Já não se vê este mundo, mesmo que sigamos refletidos no espelho. Se vê o que há por trás”.

A experiência ancestral coincide assim com nossas aventuras de investigadores ocidentais, quando nosso Desana conclui que assim:

“A pessoa se torna confiante acerca da vida humana. Sabe que há outra coisa, mas também sabe que realmente pertence a esta vida”.

Aí vamos precisamente ao encontro de uma dimensão transcendental onde o ser humano, antes de poder ir mais além, tem que reconhecer a sua própria dimensão, a de uma criatura. A abertura do portal dos deuses requer uma atitude humilde e a respeitosa submissão ao Criador. Ela se adquire passando pelas mortes sucessivas dos passos iniciáticos. Os Desana pegam o cordão umbilical do *yajé* para empreender a viagem de retorno à matriz uterina e ver a origem do universo e da humanidade. No êxtase produzido pelo *yajé*, operam simultaneamente “a separação da alma e sua união mística com o sagrado, e uma aceleração do tempo. Tomar *yajé* é morrer” (Reichel-Dolmatoff, 1973: 205).

O poeta entoia um refrão idêntico quando narra a vida de seu avô Ramón, o ayahuasqueiro (Buona: 25):

“Meu avô faz viagens longas. Ele “vai”. Minha mãe se limita a dizer para as pessoas que vem à noite: “O mestre não está”. Às vezes penso que meu avô Ramón morreu há muito tempo, e que de tanto morrer aprendeu a viver, a não morrer nunca. Por isso volta sempre não como chegando, mas sim como partindo do outro lado”.

Os *kamsa* de Sibundoy chamam *culebra-guasca* (*culebra* = cobra) a certa variedade, particularmente apta a induzir este tipo de visão (Bourgeteau, 1992: 21). Schultes e Hofinann já designaram o termo “*vid de la serpiente*”. Mas a denominação mais ampla que indicam é a de “*enredadeira da alma*”, tradução do quechua Ayahuasca, que chegou a ser dominante e se pode ler também como “*corda dos mortos*”, ou “*cipó dos mortos*”, a qual no Ecuador se agrega uma dimensão respeitosa em “*cipó bravo*” (Naranjo, 1969: 6; Lucena, 19: 11-12).

De fato, os mortos pertencem a este outro-mundo. Além disso, o termo Ayahuasca é um dos primeiros a ser designado pelos ocidentais: o Padre Chantre y Herrea desde 1767 informa a palavra quechua

Ayahuasca no espanhol de Marañon (Chantre y Herrera, 1767: 80). Em grupos equatorianos diferentes (Kofan, Ingano, Siona, Witooto) se adotou simplesmente o termo de cipó (Lucena, 1971: 11-12).

É ressaltada aqui outra vez essa função essencial de conexão entre o homem e os deuses, entre a terra e o céu, entre o consciente e o inconsciente, entre o universo visível e o invisível, entre este mundo e o outro mundo, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. O cipó constitui um grande cordão umbilical que nos une ao universo dos arquétipos, nos reconecta com o grande útero da Vida. Ascende-se mediante esta escada, que nos lembra a via ascensional de Jacob, que o pintor Ernesto Boccara soube plasmar logo após uma sessão de Ayahuasca (Boccara, 1995). Lembra-nos também a ascensão da energia kundalini ao longo da escada das vértebras até a coroa do vértice do crânio (Kanzler, 1996). Como canta o mestre curandeiro, a Ayahuasca “ensina o “caminito”” que abre a outros espaços, mais amplos, mais luminosos, mais transcendentais. Os Campa do Peru chamam a Ayahuasca de hananeróca, o que significa “enredadeira do rio celestial”, uma provável referência à Via Láctea (Weiss, 1975: 470). É, em todo caso, um caminho “para cima”.

Mouret e Froger inclusive citam o caso de um paciente francês, desconhecedor da realidade amazônica, que chega a desenhar durante o decorrer de uma terapia uma paisagem tropical com um cipó de ayahuasca típico. Consideram que “a imaginação, a capacidade de formar imagens, havia alcançado aqui um nível arquetípico, como pretendem os índios que consomem a Ayahuasca, que relacionam o sentido simbólico dos animais e das plantas, encontrando assim, por analogia, a realidade do que a planta produz”. Recordam que “liana” (em português, cipó) vem do latim ligare = vincular, e a raiz “ligo” se encontra igualmente em ombligo (em português, umbigo). Religo = vincular, da onde vem religião, e obbligo (em português obrigo) = vincular em torno de, ou amarrar no sentido moral de obrigar e obrigatório (Mouret y Froger, 1986:135-137).

