

Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PEDRO FERNANDES LEITE DA LUZ

Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da *Banisteriopsis caapi* e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico

Rio de Janeiro

1996

PEDRO FERNANDES LEITE DA LUZ

ESTUDO COMPARATIVO DOS COMPLEXOS RITUAL E SIMBÓLICO
ASSOCIADOS AO USO DA *BANISTERIOPSIS CAAPI* E ESPÉCIES
CONGÊNERES EM TRIBOS DE LÍNGUA PANO, ARAWAK, TUKANO E
MAKU DO NOROESTE AMAZÔNICO

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social
do Museu Nacional da Universidade
Federal do Rio de Janeiro.

Rio de Janeiro

1996

Dedico esta obra aos povos indígenas do Brasil.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos os que me ajudaram na realização desta obra. Meu pai, Carlos Lemos Leite da Luz; minha mãe, Maria da Salete Calazans Fernandes; minhas irmãs Maria Luíza Fernandes Leite da Luz e Maria Fernanda Fernandes Leite da Luz; meu irmão André Fernandes Leite da Luz; aos meus cunhados Carlos Beni Borja e Joshua Callaghan.

Ao meu orientador, Professor Eduardo Viveiros de Castro, e aos demais professores do PPGAS; à Cristina, bibliotecária do PPGAS, à Tânia, secretária do PPGAS e demais funcionários do mesmo.

Ao pessoal do ISA (Instituto Sócio-Ambiental) pelo apoio logístico no trabalho de campo, em especial a Georg Grünberg.

Aos meus amigos que ajudaram na viagem a campo: Cristiano Carvalho Coutinho, José Eduardo Arruda Gonçalves, Luís Eduardo Lomba Rosa, Alexandre Dines, Guilherme, João Miguel, Gustavo e Pepê.

A Jorge Pozzobon, Renato Athias, Howard Reid e Ana Gita de Oliveira, pelas dicas e os ensinamentos sobre os Hupda e seu território.

Aos Hupda por terem me acolhido, revelado alguns dos seus segredos e me guiado pelo seu território. Gostaria de agradecer ainda a Guilherme Veloso Karapanã por ter me conduzido até o território Hupda.

Agradeço a Marcos Nadruz e Cláudia M. Porto Vieira, pela identificação do material botânico coletado, e às botânicas do Museu Nacional pela mesma ajuda.

Ao Marco Henrique Veloso, por ter me emprestado seu computador para a digitação final da obra; a Letícia Dias por ter digitado parte dela; a Cynthia Sims Belleza pelo apoio, carinho, compreensão e paciência.

Gostaria de agradecer também a Rolando Monteiro, pelo riso.

Não poderia deixar de agradecer àqueles que foram meus professores na ingestão da *Banisteriopsis caapi*: Padrinho Sebastião Mota de Melo, Paulo Roberto Silva e Souza e Fernando La Roque.

*“Bebe que você vai saber o que é.”
Pajé Hupda ao ser indagado sobre a *Banisteriopsis caapi*.*

RESUMO

Esta dissertação trata do uso cultural de uma planta psicoativa, a *Banisteriopsis caapi*, consistindo num estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao mesmo.

Em grande parte bibliográfica, conta também com um pequeno trabalho de campo entre os Hupda-Maku onde foi observado pela primeira vez o uso de duas espécies: *Vismia guyanensis* e *Spathiphyllum sp.* como plantas aditivas à *Banisteriopsis caapi* na elaboração da bebida chamada de “carpi”.

No primeiro capítulo explicitamos as abordagens teóricas tradicionais ao estudo de enteógenos; discutimos as razões de um uso tão disseminado dos mesmos na América, e expomos

alguns dados sobre a planta: sua descrição botânica, composição química, farmacologia, distribuição geográfica, grupos que a utilizam e plantas aditivas à mesma.

No segundo capítulo damos um panorama geral da etnobotânica dos grupos que contemplamos, explicitando algumas das idéias dos mesmos sobre o mundo vegetal, e também relacionamos as plantas utilizadas por estes grupos na cultura material, na medicina, as plantas mágicas, míticas e rituais.

No terceiro capítulo descrevemos os rituais associados ao uso da *Banisteriopsis caapi*, tanto aqueles implicados no seu cultivo ou coleta, como aqueles relacionados à preparação e ingestão da bebida.

No quarto capítulo tratamos do simbolismo associado à *Banisteriopsis caapi*: como a planta é pensada, sua presença na cosmologia e mitologia e o seu papel para os grupos que a utilizam.

No quinto capítulo discutimos a questão das visões provocadas pelas bebidas elaboradas a partir da *Banisteriopsis caapi* expondo as principais vertentes teóricas que a abordam.

No sexto capítulo procuramos compara os dados por nós levantados acerca do uso cultural da *Banisteriopsis caapi*, tentando revelar os aspectos comuns da experiência, os divergentes, o porque das coincidências e o que por essas se revela.

Por fim, na conclusão refletimos sobre o papel e a função do uso da *Banisteriopsis caapi* procurando esclarecer a importância da planta para a reprodução cultural e a harmonia social dos grupos que a utilizam.

SUMÁRIO

Cap. I - Do que se trata	08
I.1 - Perspectivas teóricas	08
I.2 - Razões do uso disseminado de enteógenos nas Américas ..	09
I.3 - Botânica, Química e Farmacologia	11
I.4 - Distribuição geográfica e cultural	13
I.5 - Plantas aditivas	15
Cap. II - Panorama da etnobotânica dos grupos estudados	
II.1 - Panorama Pano	18
II.2 - Panorama Arawak	20
II.3 - Panorama Tukano	22
II.4-Panorama Maku.....	24
Cap. III - O complexo ritual associado à <i>Banisteriopsis caapi</i>	
III.1 - Pano	27
III.2 - Entre os Arawak	32
III.3 - Entre os Tukano	34
III.4 - Entre os Maku	37
Cap. IV - O complexo simbólico associado à <i>Banisteriopsis caapi</i>	
IV.1 - Pano	40
IV.2 - Entre os Arawak	50
IV.3 - Entre os Tukano	53
IV.4 - Entre os Maku	60
Cap. V - A questão das visões	64
Cap. VI - Comparação	69
Conclusão	76
Bibliografia	78

CAPÍTULO I - Do que se trata

Essa dissertação versa sobre o que alguns homens de diferentes sociedades - mais especificamente, de grupos dos conjuntos Pano, Arawak, Tukano e Maku - dizem de uma planta, *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.)Morton; e sobre a maneira como a utilizam. Muitos são seus usos e diferentes os discursos que dela tratam; aqui nos ocuparemos de alguns e nosso objetivo não é outro se não revelar sua diversidade e coincidências, bem como avançar algumas reflexões sobre o tema.

Trata-se portanto de um trabalho dentro daquele ramo da Antropologia que após Harshberger (ver Ford 1978:33) passou a ser designado de Etnobotânica - e que é assim definida por Pirajá da Silva em nota no livro de Von Martius "Natureza e doenças dos índios brasileiros", edição de junho de 1939, nas páginas 259 e 260:

"A ethnobotanica é uma divisão especial da investigação ethnologica(...). A pesquisa ethnobotanica se relaciona com vários assuntos importantes. Quaes as primitivas idéas e concepções da vida da planta? Quaes os efeitos de uma dada planta relativamente aos modos de vida, costumes, religião pensamentos e negocios uteis quotidianos do povo em estudo? Que uso fazem das plantas, quando empregadas na alimentação, na medicina, na cultura material e nos actos cerimoniaes? Qual a extensão dos seus conhecimentos sobre os órgãos, funções e actividades das plantas? Em que categorias estão designados os nomes das plantas agrupadas na linguagem dos povos estudados, e o que se pode aprender concernente ao trabalho do espirito humano pelo estudo desses nomes."

No entanto, devido às suas peculiaridades, esta planta da qual nos ocuparemos (e outras com características similares, isto é, psicoativas) impõe uma aproximação teórica específica.