Em suma, a Ayahuasca assume uma função de ponte entre acima e abaixo, dentro e fora. O confirma outra parte do canto sagrado da Mãe Ayahuasca (Giove, 1992:9), quando reza:

*“Madre Ayahuasca, madre...
Llévame hasta el sol.
De la savia de la tierra hazme beber
Llévame Contigo hacia el sol...
del sol interior hada arriba,
hacia arriba subiré.
Úsame, háblame, enséñame
enséñame a ver, a ver más allá.
Madre...
Enséñame a ver,
a ver el Hombre dentro del hombre
a ver el Sol dentro y fuera del hombre
enséñame a ver...
Usa mi cuerpo, hazme brillar
con brillo de estrellas
con calor de sol,
con luz de luna y fuerza de tierra,
con luz de luna y calor de sol
hazme brillar
Madre Ayahuasca... madre...”*

*“Mãe Ayahuasca, mãe...
Leva-me até o sol.
Da seiva da terra faz-me beber
Leva-me Contigo até o sol...
do sol interior para cima
para cima subirei.
Usa-me, fala-me, ensina-me
ensina-me a ver, a ver mais além.
Mãe...
Ensina-me a ver
a ver o Homem dentro do homem
a ver o Sol dentro e fora do homem
ensina-me a ver....
Usa meu corpo, faz-me brilhar
com brilho de estrelas
com calor do sol,
com luz da lua e força da terra,
com luz da lua e calor do sol
faz-me brilhar
Mãe Ayahuasca... mãe...”*

www.takiwasi.com

Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de las Medicinas Tradicionales
Prolongación Alerta N° 466. Teléfono +(51-42) 52 2818 – Telefax +(51-42) 52 5479

Tarapoto – Perú



A abertura dos umbrais e portas que permitem passar ao outro mundo supõe uma série de lutas e combates vivenciados através do transe induzido pela planta, desafio físico, mas mais ainda um desafio moral, de paciência, de transparência. Dentro das visões e da ampliação das percepções, se arma um verdadeiro combate contra os demônios, próprios e alheios. Para isso, o tomador de ayahuasca procede a uma purificação progressiva que o permite avançar passo a passo no “caminito”.

Esta característica da ayahuasca como poção de limpeza física, psíquica e espiritual, por sua vez se encontra em expressões de uso geográfico muito extenso. Do termo kamarank que significa vomitar, deriva-se kamárampi, cipó do vômito, entre os Campa (Weiss, 1976: 54; 1973: 43-46; 1975: 245; Arruda, 198: 61) e os Matsigenka ou Machiguenga (Casevitz-Renard, 1976: 136; Baer, 1974:68). Reichel-Dolmatoff formaliza que é 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; algumas pessoas seguem mantendo nexos com o mundo profano e, ao penetrar agora no mundo sagrado, sofrem as consequências aterradoras de um ato insólito (Reichel-Dolmatoff, 1967: 335). O autor interpreta o mundo Desana a partir de conceitos sexuais freudianos, o ato insólito referindo-se ao incesto de penetração na matriz uterina que simboliza a ingestão de Ayahuasca. Contudo, a conotação de preparação mediante a purificação, indica a intencionalidade de fundo: a de crescer, de progredir, de aprender, ou seja, de “diferenciar-se”. Por outro lado, o desejo de visões ou “viagens alucinatórias” infantis, como uma forma de fuga, indica a tendência à regressão, ao indiferenciado, oposto à individuação tal como a define Jung.

Um fenômeno de auto-regulação da Ayahuasca induzirá o sujeito infantil a renunciar, se seu projeto fundamental não está claro. Entre os Desana, “alguns, sobretudo entre os jovens, não chegam a ter visões precisas. Vêm somente luzes e tem náuseas. Abandonam então a participação sob a zombaria das mulheres, cujo papel é animar aos homens”. (Reichel-Dolmatoff; 1973: 205). O distanciamento do homem ocidental de sua fonte mística, religiosa, sagrada, deixa-o com mais dificuldade de entrar por este umbral. Talvez seja por esta razão que Josep María Fericgla e Joan Obiols indicam em seu estudo etnopsiquiátrico dos Shuar, que estes últimos manifestam efeitos mais fortes e mais rápidos e com doses menores de Ayahuasca que os efeitos despertados nos investigadores ocidentais, durante as mesmas sessões (Atala et. al., 1994). Em uma entrevista a Josep María Fericgla, Sergio Aguilar comenta que “para os Shuar, era suficiente 15 minutos para alcançar um estado semelhante ao que os mesmos investigadores levavam uma hora e meia para alcançar, utilizando o dobro da dose (Aguilar, 1994: 931).

Na região de Iquitos (Peru), a “purga” designa simplesmente a Ayahuasca (Del Castillo., 1963: 90), chegando esta característica a suplantiar todos os outros termos. Em Pucallpa e Tarapoto, uma variedade mais purgativa que visionária se chama purga-huasca. Não podemos deixar de recordar que a noção de vômito se refere a nível psíquico à devolução humilde do “mau” que a pessoa carrega consigo e muitas vezes guarda com receio, inquietude, apesar do dano que produz. É custoso liberar-nos de nossos pesos, que não deixam de ser nossos ainda que nos machuquem. O ato de vomitar manifesta a expulsão, a rejeição aceita daquilo que nos é inconveniente. Por isso, em castelhano (devolver) e também em francês (rendre), o ato de vomitar expressa literalmente a noção de restituição ao que temos absorvido sem sermos capazes de digerir. Frente a essa pretensão, a humilhação do vômito, onde a pessoa tem que forçosamente “baixar a cabeça” nos restabelece a nossa realidade, nossa humildade.

Vários autores propõem uma interpretação do vocábulo quechua Ayahuasca, que nos parece duvidosa, mas não deixa de ser interessante em termos simbólicos. Em vez de ler aya-huasca (morte – cipó), leem ayac-huasca (amargo-cipó). Ayahuasca significaria então “cipó amargo” (Dominguez, 1930; Wiffen citado por Caller, 1941: 314). De fato se refere ao sabor característico da poção. Mas a amargura é também um “sabor emocional”, que corresponde a um bloqueio energético a nível

hepático-vesicular. Desde os tempos de Hipócrates, identificou-se o caráter bilioso, correspondente a uma preponderância de cólera ou raiva não expressada. Os povos andinos falam de “colerina”, acumulação de cólera, quando há crises hepáticas. Indica geralmente um sentimento profundo de frustração ou injustiça que nunca pode expressar-se adequadamente. A evacuação desta raiva adoça a vida e libera a energia aí bloqueada: isso é particularmente possível com as plantas de sabor amargo.

Através das vias da humildade e do respeito, a Ayahuasca permite que a pessoa se purifique e prossiga na aprendizagem. O ensinamento da mestra das mestras é conseguir chegar a “ver”. A visão é ensinamento.

Fascinado pelos efeitos da Ayahuasca no início do século, o investigador francês Alexandre Rouhier escreveu um texto intitulado “planta lilás que assombra os olhos” (em espanhol, “lila planta que amaravilla los ojos”) (Rouhier, 1926). Mas os povos indígenas não deixaram escapar essa função luminosa da poção, ainda que atribuam a luz das visões mais à chacrona que ao cipó Ayahuasca mesmo, esta última estruturando as visões que “pinta” a chacrona. Certas variedades de Ayahuasca iluminam mais que outras, as visões como o cielo-huasca (cielo = céu) dos Canelos- Yumbos (Naranjo, 1969: 83) ou o rayo-ayahuasca (rayo = raio). Não fica claro, contudo, se estas variedades se referem realmente a variedades botânicas ou se, como parece, são qualidades aplicadas à poção em função de seus efeitos. Reichel-Dolmatoff insiste que para os Desana, “em cada planta de yajé os indígenas distinguem ramos ou partes de diferentes cores, como por exemplo verdes, vermelhas ou brancas. Estas cores não se referem somente ao aspecto externo do cipó, mas antes de mais nada, à cor predominante das alucinações causadas por seu uso” (Reichel-Oolmatoff, 1967: 332). Também os nomes do yajé se referem ao conteúdo das visões: yajé que faz ver “coroas de plumas que brincam ou cobras em forma de colares...”

Esta mesma reflexão pode ser aplicada a numerosos nomes da Ayahuasca que descrevem características das visões induzidas por tal ou qual poção: mono-guasca entre os kamsa (Bourgeteau, 1992: 21); sandurco-huasca, tonchínhuasca, punga-huasca entre os Canelos-Yumbos (Naranjo, 1969: 83).

Em todo caso, se adotou na denominação científica *Banisteriopsis caapi* a voz tupi (Amazonas, Orinoco, Rio Negro) caá-pí, que significa planta colorida ou pintada (Martius, 1867, citado por Caller, 1941: 314). Não cremos que aqui se faz referência à morfologia externa da planta, que não possui características especiais de coloração. O talo que se usa na preparação pode mostrar matizes ao ser raspada sua casca ou ao cortar, e por isso às vezes se fala de Ayahuasca amarela ou Ayahuasca negra. Por exemplo, Chiappe indica estas variedades em Iquitos, considerando que o camarantí é a ayahuasca negra (Chiappe, 1977: 183). Em todo caso, não escutamos falar e também não vimos matizes de tons vermelhos ou coloridos, enquanto que sabemos de visões e temos experimentado visões de tons avermelhados e também de muitas outras cores, onde tende-se a predominar o verde-azul, como já observou MacKenna (MacKenna, 1975).

Shultes e Hofmann indicam por exemplo uma Ayahuasca chamada “kahí-del-jaguar-rojo” (kahí-do-jaguar-vermelho) pela produção de visões coloridas de vermelho (citado por Mouret y Froger, 1986). Reichel-Oolmatoff designa um yajé de sangue entre os Desana, que induz visões de cor vermelha (Reichel-Dolmatoff, 1967: 332). D'Harcourt afirma com desprezo em 1939, que “os índios buscam geralmente neste tóxico um estado de euforia, uma ilusão povoada de sonhos e visões coloridas e extraordinárias” (D'Harcourt, 1939). Precisamente, uma das primeiras sensações que experimenta o tomador de Ayahuasca é a visão de cores intensas, muito vivas, que às vezes parecem escapar ao espectro visual ordinário do ser humano. As obras pictóricas do ayahuasquero peruano Pablo Amaringo transmitem perfeitamente a intensidade e variedade de cores das visões que induz a Ayahuasca (Luna y Amaringo, 1991). Vários investigadores que se atreveram a experimentar a

Ayahuasca, igualmente indicam essa peculiaridade: “visões de luminescências de cores vivas, matizadas simetricamente com flores vermelhas” (Koch, citado por Caller, 1941); “cores, formas mutantes...” (Lucena, 1971: 1122); “percebia um brilho muito particular de cores vivas. Enquanto escrevia, passavam sobre o papel essas luzes cintilantes, tal como chamas vermelhas” (Koch, citado por Naranjo, 1969: 24); “apareciam visões imprecisas de cores vivas” (García-Barriga, 1958: 64); “cenar fantásticas vivamente coloridas” (Villamizar et al., 1964: 254).