I.1- Perspectivas teóricas

Segundo Metzner (1988:18), a partir dos anos 60 e das formulações de Timothy Leary, desenvolveu-se a teoria do *set* (intenção, atitude, personalidade, humor) e do *setting* (interpessoal, social e ambiental) para a compreensão do fenômeno de alteração deliberada da consciência. Para Furst (1992:15) o contexto socio-psicológico é a variável crucial no estudo da ingestão de substâncias psicoativas; segundo ele é claramente a sociedade, e não a química, que deve ser considerada, uma vez que a experiência do transe extático, da

alteração da consciência e seu conteúdo culturalmente condicionado, bem como sua interpretação, são totalmente consistentes com o sistema filosófico-religioso que valida e incentiva o uso dessas substâncias. Um exemplo disto são os diferentes discursos em sociedades diversas provocados pelos mesmos alcalóides, como podemos ver no caso da maconha (*Cannabis sativa*) que tem seu uso recreacional proibido em nossa sociedade e um uso religioso sancionado na sociedade indiana tradicional.

Para Furst as plantas psicoativas têm uma história cultural que é contada pelas tradições compartilhadas pelos membros de uma dada sociedade e pode-se mesmo dizer que essas plantas ajudaram a determinar a história das culturas que as utilizam, pois é tipicamente no transe extático propiciado por elas que o indivíduo confirma para si mesmo a validade das tradições tribais que a ele foram ensinadas.

Para Dobkin de Rios (1990:215), para se elaborar uma teoria dos efeitos de uma substância psicoativa qualquer estão em jogo as "variáveis antecedentes", que seriam: a) biológicas: peso corporal do indivíduo, condição física, dietas especiais, abstinência sexual; b) psicológicas: o set (motivações, atitudes), personalidade, humor, experiências passadas; c) social-interacionais: grupo/indivíduos que participam, natureza do grupo, performance ritual, presença de um guia; d) culturais: aculturação e sistema simbólico compartilhado, expectativa do conteúdo visionário, adjuntos não-verbais, isto é, música, odores agradáveis, etc., sistema de crenças e valores; e as "variáveis conseqüentes", ou seja, os efeitos da substância, como: sinestesia, despersonalização, mudanças psicológicas e somáticas, etc.

Para Smet (1985:370-375) é necessária uma visão integrada e multidisciplinar na compreensão de rituais que envolvam plantas psicoativas, levando-se em consideração não somente os dados etnográficos mas inclusive os aspectos botânicos, químicos e farmacológicos em relação às plantas estudadas.

Mais adiante veremos como esse debate se dá no âmbito da planta que é aqui contemplada. Por hora diremos que nossa perspectiva neste trabalho procura conciliar as linhas teóricas acima expostas.

I.2 - Razões do uso disseminado de enteógenos nas Américas

A primeira coisa que chama a atenção em relação ao estudo do uso cultural de plantas psicoativas nas Américas é a sua ampla disseminação e o grande número de espécies, dos mais diferentes gêneros e famílias botânicas, que são utilizadas com o fito de alterar a consciência.

Segundo Schultes (1992:26-30) há muito mais plantas utilizadas como enteógenos¹ no Novo Mundo do que no Velho Mundo. De fato, por volta de 130 espécies são utilizadas nas Américas em contraste com as 20 utilizadas na Europa, Ásia e África.² Ainda segundo Schultes (1992:26-30), os botânicos não têm razão para supor que o Novo Mundo seja mais rico em espécies desse tipo do que o Velho Mundo; seria de se esperar que na verdade o uso fosse maior neste último, devido à antigüidade e à diversidade das culturas ali existentes.

A razão seria portanto antes cultural do que botânica, sendo, para esse autor, decorrência do fato das culturas indígenas americanas serem em grande parte sociedades de caçadores cujas características próprias de suas religiões, baseadas no xamanismo, valorizarem a busca de uma experiência mística pessoal (facilmente adquirida através do uso de plantas psicoativas). Em contraste, as culturas do Velho Mundo, tornando-se sociedades de pastores e agricultores, perderiam o apreço pelo uso de plantas psicoativas.

Também segundo La Barre (1970:73) seria de se esperar que o uso de plantas psicoativas fosse mais disseminado no Velho Mundo do que no Novo, devido à maior massa de terra, à maior diversidade de climas, ao maior número e variedade de plantas e à existência humana nessa região se dar há mais tempo.

Descartada a hipótese de uma razão botânica para a discrepância entre o número de plantas utilizadas como agentes alteradores da consciência no Velho Mundo e no Novo Mundo, La Barre (1970:74-80) aponta para as razões culturais que, no seu entender, determinaram esse fato.

Amplas evidências hoje reunidas comprovam a origem asiática, através do Estreito de Bering, do homem americano. Esses invasores asiáticos eram, em sua origem, na totalidade, coletores-caçadores, sendo que a agricultura e a domesticação animal desenvolvidas na América se deram independentemente do desenvolvimento das mesmas na Ásia, Europa e África.

A religião básica nas Américas tem origem no xamanismo próprio dos povos caçadores e representa um contínuo histórico-cultural com o xamanismo paleo-siberiano e o xamanismo dos povos euroasiáticos do Mesolítico, cujas principais características são a existência de animais familiares e a crença nos "donos" dos animais. Enquanto xamãs-extáticos esses povos valorizam o estado alterado de consciência e como coletores-caçadores estão sob a pressão contínua de explorarem novas plantas no meio-ambiente, para serem utilizadas como alimento, e, acidentalmente, novos enteógenos.

O ethos dos índios americanos permaneceu essencialmente aquele dos caçadores, sendo a organização social e o status social baseados, em última análise, na habilidade do indivíduo de prover caça

¹ Esta palavra é um neologismo cunhado por Gordon-Wasson, Jonathan Ott, Weston La Barre e outros, para definir plantas psicoativas, significando "que faz nascer Deus dentro" devido ao uso sacramental e religioso que os nativos da América fazem das mesmas.

² Segundo Schleiffler (1979:193) chegariam a 42 o número de plantas psicoativas tradicionalmente utilizadas no Velho Mundo.

à comunidade. Nessas sociedades caçadoras, centradas no homem, a masculinidade, a habilidade na caça e na guerra bem como a sexualidade aparecem como dádivas do exterior, como um poder que vem do sobrenatural e que deve ser adquirido seja pela busca individual da visão, pelo êxtase xamânico e, tipicamente, pelo uso de plantas psicoativas.

Caracteristicamente nas Américas é o xamã que toma o "remédio", antes que o doente, uma vez que é o primeiro que necessita do poder sobrenatural para efetuar a cura, ou seja, para diagnosticar o agente do ataque mágico que causou a doença. Assim a presença de qualquer efeito psicotrópico numa planta é evidência do seu poder como medicina, que é injetado no xamã através do seu consumo.

Para La Barre essas características ainda são visíveis, embora que naturalmente modificadas, mesmo nas sociedades Azteca e Inca que possuíam agricultura avançada e que, sabidamente, faziam amplo uso de plantas psicoativas.

Assim os povos americanos têm em suas religiões aquelas características do xamanismo dos caçadores e sua visão epistemológica da realidade ainda é determinada pela experiência visionária mística adquirida pelo uso de plantas psicoativas. Seu mapa cognitivo é místico mas também pragmático do ponto de vista fármaco-dinâmico: algumas plantas são habitadas por espíritos, isto é, por princípios psicoativos.

Desta forma o xamanismo mesolítico desenvolveu-se na América naquilo que o autor chama de "complexo narcótico" típico da região, ao passo que os povos do Velho Mundo, tornando-se pastores e agricultores, tiveram o xamanismo original transformado em religiões de adoração e aplacação de divindades, onde as plantas tornaram-se menos importantes, uma vez que todo poder passou a recair sobre os Deuses.

Ainda que apresente alguns pontos criticáveis, por exemplo, o que dizer dos povos americanos que apesar de caçadores não apresentavam nem xamanismo, nem consumo de plantas psicoativas já antes do contato, a hipótese de La Barre é consistente e amplamente documentada por exemplos etnográficos, históricos e arqueológicos, que, por uma questão de espaço, nos abstivemos de aqui explicitar.