A visão aponta para descobrirmos o mundo invisível animado, que escapa a nosso estado ordinário de consciência. Ou seja, constitui uma verdadeira via de conhecimento dos mistérios da vida. Este conhecimento pode levar a um alto grau de sabedoria; desvela o sentido profundo que se encontra oculto ao profano. Os Desana de Vaupés, na Colômbia o especificam claramente quando chamam a Ayahuascakubuaáda, o que significa “cipó que torna a pessoa um kubu (xamã): é para os kubu a corda ou cipó do conhecimento ou do poder” (Buchillet, 1987: 10).

Neste mesmo grupo, o xamã ou kumú manifesta a luz em seu corpo (“personagem luminoso com brilho interior”), em seus olhos (“olhar penetrante capaz de examinar a alma humana”) e também na “iluminação” que provoca com o yajé e corresponde à iluminação, clareamento da mente, o repentino entendimento concebido às vezes como a violenta queda de um raio (Reichel-Dolmatoff, 1973: 167-168).

Ao efeito de solarização manifestado no clarear da mente, na aparição de luzes e de cores intensas, se junta à umidificação, no sentido junguiano, do líquido curativo que representa também a poção. No Equador encontramos os termos pildé ou pinde, que significam água mágica ou água curativa. Usam-se entre os Cayapas da costa (Naranjo, 1969: 78; Ontaneda, 1972: 65), como também em Calima, Tumaco e Sibundoy (Berlín y Elois, 1977: 1), e entre os Embera da Colombia (Reichel-Dolmatoff, 1967: 327).

É com os efeitos combinados do cipó do sol (Sibundoy, Berlín y Elois, 1997: 1), por sua vez irrigado de água curativa, que a semente de conhecimento pode germinar, a árvore da vida crescer em nós e florescer a vida espiritual em direção à unidade definitiva.

III. A mulher sem cabeça

Este percurso pelos nomes indígenas da Ayahuasca define claramente a natureza feminina da planta, da poção e de seus efeitos. O espírito da Ayahuasca é percebido como uma mãe, uma matriz geradora de vida que permite a iluminação, o acesso à luz solar, o entendimento, como reza o ícaro (Giove, 1996):

*“Ábrete corazón
Abrete sentimimto
Abrete entendimiento
Deja a un lado la razón
y deja brillar al sol
Escondido en tu interior...”*

*“Abre-te coração
Abre-te sentimento
Abre-te entendimento
Deixa de lado a razão
E deixa brilhar o sol
Escondido em teu interior...”*

O acesso ao coração requer “perder a razão”, e creio que por isso, a mãe Ayahuasca é descrita frequentemente entre os curandeiros como uma “mulher sem cabeça”. Vemos como coincidentemente muito poucas mulheres se tornam ayahuasqueiras, já que a feminilidade da Ayahuasca requer a solarização de um curandeiro homem. O kumú dos Desana ilustra perfeitamente este papel, papel

www.takiwasi.com

Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de las Medicinas Tradicionales
Prolongación Alerta N° 466. Teléfono +(51-42) 52 2818 – Telefax +(51-42) 52 5479

Tarapoto – Perú



estabelecido segundo a tradição pelo Pai-Sol. Não se ocupam de enfermidades orgânicas comuns nem se dedicam a assaltos mágicos, mas sim a entrar diretamente em relação com o Sol (Rehice-Dolmatoff, 1973: 165). Seu trabalho consiste em manter o equilíbrio, a serenidade e um estado de clarividência. Interpretam as visões e os sonhos, fecundando a miração mediante seu verbo. Em Túbano, kumú significa banco cerimonial ou viga central da uterina casa cerimonial ou maloca.

O conceito de “banco”, como o mais alto grau no sacerdócio ayahuasquero, simbolizando estabilidade e proteção (funções tipicamente paternas), se encontra nos diferentes grupos étnicos da Amazônia (Luna y Amaringo, 1991: 100). De certo modo, o sacerdote-xamã possui os atributos do Pai (solar, protetor, estável, dotado de verbo criador). A mulher ayahuasquera “aprende rápido, mas se torna rapidamente bruxa”, segundo um dito popular entre os curandeiros. Esta avaliação manifesta certamente, o temor dos homens perante o poder envolvente de uma feminilidade toda poderosa, que em termos freudianos significaria uma “forclusão do pai”, sua remoção do processo vital. Em numerosos grupos étnicos, as mulheres são proibidas de tomar ayahuasca pelos homens.

A mulher-bruxa no mito é a Fada ou Feiticeira, a “Caprichosa” (Caper-Capricórnio), Medusa ou Górgona que Perseu tem que decapitar. Igualmente, no Ramayana, o Arqueiro Rama tem que decapitar a Grande Bruxa. Por outro lado, o homem Liber (ou Merlín) pode ser preso, envolto pela virgem ou pela Fada Viviane. São algumas das alternâncias do eterno combate entre a Fêmea e o Macho, o Feminino e o Masculino, entre a curva e a reta, geometricamente falando (Pichon, 1990).