Mais adiante veremos as razões alegadas por aqueles povos que estão dentro do âmbito de nossa pesquisa para o consumo de plantas psicoativas, em suas próprias palavras.

Em todo caso o fenômeno da ingestão de substâncias psicoativas, sejam de origem vegetal ou animal, bem como a alteração da consciência por meios mecânicos ou outras técnicas é um fenômeno universal e tão antigo quanto a própria humanidade (Furst 1992, McKenna 1993). Alguns autores o consideram a origem de todas as

religiões (Gordon-Wasson 1992, Furst 1992, La Barre 1972 McKenna 1993), sendo que para McKenna (1993) a ingestão de cogumelos contendo alcalóides do tipo indólico foi um dos fatores que ajudaram a moldar nosso cérebro tal como ele é hoje. Portanto o estudo do fato referido é um objeto legítimo da Antropologia e nossa dissertação tratará disso.

I.3 - Botânica, Química e Farmacologia

Entre as inúmeras plantas utilizadas como enteógenos nas Américas destaca-se aquela que será aqui estudada: o cipó *Banisteriopsis caapi* da família Malpighiaceae, cuja descrição em Pio Corrêa (1926:351) é a seguinte:

“Arbusto de ramos estriados e folhas bi-glanduloso-pecioladas, ovadas ou ovado-lanceoladas, agudo-cuspidadas, fuscescentes, glabras; flores dispostas em amplas panículas pyramidaes constituídas por corymbos umbelliformes, fructo samara alada, pilosa.”

Richard Spruce, jovem botânico inglês, foi o primeiro a descrever a planta, que conheceu em 1852, na localidade de Urubú-coára. Apesar das referências prévias ao uso indígena desta espécie feitas por missionários, Chantre no final do século XVII, Magnin em 1740, e por inúmeros viajantes estrangeiros (ver Schultes 1986), foi Spruce quem primeiro coletou e fez a identificação botânica da planta em questão.

Encontrando-se naquela localidade acima referida, durante uma festa de Dabacuri, foi convidado a ingerir a bebida elaborada a partir do *Banisteriopsis caapi*. Indagando sobre a origem de tal beberagem, teve a sorte de ser apresentado à planta em flor e contendo já alguns frutos, fato este que possibilitou sua correta identificação.

A partir de então a ciência ocidental passou a se interessar e a estudar aquela que de há muito já era utilizada pelos povos do noroeste amazônico.³

Em recente revisão da matéria, Gates (ver Ott 1994:15-16) relaciona as seguintes espécies da família Malpighiaceae como sendo base de bebida de caráter enteógeno: *Banisteriopsis caapi*, *Banisteriopsis longialata*, *Banisteriopsis lutea*, *Banisteriopsis martiniana* var. *subenervia*, *Banisteriopsis muricata*, *Callaeum antifebrile*, *Lophantera lactescens*, *Tetrapteryx mucronata*, *Tetrapteryx methystica*.

³ Embora características do meio ambiente e da cultura material dos grupos que utilizam a *Banisteriopsis* não favoreçam a preservação de vestígios arqueológicos, Schultes (1986) advoga um uso milenar para tal planta, baseado na presença da mesma nos mitos de criação dos povos que a utilizam. Naranjo (1986:126), baseado em vestígios arqueológicos encontrados no Equador, remonta a 4.000 anos o uso da planta.

De longe a mais usada e apreciada é a *Banisteriopsis caapi*, sendo as outras espécies do gênero consideradas substitutos quando esta não está disponível. A espécie *Callaeum antifebrile* é considerada mais como uma planta aditiva do que como base da bebida⁴. Quanto à *Lophantera lactescens*, os indícios de seu uso são tênues (Schultes 1986:10-39), ao passo que a *Tetrapteryx methystica* é usada exclusivamente pelos índios Maku⁵ (Schultes 1986:10-39) e a espécie *Tetrapteryx mucronata* parece ter seu uso restrito aos índios Karapanã (Ott 1994:16).

À parte o uso como enteógeno, outras espécies do mesmo gênero têm uso cultural: na etnomedicina, a *Banisteriopsis argyrophilla*, usada para tratar “doenças de crianças” no Brasil; e na magia, a *Banisteriopsis lucida*, usada em encantações para atrair a pesca na Venezuela.

Aquelas espécies usadas com o fito de alterar a consciência possuem todas alcalóides do tipo Beta-carbolinas.

O estudo fitoquímico da *Banisteriopsis caapi* teve início no começo deste século, quando, em 1905, o farmacêutico Colombiano Rafael Zerda Bayon isolou, a partir de uma amostra de Yagé, um alcalóide por ele chamado de Telepatina, devido às propriedades supostamente telepáticas da bebida. Em 1924, H. Seil e E. Putt apresentaram trabalho dizendo terem encontrado três alcalóides em amostras de *Banisteriopsis caapi* (na época chamada *Banisteria caapi*). Em 1925, A. M. Barriga Villalba, químico colombiano, reportou a presença de dois alcalóides por ele chamados de Yajeína e Yajenina, também mencionados em trabalho do químico da Colômbia L. Albarracin, no mesmo ano. Em 1927, E. Perrot e Raymond-Hanet reportaram a equivalência entre a Telepatina e a Yajeína. No entanto, no ano seguinte, Louis Lewin descreve o alcalóide por ele chamado de Banisterina em amostras de *Banisteriopsis caapi*. Em 1928, a confusão começa a ser desfeita quando K. Rumpf e O. Wolfes demonstram a identidade dos alcalóides chamados Yajeína, Telepatina e Banisterina com a já conhecida Harmina.

Finalmente, em 1939, os químicos A.L. e K.K. Chen demonstraram definitivamente a identidade da Telepatina, Yajeína e Banisterina com o alcalóide já conhecido desde 1847, a partir do trabalho de J. Fritzche, como Harmina. Este último foi isolado pela primeira vez a partir das sementes do arbusto *Peganum harmala*, uma Zygophylliacea. Esta última planta é considerada por alguns autores como sendo a “sarça ardente” que teria provocado a visão de Moisés, e ainda como sendo o Soma dos hindus (Flattery e Schwartz 1989 citados em Ott 1993:202-204).

O principal efeito deste alcalóide é inibir a ação da Monoamina-oxidase (MAO), uma enzima que ocorre naturalmente no corpo humano, em vários tecidos como o fígado, cérebro, intestino, plasma sanguíneo,

4 Entretanto, no Pará foi observado o uso dessa espécie como base da bebida chamada Cábi, utilizada pela população de baixa renda com fins divinatórios e terapêuticos (Ott 1994:15).

5 Em recente trabalho de campo entre os Hupda-Maku, o presente autor mostrou desenho botânico dessa espécie a inúmeros Hupda de quatro diferentes aldeias e todos foram unânimes no reconhecimento da planta por eles chamada “Carpi”, o mesmo nome dado à *Banisteriopsis caapi*.

coração e garganta, e que tem por função inativar as monoaminas produzidas endogenamente, como a Serotonina, a Dopamina e a Norepinefrina, todas neurotransmissores (McKenna 1984:203-204).

Embora os alcalóides presentes na *Banisteriopsis caapi*⁶ sejam psicoativos sozinhos, em todas as amostras da bebida pronta até hoje testadas nunca se verificou a dose mínima (500 mg) necessária para tal (McKenna 1984:207, Ott 1994:41); devendo os efeitos da bebida serem antes creditados aos alcalóides das principais plantas aditivas: *Diplopterys cabrerana* e *Psychotria viridis*, notadamente a N,N-Dimethyltriptamina, cuja estrutura química é muito semelhante à Serotonina, o que caracteriza esse alcalóide como neurobloqueador, ativando os receptores da Serotonina e desencadeando os efeitos típicos da N,N-DMT.⁷

Sabe-se que a N,N-Dimethyltriptamina é inativa oralmente devido à ação da MAO; sendo a Harmina e a Harmalina, bem como os outros alcalóides do tipo Beta-carbolinas, inibidores da MAO, é extremamente feliz a combinação desses alcalóides.

De fato verificam-se que bastam 120 mg de Harmina para tornarem ativos oralmente 30 mg da N,N-DMT, suficientes para desencadear o efeito enteógeno destas substâncias. A média verificada em 16 diferentes amostras de uma dose típica da bebida preparada, 75 ml, é de 158 mg para a Harmina e 29 mg para a N,N-DMT (McKenna 1984:207, Ott 1994:40-41).

Ressaltamos no entanto que a *Banisteriopsis caapi* é usada também sozinha em infusões frias, como enema, sendo ainda mascada, inalada e fumada (Ott 1994:17-19).

I.4 - Distribuição geográfica e cultural

Segundo Ott (1994:14-15), a *Banisteriopsis caapi* cresce nas terras baixas da floresta equatorial amazônica, sendo seu limite de ocorrência: ao sul até a Bolívia e ao norte até a Venezuela e Panamá. Cresce ainda na Amazônia colombiana, equatoriana, peruana e brasileira, tendo se propagado através dos Andes até a costa equatoriana. Devido à facilidade com que se propaga através de mudas transportadas para cultivo, é difícil estabelecer sua área de ocorrência natural.

Cooper (1987:116) nos dá um mapa da área de uso da *Banisteriopsis caapi*, que é aqui reproduzido.

Quanto à *Banisteriopsis muricata* sua área de ocorrência é a mais ampla de todas as espécies desse gênero, indo desde o México até a Argentina. A *Banisteriopsis longialata* cresce na Argentina, Paraguai, Bolívia e Peru, e a leste até o Brasil. A *Banisteriopsis martiniana* var. *subenervia* ocorre na floresta equatorial da Amazônia brasileira, peruana e colombiana, estendendo-se até o Alto Orinoco na Venezuela. Quanto

⁶ Harmina e Harmalina sendo os principais, embora se encontrem também Harmol, Tetrahydroharman e o Harmalol.

⁷ Barker et alli 1991:106-107, em recente publicação, levanta a possibilidade da N,N-DMT ser um neurotransmissor ou um neuromodulador por si só, já que esta substância se verifica naturalmente no cérebro e outros tecidos dos mamíferos, assim como se encontram enzimas capazes de sintetizar in vivo esta molécula. Este autor aventava a hipótese da existência de um sistema receptor autônomo para a N,N-DMT, o que seria a chave para a compreensão de todo fenômeno enteógeno.

à *Tetrapteryx styloptera*, cresce na Amazônia colombiana e no Brasil próxima àquela fronteira. Em relação à *Callaeum antifebrile*, sabe-se que sua área de ocorrência natural é a Amazônia peruana, sendo no entanto também cultivada no Pará, onde tem papel na etnomedicina popular (Gates 1986:55).

Em relação aos povos que a utilizariam, chegariam ao número de 72 (Luna 1986:247-249). A lista completa é aqui reproduzida:

- 1- Achuar (Jivaro)
- 2- Aquaruna (Jivaro)
- 3- Amahuaca (Pano)/ sinônimos: Sayaco, Impetineri
- 4- Anguteros (Tucano ocidental)/ sin: Ancutere, Pioje
- 5- Aucas (Sabela)/ sin: Sabelas, Huaramis
- 6- Awisin (Auishiri)
- 7- Banivas (Arawak)
- 8- Barasana (Tucano ocidental)
- 9- Bares (Arawak)
- 10- Campa (Arawak)
- 11- Canelos Quíchua do Equador (Quíchua)
- 12- Curijonas (Caribe)/ sin: Karijonas
- 13- Cachinaua (Pano)
- 14- Cayapa (Chibcha)
- 15- Colorados do Equador (Chibcha)
- 16- Conibo (Pano)
- 17- Careguaje (Tucano ocidental)
- 18- Cubeo (Tucano oriental)
- 19- Culina (Arawak)
- 20- Chamicuro (Arawak)
- 21- Chasutinos (Munichi)
- 22- Chayahuita (Cahuapana)/ sin: Tschuito, Tsaawi
- 23- Chébero (Cahuapana)/ sin: Jebero
- 24- Chocó da Colômbia (Chocó)
- 25- Desana (Tucano oriental)
- 26- Emberá (Chocó)/ sin: Emperá
- 27- Guajibos (Arawak)
- 28- Guanano (Tucano)
- 29- Hianakota-Umana (Caribe)
- 30- Huambisa (Jivaro)
- 31- Huitoto (Uitoto)/ sin: Uitoto
- 32- Iguitos (Záparo)
- 33- Ingas (Quechua)
- 34- Isconahua (Pano)

- 35- Jivaro (Jivaro)/ sin: Shuar
- 36- Kabuvari (Arawak)/ sin: Cauyari, Cabuyari
- 37- Kandoshi (Murato)/ sin: Murato, Romaina
- 38- Kofan (Cofán)/ sin: Cófan
- 39- Lama (Quechua)/ sin: Lamista
- 40- Macuna (Tucano oriental)/ sin: Makuna
- 41- Mai huna (Tucano ocidental)/ sin: Orejon, Koto
- 42- Makú (Makú)
- 43- Mandavaka (Arawak)
- 44- Marinahua (Pano)
- 45- Matsigenka (Arawak)/ sin: Machiguenga, Machigenga
- 46- Mayoruna (Arawak)/ sin: Marigue
- 47- Mazán (Yagua)/ sin: Masamae, Parara
- 48- Menimehe (Tucano ocidental)
- 49- Noanamá (Chocó)
- 50- Amagua (Tupi)
- 51- Panobo (Pano)
- 52- Piapoco (Arawak)
- 53- Pioché (Tucano)/ sin: Pioje, Cionis
- 54- Piro (Arawak)
- 55- Puinaba (Makú)
- 56- Quijos (Quechua)
- 57- Remos (Pano)
- 58- Santa Maria (?)
- 59- Santiagueño (Quechua)
- 60- Secoya (Tucano ocidental)
- 61- Sharanahua (Pano)
- 62- Shipibo (pano)
- 63- Sibundoy (Chibcha)/ sin: Kamsá
- 64- Siona (Tucano ocidental)
- 65- Taiwano (Tucano ocidental)/ sin: Tciuana
- 66- Tamas (Tucano ocidental)
- 67- Tanimuca (Tucano oriental)
- 68- Tarianas (Caribe)
- 69- Tatuyo (Tucano oriental)
- 70- Tikuna (Tucuna)/ sin: Tucuna
- 71- Yagua (Yagua)
- 72- Zaparo (Zaparo)

I.5- Plantas Aditivas

Um dos aspectos mais interessantes e menos conhecidos a respeito do uso da *Banisteriopsis caapi* são as plantas aditivas à mesma, que

constituem uma etnofarmacopéia ainda não de todo investigada (McKenna et alii 1995).

À parte as anteriormente referidas, *Dyplopteris cabrerana* e *Psychotria viridis* - de longe as mais utilizadas - uma miríade de plantas são acrescentadas à bebida resultante da decocção da *Banisteriopsis caapi* durante sua preparação, conforme o uso que se dará à bebida. De fato poucos são os grupos que, em raras ocasiões, utilizam a *Banisteriopsis caapi* sozinha. O mais comum é acrescentarem plantas que têm funções específicas: algumas fazem ver, outras viajar, outras ainda ensinam, curam, enfeitiçam, dão força e assim por diante (McKenna et alii 1995).

Para Ott (1994:19-30) as plantas aditivas se dividem em três grupos principais: a) aquelas que são terapêuticas, ou seja, que são consideradas remédios e, portanto acrescentadas àquela que é a medicina por excelência, a *Banisteriopsis caapi*; b) estimulantes, aquelas que ajudam a combater o efeito sedativo e soporífico da *Banisteriopsis caapi*; c) aquelas que são enteógenos por si só, isto é, aquelas que possuem a propriedade de alterar a consciência na presença ou não da *Banisteriopsis caapi*.

Abaixo reproduziremos a lista de plantas acrescentadas à *Banisteriopsis caapi* (depois de Ott 1994:19-30 e McKenna et alii, 1995), destacando com asteriscos aquelas que são psicoativas.