A envolvente Ayahuasca pode enredar ao homem, o invadir e assim o impedir ascender a uma dimensão espiritual, solar, aérea. Podemos conceber que o tabaco, elemento aéreo contraposto ao telúrico da Ayahuasca, desempenha aqui um papel fundamental, permitindo controlar os efeitos da Ayahuasca e assim reduzir seu eventual poder de desregramento (capricho-loucura). Quando se fala de Ayahuasca, há que se mencionar inevitavelmente este papel regulador do tabaco, considerado essencial em todos os grupos étnicos consumidores de Ayahuasca.

IV. O homem sem coração

Vivemos em uma sociedade com tendências universais, cuja característica principal é a generalização da desumanização; sociedade geradora de patologias cardíacas de uma amplitude nunca vista. A falta de coração se tornou, paradoxalmente, uma “enfermidade de civilização”. Talvez teríamos que dizer de incivilização, de selvageria.

Na falta de sacralidade autêntica e de genuínos caminhos iniciáticos, os atrevidos realizam arriscadas aventuras de exploração. O caminho das drogas e efeitos adictivos tornou-se uma grande avenida que percorre todo o planeta. As toxicomanias acrescentam ao materialismo imperante ainda mais racionalização, por complexificar os enredados labirintos da mente humana. Os adictos crêem escapar e se deixam envolver e aprisionar em um espaço mental sem sentimento, sem coração, sem vida. A serpente-sabedoria se transformou em perigosa hidra invasora, gerando seres femininos carentes da luz solar do amor e do entendimento.

A Mulher sem cabeça, a Mãe Ayahuasca, nos pareceu então como um caminho possível de reconhecimento da autêntica feminilidade, respondendo aos excessos da mente com os ensinamentos do caminho do coração. Por isso, empreendemos a organização de um centro, TAKIWASI, destinado a acolher aos toxicômanos da Amazônia peruana, mestiços ou indígenas, propondo-lhes retomar a via de uma autêntica iniciação delimitada dentro da tradição xamânica amazônica.

www.takiwasi.com

Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de las Medicinas Tradicionales
Prolongación Alerta N° 466. Teléfono +(51-42) 52 2818 – Telefax +(51-42) 52 5479

Tarapoto – Perú



Não deixa de chamar a atenção como os adictos vivem sua adicção como um estado de possessão. Quando realizam um trabalho de exploração de seu mundo interior através da ingestão ritualizada da Ayahuasca, visualizam uma força poderosa que os obriga a atuar inadequadamente, os castiga, os seduz, os destrói. Essas manifestações podem se tornar muito escandalosas, com fenômenos temporais de possessão por forças demoníacas onde o sujeito, durante as sessões terapêuticas, pode emitir sons guturais, dialogar com diferentes vozes, expressar grosserias, expressar desprezo e ódio contra si mesmo e contra os terapeutas: o “diabo” insulta, ameaça, cospe, perturba“ (Giove, 1996).

A coca sagrada dos Incas foi violentada, seu espírito, pisoteado. A pasta básica de cocaína que é consumida na Amazônia peruana induz agora a uma destruição massiva da juventude. A Mãe Coca adverte em um canto xamânico que “seu sangue foi derramado” e ensina o adicto a invocar-la assim:

*“Quise robar yo tu alma
y me quedé sin la mía.
Quise tener yo tu sol
y me he quedado a oscuras”*

*“Quis roubar sua alma
E fiquei sem a minha.
Quis ter eu o seu sol
E fiquei às escuras”*

Em termos psicológicos, concebemos claramente que o capricho se opõe à liberdade: o capricho de consumir drogas produz um aprisionamento do ser, sua alienação. Retomando o caminho descrito há muito tempo pelos nativos, os sujeitos adictos devem primeiramente limpar-se, purgar-se. A Ayahuasca, junto com outras plantas, desempenha este papel purgativo. Os pacientes contam assim seu encontro com a purga da ayahuasca:

Percy: “Um catarro podre me impede de ver meu corpo por dentro. Tusso e então posso me ver. Tenho dor de cabeça e vomito uma mariposa preta que estava grudada em meu cérebro e me impedia de ver e pensar. Vejo-a bater asas no balde. Tenho sensação de liberação”.

Rudy: “Uma voz me diz que tenho que descobrir o dom da alegria, do dar, de me abrir e que estou fechado. Vomito e ao fazê-lo, algo dentro de mim se abre e sinto bem-estar”.

Alberto: “Sinto uma dor pungente no estômago e vomito 4 vezes: a primeira vez uma lagartixa, a segunda um sapo, a terceira uma tarântula e a quarta um morcego e catarro cor de sangue. Tenho a sensação de ter vomitado um peso enorme, sinto uma paz nunca experimentada. Vejo meu fígado limpo e tenho visões celestiais. Logo após a limpeza aparecem entidades, seres sobrenaturais, figuras míticas ou religiosas que mostram ao sujeito os erros do passado e o caminho a ser tomado para a cura.