ACANTHACEAE

Teliostachya lanceolata var. *crispa**

AMARANTHACEAE

*Alternanthera lehmannii**

Iresine sp.

APOCYNACEAE

Himatanthus sucuuba

Malouetia tamaquarina

Mandevilla scabra

Tabernaemontana sp.*

AQUIFOLIACEAE

*Ilex guayusa**

ARACEAE

*Montrichardia arborescens**

BIGNONIACEAE

Mansoa alliacea

Tabebuia heteropoda

Tabebuia incana

Tabebuia sp.

Tynnanthus panurensis

BOMBACACEAE

Cavanillesia hylogeiton

Cavanillesia umbellata

Ceiba pentandra

Chorisia insignis

Chorisia speciosa

Quararibea "ishpingo"

BORAGINACEAE

Tournefortia angustifolia

CACTACEAE

Epiphyllum sp.

*Opuntia sp.**

CARYOCARACEAE

Anthodiscus pilosus

CELASTRACEAE

Maytenus ebenifolis

CYCLANTACEAE

Carludovica divergens

CYPERACEAE

Cyperus digitatus

Cyperus prolixus

Cyperus sp.

DRYOPTERIDACEAE

Lomariopsis japurensis

ERYTHROXILACEAE

*Erythroxylum coca var. ipadu**

EUPHORBIACEAE

Alchornea castaneifolia

Hura crepitans

GNETACEAE

Gnetum nodiflorum

GUTTIFERAE

Clusia sp.

Tovomita sp.

LABIATAE

Ocimum micranthum

LECYTHIDACEAE

Couroupita guianensis

LEGUMINOSAE

Bauhinia guianensis

Caesalpinia echinata

Calliandra angustifolia

Campsiandra laurifolia

Cedrelinga castaneiformis

Erythrina glauca

Erythrina poeppigiana

Pithecellobium laetum

Sclerobium setiferum

Vouacapoua americana

LORANTHACEAE

Phrygilanthus eugenioides

Phrygilanthus eugenioides var. *robustus*

Phtirusa pyrifolia

MALPIGHIACEAE

*Dyplopterys cabrerana**

Dyplopterys involuta

Mascagnia psilophylla

Stigmaphyllon fulgens

MARANTACEAE

Calathea veitchiana

MENISPERMACEAE

Abuta grandifolia

MORACEAE

Coussapoa tessmannii

Ficus insipida

Ficus ruiziana

Ficus sp.

MYRISTICACEAE

Virola sp*.

*Virola surinamensis**

NYMPHIACEAE

Cabomba aquatica

PHYTOLACCACEAE

Petiveria alliacea

PIPERACEAE

Piper sp.

POLYGONACEAE

Triplaris surinamensis

Triplaris surinamensis var. *chamissoana*

PONTEDERIACEAE

Pontederia cordata

RUBIACEAE

Calycophyllum spruceanum

Capirona decorticans

Guettarda ferox

*Psychotria carthaginensis**

Psychotria psychotriaefolia

*Psychotria viridis**

Rudgea retifolia
Sabicea amazonensis
Uncaria guianensis
SAPINDACEAE
*Paullinia yoco**
SCHIZAECEAE
Lygodium venustum
SCROPHULARIACEAE
Scoparia dulcis
SOLANACEAE
*Brugmansia insignis**
*Brugmansia suaveolens**
*Brunfelsia chiricaspí**
*Brunfelsia grandiflora**
*Brunfelsia grandiflora subesp. schultesii**
Capsicum sp.
Lochroma fuchsioides
Juanulloa ochracea
*Nicotiniana rustica**
*Nicotiniana tabacum**
VERBENACEAE
Cornutia odorata
Vitex triflora
VIOLACEAE
Rinorea viridiflora

Em recente trabalho de campo entre os Hupda-Maku, pudemos observar pela primeira vez o uso de duas espécies não reportadas anteriormente como fazendo parte do complexo associado à *Banisteriopsis caapi*:

Vismia guyanensis (determinado por Cláudia M. Vieira, do Departamento de Sistemática do Jardim Botânico do Rio de Janeiro); e *Spatiphyllum sp.* (determinado por Marcus Nadruz, do Depto. de Sistemática do Jd. Botânico do RJ).

Segundo Schultes (1990) os índios Makuna usariam as espécies *Vismia confertiflora* e *Vismia tomentosa* como diuréticos; o uso como enteógeno de espécies deste gênero não havia sido descrito até hoje. Quanto a espécies do gênero *Spatiphyllum*, Schultes (1990) relaciona duas: *Spatiphyllum cannaefolium* e *Spatiphyllum floribundum*, o primeiro como aditivo ao rapé preparado pelos índios Witoto do rio Karapaná, feito à base da resina exsudada pela entrecasca da *Virola theiodora*, e o segundo usado pelos índios Tukano e Guanano para aliviar dor de cabeça, ao ser esfregada a inflorescência na fronte, o que sugere um

uso mágico no caso da *Spatiphyllum floribundum* e um uso possivelmente enteógeno no caso da *Spatiphyllum cannaefolium*, visto que a resina da *Virola theiodora* contém sabidamente N,N-DMT.

Capítulo II - Panorama da Etnobotânica dos Grupos Estudados

Neste capítulo procuraremos dar um panorama geral da etnobotânica dos grupos que fazem parte do escopo de nossa pesquisa. São escassos os trabalhos sobre o tema, destacando-se entre as obras que dele tratam o livro de Schultes "The Healing Forest" (1990). Aqui nos basearemos neste livro e em diversas etnografias acerca daquelas etnias que nos interessam.

Trataremos tanto das plantas alimentícias e da cultura material, como das medicinais e de uso mágico. Nosso objetivo é situar o leitor no universo vegetal que permeia as culturas amazônicas.

Embora fosse nossa idéia tentar aclarar o sistema de classificação botânica indígena, pouco conseguimos avançar nesta matéria, devido à escassez dos dados. No entanto, em relação à *Banisteriopsis caapi*, foi possível situá-la no esquema mais geral do pensamento nativo quanto às plantas e seu *status*.

Não pretendemos fazer uma análise aprofundada da etnobotânica destes povos, devido à magnitude de tal tarefa, o que exigiria uma obra dedicada exclusivamente ao assunto.

Ocuparemos primeiro das alimentícias e das usadas como matéria-prima e em seguida das medicinais e mágicas. Como veremos, nem sempre é possível separar estas duas últimas categorias. Iniciaremos pelos grupos Pano, e em seguida Arawak, Tukano e Maku.

II.1 - Panorama Pano

Para os Marubo (Mellati 1986:78,80), a humanidade inicialmente não conhecia as plantas alimentícias, comendo somente pássaros misturados às cinzas de agarrapé (*mei*). Foi o mutum que, em troca de sua vida, poupada por um caçador, deu a este as primeiras sementes das plantas cultiváveis, que passaram a fazer parte da dieta dos homens.

Uma outra explicação para a origem dos alimentos vegetais é o fato do herói Oni Weshti ter pego pedaços de animais abatidos por ele e enterrado, dando nascimento às diferentes plantas utilizadas na alimentação. Não há, no entanto, correspondência imediata entre cada animal e cada vegetal, uma vez que espécies vegetais têm suas diferentes variedades originando-se de animais diversos, e partes distintas dos corpos de animais da mesma espécie deram origem a diferentes vegetais (Mellati 1986:81).

Um dos mais importantes vegetais, tanto na alimentação quanto no ritual e no simbolismo deste grupo, o milho, tem surgimento distinto e independente. Tendo sido encontrado no alto de uma árvore que é abatida, passa a ser plantado e comido.

Para os Matis (Erikson 1990:96) foi *Wesnit* (*Crax sp.*), uma de suas caças preferidas, que ensinou a agricultura aos homens.

Para os Kaxinawá (Lagrou 1991:89), as plantas silvestres e seus espíritos (*yuxin*) são os avós das plantas cultivadas, e para assegurar uma safra abundante os homens cantam e dançam com estes *yuxin*. Neste ato, as espécies cultivadas são chamadas pelo nome com o objetivo de assegurar seu crescimento, que é uma metáfora para o crescimento e vigor da comunidade (McCallum 1989:285-286, Lagrou 1991:89).