Ricardo: “Descubro como é a vida: é uma mulher gorda, de formas generosas. Seu rosto não é belo, nem tampouco feio. Tem um olhar duro mas ao mesmo tempo bom. Não é nem boa e nem má: é reta, e deve-se aceitá-la assim”.

Armando: “Vejo uma menina que se aproxima e diz que me falta ver três erros meus. Revivo então um ressentimento injusto nunca expresso com um antigo amigo; a falsidade em me fazer passar por herói junto a meu povo por tentar salvar duas crianças que se afogavam, quando na realidade não fiz nada; ainda falta ver o terceiro ponto”.

Percy: “Vejo templos com Budas e um General chamado Wan Sun que me diz: a sinceridade firma-se no profundo da essência do homem. Então comecei a ver minhas mentiras...”

Pouco a pouco, na medida de uma progressiva purificação, entre sonhos e visualizações, insights e intuições, o coro de plantas mestras encabeçado pela Ayahuasca ensina ao sujeito adicto a reconciliar-se consigo mesmo e com o mundo, a reconectar-se com a dimensão espiritual da vida, a aceitar o erro e o perdão. Deixam-se entrever horizontes insuspeitados do mundo invisível que concedem perspectivas à vida cotidiana e restituem a beleza do mistério da existência. O terapeuta, psicólogo, médico, curandeiro ou xamã terá que iniciar-se previamente para poder desempenhar o papel de solarização que o compete. Trabalho interpretativo, orientador, onde se lê sonhos e visões, onde a palavra é inspiradora e portadora de vida apenas se está fecundada pela experiência, a vivência pessoal, o sofrimento finalmente integrado. Aí então a palavra é verbo criador, fecunda o Espírito.

A “mulher sem cabeça” traz assim respostas vitais ao “homem sem coração”, e os xamãs, sacerdotes e mestres o sabem há muito tempo. É de uma feminilidade revisitada, reconsiderada, que requer nutrir nossa época de virilidade esgotada. Como fechando o ciclo de uma era, a Mãe da origem revelada pelos nativos amazônicos, reaparece em uma nova perspectiva do feminino, ao final do Apocalipse (“revelação” em grego), quando João tem essa visão escatológica:

“Uma mulher vestida de sol, a lua abaixo de seus pés e uma coroa de doze estrelas sobre sua cabeça” (João, Apocalipse, XII 1).

- 1) Usamos aqui a forma de escrever mais aceita em quechua "ayahuasca". Todavia, pode-se encontrá-la de muitas formas, baseadas na fonética ou em deformações geográficas como: ayahuasca (Caller, 1941); uascar (Arruda, 1981); ayawasca (Matteson, 1951); jayahuasca e xayahuasca (Nunes, 1974); ayaguasca (Chantre y Herrera, 1767); ayahuasa, ayahuashca, jayahuasca (Naranjo, 1969), etc.
- 2) A voz tupi caá-pí se encontra escrita de diversos modos e deu lugar a deformações regionais, como por exemplo: caápi (Wiffen citado por Caller, 1941); caapi (García-Barriga, 1958); Kápi, gahpl, kahpl (Reichel-Dolmatoff, 1967); caapim (Coudreau, 1887); cahapí e cabí (Naranjo, 1969).
- 3) Ainda falta explorar vários outros vocábulos cujo significado em idiomas nativos ignoramos, e que poderiam provavelmente esclarecer ainda mais o conhecimento simbólico da ayahuasca. Em especial, se requereria explorar o termo “yagé”, extremamente utilizado, ainda que às vezes aplica-se somente ao cipó Ayahuasca (ou alguma variedade); outras vezes, a algum aditivo (Psychotria viridis, Brugmansia, Banisteriopsis rusbyana, outros); outras vezes à própria poção em seu conjunto. O encontramos também escrito de formas diferentes e em variações regionais como: yajé (Koch, 1908), yagé (Naranjo, 1969; Lucerna, 1971; Reichel-Dolmatoff, 1967; Guerrero, 1991); yahé (Preuss); yaké (Rocha, 1905; Zerda, 1906, citados por Ibérico, 1941), yaló, yaká, yocó (Naranjo, 1969), etc.

Entre os Colorados e Cayapas do Ecuador, se diz nepi (Ontaneda, 1972; Naranjo, 1969), nepí (Rivet, 1907- 1908), népé (Benoist, 1935).

Também se designa xono entre os Chama (Ese'ejja y Huarayo) do oriente boliviano (Pages, 1979); datem entre os Aguarunas do Peru (Berlin, 1977); natema entre os Jívaros e Shuar e os Yumbos e Canelos do oriente equatoriano (Karsten, 1947; Cordero, 1950, citados por Naranjo, 1969); shorí, ondi ou rami entre os Sharanahua do Rio Purús do Peru que se inspiraram dos Yaminahua (Siskind, 1990); níxi honi xuma entre os Amahuaca do Peru (Córdova-Rlos); nixí pae entre os Cashinahua do Rio Curanja do Peru (Kensiger, 1967); mii entre os Aucas do Equador (Naranjo, 1969); cajidire entre os Makuna da Colômbia (García-Barriga, 1958); tínagbegmapuyamá entre os ilvaros (GarcíaBarriga, 1958); mihl entre os Cubeo da Colômbia (Reichel-Dolmatoff, 1967; Goldman, 1963); dápa entre os Noanama do Choco colombiano (ReichelDolmatoff, 1967); yona entre os Záparo dos rios Napa e

Curaray (Reimburg, 1913: 26) citado también por Caller (1941: 315) e iona indicado por Naranjo (1969: 15), etc. (4) Gerald Weiss (1975) que estudou o grupo Campa do Peru, faz uma verificação das referências do termo kamárámpí e seus derivados: camarampl (Clark, 1953: 163-164) ou camalam 'pl (Samanes, 1907) entre os mesmos Campa; camalAMPL también (Rosell, 1916: xvi, 13; Grandidier, 1861:143-144), kamarámpí (Padre García, 1935-37: XVIII, 215-216), kamalampi (Padre Fernandes Moro, 1925-28: VLII, 274) entre os Machiguenga.

V. Bibliografía

1. **Aguilar S.**, Ayahuasca: La enredadera, 1994, Integral, (43) 931, España.
2. **Aula J., Obiols J., Haro J.M., Fericgla J.M.**, Salud mental y consumo de sustancias enteógenas entre los Shuarde la Amazonia Ecuatoriana - Un estudio etnopsiquiátrico, 1994, Actas del II Congreso Internacional para el Estudio de los Estudios Modificados de Consciencia, Lérida, España.
3. **Arruda Simoes I.**, Oasca: um relato pessoal, 1981, Planeta N°107, Brasil, p.61.
4. **Baer G., Snell W.**, An Ayahuasca ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru), 1974, Zeitschrift für Ethnologie, Band 99, Heft 1-2, Btauschweig, pp.63-80.
5. **Benoist R.**, Quelques plantes toxiques utilisées par les indiens de l'Equateur, 1935, Bulletin Du Muséum National d'Histoire Naturelle, 2^{me} série, T.VII, N°2, París, pp. 145-147.
6. **Berlin Brent O.**, Bases empíricas de la Cosmología Aguaruna-Jívaro, Amazonas-Perú, 1977, Universidad de California, Berkeley, Studies in Aguaruna-jlvaro Ethnobiology, 2da expedición.
7. **Berlin O., Elois A.**, Etnobiología, Subsistencia y Nutrición en una sociedad de la Selva tropical, 1977, Studies in Aguaruna-Jívaro, Universidad de California, Berkeley.
8. **Bourgeteau S.**, Yagé le roi des végétaux, Interdépendances, 1992, N°10, París, pp. 21-22. Buchillet D., Personne 'nlest lá pour écouter les Conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Vaupés brésilien, 1987, Amerindia, N°12, pp. 3-62.
9. **Buona Eugenio**, Ayahuasca, 3 cuentos & 60 crónicas, Ed. Ismael Pinto; Lima, pp. 23-30.
10. **Caller Ibérico C.**, Ayahuasca, 1941, Boletín del Museo de Historia Natural Javier Prado, Lima, pp.313-321.
11. **Casevitz-Renard M.F.**, Notes sur la pharmacopée des Matsiguenga, Département de Cuzco, Pérou, 1976, INSERM, vol. 63, París, pp. 129-140.
12. **Chantre y Herrera J.**, De la Superstición más perjudicial de esta gente y de los hechiceros, adivinos y curanderos, Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1767, Imprenta de A. Auriol, Madrid, pp. 77-82.
13. **Chiappe Costa M.**, El empleo de alucinógenos en la psiquiatría folklórico, 1977, Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana, vol.81, N°2, Washington, pp.176-186. Coudreau H., Voyage á travers les Guyanes et l'Amazonie, 1887, La France Equinoxiale, París.
14. **Del Castillo G.**, La Ayahuasca: Planta mágica de la Amazonía: El Ayahuasquismo, 1963, Perú Indígena, vol.X, N° 24-25, Lima, pp. 88-98.
15. **De Souzenelle A.**, El simbolismo del cuerpo humano: del Arbol de la Vida al esquema Corporal, 1991, Editorial Kier, BuenosAires.
16. **García-Barriga H.**, El Yagé, Caapi o Ayahuasca un alucinógeno amazónico, 1958, Medicina, Shamanismo y botánica, Rev. Uni. Nac. de Colombia, N°23, Bogotá, pp. 59-76.
17. **Giove R.**, Madre Ayahuasca, 1992, Revista Takiwasi, N°1, Año I, Tarapoto, Perú, pp. 7-10.
18. **Giove R.**, Acerca del icaro o canto shamánico, 1993, Revista Takiwasi, N°2, Año I, Tarapoto, Perú, pp. 7-27.
19. **Giove R.**, Descubriendo la cuadratura del círculo, 1996, Revista Takiwasi, N°5, Año III, Tarapoto, Perú.
20. **Giove R.**, Resumen de tratamiento 1992-1994 en el Centro Takiwasi, 1996, CEDRO ed., Lima.
21. **Goldman I.**, Los Cubeos, 1968, Instituto Indigenista Interamericano, México.
22. **Guerrero H.**, Pinta, pinta, cura, cura: prácticas de Curanderismo Camentsa, Los Espíritus Aliados, 1991, Colección 500 años, N°31, Colombia, pp. 209-253. Kanzler I., Kundalini: Energía de transformación, 1996, Revista Takiwasi, N°5, Año III, Tarapoto, Perú.
23. **Kensiger K.**, Change and the Cashinahua, 1967, Rev. Expedition, vol.9, N°2, Univ. De Pennsylvania, pp.4-5.
24. **Koch-Grünberg Th.**, ZweiJahre unter den Indianern, 1908, vol.I, Berlín.
25. **Lucena Salmoral M.**, Observación participante de una toma de Yagé entre los Kofan, 1971, Rev. Universatis Humanisticas N°1, Pontífica Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 11-12.