A derrubada da mata para a agricultura requer proteção mágica contra os *yuxin* da floresta. Os homens se pintam de vermelho do urucum (*Bixa orellana*) e cheiram rapé continuamente, pedindo licença aos *yuxin* antes de derrubar cada árvore. As plantas têm espíritos, sendo que a banana e o amendoim têm os *yuxin* mais poderosos, que são convocados pelo xamã para realizarem curas (Lagrou 1991:69).

O plantio está ligado à floração de certas árvores (C. de Abreu 1941) sendo o calendário agrícola o seguinte: plantam milho quando a sumaúma está florando; macaxeira, quando flora o pau-d'arco; amendoim, quando flora o pau-mulato; feijão quando flora o mulungu; jerimum, batata, cará, inhame quando flora a cajazeira (Rodrigues 1912:210).

As seguintes plantas são cultivadas pelos grupos Pano para alimentação: mandioca (*Manihot sp.*), banana (*Musa sp.*), milho (*Zea mays*), cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum*), batata-doce (*Ipomoea batatas*), pimenta (*Capsicum sp.*), mamão (*Carica papaya*), abacaxi (*Ananas comusus*), amendoim (*Arachis hypogea*), melancia (*Citrullus vulgaris*), arroz, melão, inhame, pupunha, *yusu*, *sika*, *puikama*, *pua*, *yubin*, *yuxu* (Kensinger 1975:29-34, McCallum 1989:188, Lagrou 1991:89, Towsley 1988:32).

À parte estas plantas cultivadas, outras são também importantes na alimentação, sendo coletadas com este fim. São essas: ingá, cacau, açai, massaranduba, patauá, sapota, jaci, aricuri, bacaba, palmito, *yae*, *xena*, *xakapei*, *bumpe*, *panikwa*, *nawanti*, *tawaepaka* (McCallum 1989:188, Lagrou 1991:71, Kensinger 1979:38).

Dentre as plantas utilizadas na alimentação, o milho se destaca, tendo papel importante no ritual e cosmologia destes grupos (McCallum 1989:136-141, Erikson 1990:89-90, Mellati 1986:02), sendo metáfora tanto para o homem como para a sociedade.

Quanto às plantas utilizadas na cultura material, sua principal característica é serem repartidas por gênero, onde cada um deles é

responsável pela coleta de espécies específicas e manufatura de bens a partir dessas, distinguindo entre as plantas da mata, pertencentes à esfera masculina, e as plantadas, pertencentes à esfera feminina da sociedade. Há porém exceções como as plantas utilizadas como veneno de caça e pesca, que são cultivadas mas pertencem aos homens. (Erikson 1990:192, Lagrou 1991:68-69).

São as seguintes plantas utilizadas na cultura material: algodão, urucum, timbó, curare; *sinkabin*, *bunka*, *buni*, *kududau*, perfumes; *danimidiati*, *xaputiwa*, *xinunsa*, *bumja*, depilatórias; pupunha, embira, cana brava, taquara, setico (*Cecropia leucoma*), *Gynerium saggitatum*, para confecção de arcos e flechas; *newetawa*, para cestaria; *takpan* (*Iriartela ventricosa*), na construção de casas (Rodrigues 1912:202, Lagrou 1991:64, Erikson 1990:31-32, Carneiro 1970:124).

Quanto às plantas medicinais o principal conceito relacionado a estas é o de *dau*, que abarca tanto os remédios (fitoterápicos ou alopáticos) quanto os afrodisíacos, as plantas que aumentam a fertilidade e as contraceptivas.

Aqueles que são os ervatários (*hunidauya*) conhecem o poder curativo das diferentes plantas, que são chamadas "remédio doce" (*daubato*). Seu aprendizado não é sujeito a dietas especiais, e eles desenvolvem as atividades normais de um membro de sua sociedade, necessitando adquirir seu conhecimento de outro especialista, para o que devem ter boa memória e percepção aguda.

As seguintes plantas são utilizadas medicinalmente: *puitakex*, para prisão de ventre; *txaxubakadau*, *isubakedau*, para doenças causadas pela saída do *beduyuxin* (a principal parte do espírito humano, ligado à visão) durante o sono; *bakebitau*, para ficar grávida; *mukapus*, *nimidau* para não ter filhos; *hantxinti*, *xuyahama*, *sadadeu*, *dunubata*, para facilitar o parto - estas plantas foram presente de Xuya, a rata parteira, e a partir de então as mulheres passaram a ter filhos sem a ajuda do Inka que dava as crianças mas comia a parturiente; *himidau*, para estancar o sangramento após parto; *hanebata*, para não sentir dor de cabeça após o parto.

As plantas mágicas estão implicadas com os conceitos de *yuxin*, visão e *muka*. Mais adiante aprofundaremos o significado destes; por ora basta dizermos que algumas plantas são pensadas como tendo *yuxin* (espírito) e que algumas possibilitam a visão deste, enquanto outras a impedem; e que esta visão aumenta o *muka* da pessoa, isto é, o seu poder curador.

As grandes árvores têm *yuxin* grandes e perigosos chamados *ninawa* (estrangeiros da floresta); dentre todas destaca-se a sumaúma, da qual é feito o banco do xamã. Subir nela é uma maneira de ter um encontro com um *yuxin* (Lagrou 1991:89).

O contato com certas plantas deve ser evitado, já que essas transmitem suas características perniciosas àqueles que a tocarem (McCallum 1989:54). Já outras são utilizadas para atrair *yuxin*; para aqueles que não desejam ver os *yuxin* existem plantas específicas; e ainda para aumentar o *muka* - portanto o contato com estas é favorável. Há ainda ervas que são usadas para tratar o corpo dos mortos com o fito de assegurar proteção mágica a estes (Lagrou 1991:117-118).

São as seguintes as plantas de significado mágico: *bawadexinhana*, *xukebana*, para aprender a falar logo e para lembrar do sonho; *yawetxana*, para não sonhar; *panixanku*, para atrair *yuxin*; *bisus*, tipo de cogumelo que dá visões; *nuidau*, *kuinxia*, para atrair os homens; *manipei*, para casar com homem bonito; *xai*, para deixar o rosto bonito; *hunidau*, para ter filho homem; *bakeaindau*, para ter filha mulher; *onumami*, *lubindau*, *yunaxia*, *wakahuni*, *xakechive*, *xanchukumei*, para banhar o recém-nascido para que este fique forte e não tenha doenças (Lagrou 1991:36,37,68,103; McCallum 1989:146-147), *kumbra'ao* (*Rauwolfia sp.*), *sako* (*Cyperus sp.*) para atrair caça (Carneiro 1970:130-131).

II.2 - Panorama Arawak

Segundo Weiss (1969:66-67), os Campa entendem a vegetação como ela é, reconhecem seu crescimento, mas devido a ter raízes, ser fixa e incapaz de se locomover, referem-se a ela pelo gênero inanimado.

Os diferentes habitats que se verificam em sua região são distinguidos com base nas características da vegetação, sendo divididos nas seguintes categorias: floresta, *incatosi*; floresta fechada, *antami*; e clareiras de vegetação baixa na floresta, *kesi*. Exceções são as áreas de arbusto, *kanoha*, e os pântanos, *inkaheramas*, que são distinguidos antes pelo tipo de solo que de vegetação.

Um indicador da importância das plantas na cultura Campa está na conceituação do tempo, que é medido pela floração de certas espécies, que são associadas a outras características do meio ambiente para caracterizar sucessivos períodos de tempo.

Verificamos também a presença das plantas na mitologia sendo utilizadas como metáforas para conceitos culturais próprios. O rio da eterna juventude no céu, onde as almas se banham para trocar a pele e continuarem jovens, tem seu nome derivado da árvore *mesia*, cuja característica principal é trocar a casca de seis em seis meses.

O modo pelo qual *pawa*, o Sol, divindade maior dos Campa, subiu ao céu, foi escalando um cipó, *iakiteca*. Suas filhas, que subiram com

ele, deixaram suas roupas na terra, são essas árvores chamadas *simaseri*, *mesa* e *ocimeti* cuja floração é significativa no calendário Campa.

As plantas cultivadas são alvo de grande respeito, porque possuem contrapartes espirituais com poderes bem maiores do que os dos homens. (Weiss 1969:358)

Antigamente os Ashaninka se alimentavam de ninhos de térmitas, de onde eles mesmos se originaram, mas *Kashiri*, a Lua, deu a mandioca a eles quando desposou uma garota desse grupo. Desde então a mandioca é seu principal alimento (Mendes 1991:51-54).

A mandioca é entendida como sendo gente e tendo alma. Seu cultivo é cercado de tabus; se a planta for ofendida ou negligenciada, seu espírito voa para *pawa*, o que causa a morte da planta na roça. Até mesmo os produtos manufaturados a partir desta planta influenciam, ao serem mal utilizados, a saúde das plantações (Weiss 1969:358).

São as seguintes as plantas cultivadas como alimento: mandiocas, milho, pimentas, batatas, inhames, banana, mamão, arroz e feijão (Mendes 1991:51-54).

Na cultura material são utilizadas as seguintes plantas cultivadas: algodão, urucum e *awaka*, veneno para peixe.

Os Ashaninka consideram algumas plantas possuidoras de propriedades mágicas e as agrupam numa categoria chamada *iveng⁸* (Mendes 1991:54). Algumas são de grande importância como ervas utilizadas para proteção na guerra; adjuntos indispensáveis à parafernália guerreira, a crença em sua eficácia é tal que os tornam corajosos e ferozes (Weiss 1969:49).

São as seguintes as plantas de importância e significado mágico: *kasonkatisi*, cujas folhas são usadas num banho quente que impede a morte por medo daquele que encontra certo tipo de demônio; *sinkrerisi*, para curar aquele que adoece após encontro com outro tipo de demônio; *ankarovenki*, mesma função da anterior em relação a outro tipo de demônio; existem ainda plantas associadas aos demônios, cuja principal característica é se assemelharem a plantas cultivadas - *invocar* (*niro*) *te mankoite*, *isevoya* (*niro*) *te oyecan*; *icoriá* (*niro*) *te pihiri* e *santo panki*. Certo tipo de fungo, *isivisireci*, se transforma em demônio.

A árvore *kamana* tem também importância mágica. O pai de uma criança falecida procura esta árvore na floresta e a flecha repetidas vezes no intuito de impedir tanto que a alma do morto seja assediada por demônios, quanto que outra criança venha a falecer (Weiss 1969:378).

Existe ainda uma categoria, denominada *intxashi*, que abrange as ervas utilizadas em aplicações terapêuticas específicas (Mendes 1991:54). Não encontramos relação das mesmas nos autores que consultamos.

⁸*Ivenki* segundo Weiss (1969).

II.3 - Panorama Tukano

Vejam agora alguns aspectos de como as plantas são pensadas e qual sua participação na cultura dos povos de língua Tukano.

Os Cubeo (Goldman 1963:51) dizem que antigamente se alimentavam exclusivamente de resinas e cascas de árvores. Um dia, ao procurarem comida, deram com uma árvore, *aúnhoko*, que tinha as folhas da mandioca e da qual saíam tubérculos como frutos sem casca. Eles nunca tinham visto tal árvore e ficaram observando-a. Ao chegar uma cotia, *bwü*, que começou a comer da árvore, os antigos indagaram o que ela estava fazendo. Esta respondeu que estava comendo mandioca. Os homens se perguntaram o que fazer. Então *húbükokú*, uma espécie de roedor, ensinou-os a abrir roça e plantar. Derrubada a árvore, de cada galho seu que foi plantado originou-se uma planta cultivada. Foi assim que surgiu a agricultura.

Para os Desana (Reichel-Dolmatoff 1968:35) foi a filha do Sol que ensinou aos homens quais as plantas comestíveis e como cultivá-las, quando esteve entre eles.

Segundo Goldman (1963:72), é forte e íntima a relação entre o homem e seu campo cultivado; somente aquele que limpou o terreno é que pode nele plantar.

Para Olschenski (1992:162-163), os Airo-pai pensam as plantas cultivadas como suas *joya* (servos/crianças), sendo muito apegados a elas. A visão da roça crescendo é considerada bela e confortante. As plantas são pensadas como sendo pessoas que cuidam dos homens e vice-versa. Existem canções específicas para assegurar o crescimento saudável das plantas. A roça é ainda o lugar onde os casais podem gozar de mais intimidade, o que reforça a relação produção/reprodução característica do pensamento deste povo. Os peixes, importante item da alimentação Airo-pai, são considerados vegetais no outro mundo, o que revela um pouco da importância das plantas nessa cultura.

De fato, é grande o papel das plantas para os povos Tukano. Os ritos de Jurupari estão associados à colheita de diversos frutos, estando ligados tanto ao crescimento destes quanto à iniciação das crianças, sendo dever destas a colheita dos mesmos (Goldman 1963:194).

As frutas são consideradas alimentos pouco perigosos, e uma em particular, *kana*, é dada às crianças recém-nascidas. Também os jovens a consomem quando vão ver pela primeira vez as flautas Jurupari (Hugh-Jones 1979b:122). Pode-se mesmo considerar que as frutas são metáforas

para crianças e estão ligadas a essas no pensamento Barasana (Hugh-Jones 1977:222-226).⁹

Alguns autores (Goldman 1963:64, Ribeiro 1995:106) destacam a facilidade e a inclinação dos povos Tukano para domesticar espécies e introduzir plantas estrangeiras no rol de suas plantas cultivadas, demonstrando grande interesse na matéria.

São estas as plantas cultivadas para alimentação: *Manihot esculenta*¹⁰, *Zea mays*, *Ipomea batatas*, *Saccharum*, *Renalmia sp.*, *Bactris gasipae*, *Musa paradisiaca*, *Ananas comosus*, *Carica papaya*, *Psidium guajava*, *Pouteria sp.*, *Pourouma cecropiaefolia*, *Inga edulis*, *Capsicum anum*, *Gulielma gasipae*, *Xanthosoma sp.*, *Dioscorea trifida*, *Mangifera indica*, *Citrus aurantifolia*, *Chrysophyllum caimito*, laranja e *Ariocarpus incisa* (Goldman 1963:64, Olschewski 1992:159, Jackson 1983:32, Reichel-Dolmatoff 1968:12-13, Arhem 1981:55-56).

Outras plantas utilizadas na alimentação são coletadas e incluem diversos tipos de frutas e tubérculos; são essas: *Couma macrocarpa*, *wahpékara sawe*, *Cunuria spruceana*, *Gretum nodiflorum*, *diáwamè*, *Lecythis usitata*, *Inga alba*, *Honopteryx uacu*, *Astrocargum aculeatum*, *Euterpe oleracea*, *Jessenia batava*, *Maximiliana regia*, *Pouteria ucuqui* e *Erismia japura* (Ribeiro 1995:106).

Na cultura material são relevantes as seguintes espécies: *Bixa orellana*, *we* e *Bignonia chica*, plantas tintórias; *Justicia sp.* e *Cyclanthaceae*, plantas cosméticas; *Crescentia cujete*, para confecção de utensílios; *teiná*, para construção de casas; etc. Para uma lista ampla de espécies utilizadas na cultura material, ver Ribeiro (1995).

Também os povos Tukano fazem grande uso de plantas mágicas, que são fertilizadas e crescem graças à saliva da Lua (Reichel-Dolmatoff 1968:98). Algumas destas são usadas no banho dado a recém-nascidos para incentivar seu crescimento (Goldman 1963:201), outras são esfregadas nos arcos e flechas para atrair a caça (Jackson 1983:47), sendo atributos de *Vai-Mahse*, o dono dos animais (Reichel-Dolmatoff 1968:80).