www.takiwasi.com

Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de las Medicinas Tradicionales
Prolongación Alerta N° 466. Teléfono +(51-42) 52 2818 – Telefax +(51-42) 52 5479

Tarapoto – Perú



26. **Luna L.E. y Amaringo P.**, Ayahuasca visions: the religious iconography of a peruvian shaman, 1991, North Atlantic Books, Berkeley.
27. **Mabit J.**, L'hallucination par l'Ayahuasca chez les guérisseurs de la Haute-Amazone péruvienne (Tarapoto), Document de Travail 1-1988, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 15p.
28. **Mabit J.**, Consideraciones acerca del brebaje Ayahuasca y perspectivas terapéuticas, 1993, Revista Peruana de Neuropsiquiatria, t.LV, N°2, Lima, pp. 118-131.
29. **Mabit J.**, Contra-iniciación toxicománica versus iniciación shamánica, 1994, Anales del II Congreso Internacional para el Estudio de los Estados Modificados de Consciencia, Lérída, España.
30. **McKenna K.**, A letter from the Editor, Plant Wise, 1989, The Newsletter of Botanical Dimensions, issue # 2, winter 1989, p.1
31. **McKenna T. & D.**, The invisible Landscape Mind, Hallucinogens and the I Ching, 1975, Seabury Press, New York.
32. **Mouret M. G., Froger J. F.**, Symbolique de l'image et anthropologie, 1986, Editions Présence, Francia.
33. **Naranjo P.**, Etnobotánica de la Ayahuasca (*Banisteriopsis* sp.): Religión y Medicina, Ciencia y Naturaleza, 1969, VolX, N°2, Rev. del Instituto de Ciencias Nat. de la Univ. Central, Quito, pp. 3-92.
34. **Narby J.**, Le Serpent Cosmique: l'ADN et ñes origines du savoir, 1995, Georg Editor, Ginebra.
35. **Nunes Pereira**, Alimentacao indígena: comidas, bebidas y tóxicos na Amazonia Brasileira, 1974, Livraria Sao José, Rio de Janeiro, pp. 296-301.
36. **Pages Larraya F.**, Los significados del uso de la ayahuasca entre los aborígenes Chama (Ese'Ejja) Del Oriente de Bolivia: Una investigación transcultural, 1979, Acta Psiquiátrica América Latina, N°25, La Paz, pp. 253-267.
37. **Perrin M.**, Enfoque antropológico sobre las drogas, 1992, Revista Takiwasi, N°1, Año I, Tarapoto, Perú, pp. 31-51.
38. **Pichon J. c.**, Comunicación personal, 1990.
39. **Ontaneda Polit M.**, En el país de la Ayahuasca, 1972, Medicina y Ciencia Biológica, vol.X, N°3-4, Quito, pp. 62-73.
40. **Reimburg P.**, Contribution à l'étude des boissons toxiques des indiens du nord-ouest de l'Amazone, 1921, Journal de la Société des Américanistes. París.
41. **Reichel-Dolmatoff G.**, El contexto cultura de un alucinógeno aborigen: *Banisteriopsis caapi*, 1967, Revista de la Academia Colombiana de Ciencias exactas, Físicas y Naturales, vol. XIII, N°49, pp. 327-345.
42. **Reichel-Dolmatoff G.**, Desana: Le symbolisme universel des Indiens Túbano du Vaupés, 1973, NRF, Gallimard Ed., París.
43. **Reichel-Dolmatoff G.**, La Chair des Dieux: llusage rituel des psychédéliques, 1974, Ed. Seuil, París.
44. **Rouhier A.**, Sur la plante qui fait les yeux emervellés, 1926, París.
45. **Siskind J.**, Sharanahua songs of Transformation, 1990, Shamanls Drum, N°20, pp. 30-43.
46. **Weil A.** t In the Land of Yagé, Journal of the Altered States of Counciousness, 1974, Vol.I, N°2, pp. 125-143.
47. **Weiss G.**, Campa cosmology: the world of a forest tribe in South America, 1975, Anthropological paper of the American Museum of Natural History, vol. 52, part.S, New-York, pp.217-588.
48. **Weiss G.**, Chamanismo y sacerdocio a la luz de la ceremonia de ayahuasca, 1976, en: Alucinógenos y Chamanismo, Harner M., Ed. Labor S.A., Madrid, pp.51-58.