Abaixo relacionamos algumas destas plantas mágicas e seus significados e usos: *úwe*, planta associada ao culto dos ancestrais, símbolo do poder e virilidade, usada para atrair mulheres; *pedidya*, planta utilizada pelas mulheres para que seus maridos não tenham vontade de casar uma segunda vez; jenipapo, para assegurar proteção mágica ao recém-nascidos pintados com o sumo do seu fruto; *Capsicum* soprada sobre o bebê para afugentar os demônios; *turú*, *konénonedwaiye*, *yapibu kowaige*, *yokahye*, para envenenar e enfeitiçar; *hutcúdü*, contra feitiço (Goldman 1963:140,268-270, Olschewski 1992:98,109,111, Jackson 1983:41).

As plantas medicinais são agrupadas na categoria *iko* (Langdon 1974:123) que incluem tanto as plantas que estimulam o crescimento

⁹Para maior esclarecimento do simbolismo das frutas nos ritos Jurupari, ver Hugh-Jones 1979.

¹⁰Para os diversos cultivares da mandioca e seus significados, ver Ribeiro 1995.

(Olschewski 1992:109) quanto a *Brunfelsia sp.*, planta psicoativa utilizada como aditivo à ayahuasca (Bellier 1988).

As plantas utilizadas como remédios são, no entanto, meros veículos para as encantações curadoras que são recitadas sobre elas. Sua natureza revela uma propriedade que evoca os efeitos procurados. Apesar de se reconhecerem propriedades farmacêuticas nas plantas, são as encantações que curam. Deste modo, as plantas e encantações não têm conteúdos independentes; as plantas reforçam a eficácia terapêutica das palavras, mas não podem suplantá-las (Buchillet 1988:37).

A seguir algumas dessas plantas e seus usos: *Pouteria caimito*, *Theobroma grandiflorum*, *Rollinia mucosa*, para facilitar o parto; *Anacardium occidentale*, *Humiria balsamica*, para cortes; *Justicia cabreræ*, para problemas de pele; *Hippeastrum puniceum*, para dor de estômago; *Aspidosperma nitidum*, para lepra; *Macouba guianensis*, para o pulmão; *Mandevilla steyermarki*, considerada panacéia; *Couepia williamsii*, para feridas na boca; *Cayapenia ophtalmica*, para conjuntivites; *Curtia conferta*, como descongestionante; *Besleria drymophila*, para picada de cobra; *Clusia columnaris*, para dor de dente; *Swartzia comferta*, para diarreia; *Taramea salicifolia*, para febres (Buchillet 1988:37, Schultes 1990).

II.4- Panorama Maku

Tidos como profundos conhecedores da vegetação do local em que vivem (Reid, comunicação pessoal), os Maku ainda não tiveram seus conhecimentos a respeito do assunto devidamente investigados. Pouco se sabe do seu sistema de classificação botânica ou da extensão do mesmo. No entanto, as etnografias acerca deles contêm algumas preciosas informações esparsas, que procuraremos aqui resumir.

Silverwood-Coppe (1990:168-169), que viveu entre os Bara, nos conta que este grupo dá várias utilidades a diversas plantas do seu meio ambiente, utilizando muitas como alimentícias e reconhecendo outras como alimento de diferentes tipos de caça. Uma categoria especial é a que congrega as plantas que têm propriedades que afetam a saúde e a consciência espiritual, constituindo-se daquelas que são utilizadas para a elaboração de bebidas fermentadas, o fumo, venenos de caça e pesca, venenos contra pessoas, as curativas e purificadoras, as plantas mágicas que ajudam na caça e as que conferem proteção a quem as usa. Existem ainda aquelas plantas utilizadas como fontes de matérias-primas.

Silverwood-Coppe (1990:170) encontrou evidências de uma crença nativa na existência de espíritos no mundo das plantas, relatando como Idu Kamni, o herói cultural, teve encontros com diversas árvores, conforme mito que escutou entre os Bara.

Os Bara distinguem as plantas pelas diferenças entre suas partes: centro, seiva, raiz, folha, galho e casca. Sendo que a distinção mais importante, pensada sempre quando está em jogo o uso simbólico ou analógico das propriedades das plantas é a diferença entre as árvores de exterior duro e cerne mole e as que têm exterior mole e cerne duro. Ao utilizarem alguma planta na feitura de feitiços e encantos mágicos, recitam os atributos das plantas, enfatizando os mesmos, de forma a deixar claro o seu relacionamento analógico à situação sobre a qual devem atuar.

As plantas jovens, assim como os frutos verdes, são chamadas *hap*, o mesmo termo utilizado para carne crua, enquanto as árvores mortas e os frutos maduros são chamados *te'ni*, o mesmo termo para carne cozida.

As árvores frutíferas, utilizadas na alimentação humana, possuem uma propriedade conhecida como *elu*, que pode ser colocada sobre as pessoas para que cresçam fortes e se protejam das doenças.

Segundo Reid (1979:254-255), os Hupda distinguem os seres pela capacidade de mobilidade; como nas plantas esta é ausente, quando falam delas nunca usam o plural, mesmo quando se referem a várias.

Todas as plantas são chamadas pelo termo genérico *tegn*, embora possam se referir a algumas pelo termo *tegn poo teh*, "pequenas árvores". Exceções são a coca e a mandioca, chamadas *dign*. Assim como os Bara (ver Silverwood-Coppe 1990), os Hupda (Reid 1990) classificam o meio-ambiente pela equação solo/vegetação, reconhecendo uma relação implícita entre essas duas variáveis e implicando numa variação da fauna que o ocupa.

São as seguintes plantas cultivadas entre os Maku para alimentação: pimenta, aipim, mandioca, abóbora, pupunha, biribá, araticum, cará, batata-doce, banana, maracujá, abiú, cuviu, mamão, ingá, cucura, limão, caju, melancia, açaí e abacaxi (Schultz 1959:118, Silverwood-Coppe 1990:45-46, Reid 1979:35,55).

Além dessas, as seguintes são coletadas com o mesmo fim: bacaba, pupunha, miriti, uaçu, uapixuma, patauá, castanha-do-pará, cucura, cunuri, cumá, jatobá, pequiá, umari, *piúna*, *patewa*, *ye e keno*.¹¹

Os Maku também dão amplo uso mágico às plantas, tanto na feitiçaria quanto para facilitar e propiciar o aprendizado, existindo ainda plantas que auxiliam e protegem na caça e na pesca, bem como aquelas que promovem o crescimento das colheitas.

¹¹ Segundo Silverwood-Coppe (1990) nada menos que 54 diferentes tipos de frutas são coletadas.

A seguir relacionaremos algumas plantas que têm uso mágico, e que foram levantadas pelo presente autor em recente trabalho de campo em quatro diferentes aldeias Hupda-Maku, na região compreendida entre o igarapé Japú e o rio Uaupés; notamos que o critério de uso de uma planta segue aquilo que se convencionou chamar "doutrina das assinaturas": a crença, muito espalhada por `sinal, de que as plantas medicinais apresentam características físicas relacionadas com as doenças de que são remédio. São essas: *caapi*, *Compositae*, contra veneno de feitiçaria; *hanconchot*, *Liliacea*, contra feitiçaria; *nancoechonten*, contra veneno de feitiçaria; *caiatinhó*, para fazer crescer a mandioca; *boinam*, veneno; *painten*, aquele que é rejeitado por uma mulher bate na bunda dela com um ramo desta planta e ela então não terá nenhum relacionamento duradouro; *boió*, passa-se na mão para fazer aturá¹² depressa e bem feito; *tahaiantonhó*, mastiga-se e se cospe no rio para pescar piaba e passa-se na perna para jararaca não morder.

A principal característica das plantas medicinais usadas pelos Maku está no fato dessas possuírem um ou mais aspectos morfológicos que remetem ao sistema simbólico de representação das doenças. Assim, sendo a doença pensada como um fogo que consome o enfermo, este pode ser curado pela "água" das flores, cujos nomes são recitados magicamente pelo xamã, com este intuito. Ao mesmo tempo é administrada a planta que de alguma forma tenha semelhança com os sintomas da doença, o ser que a provocou ou os órgãos afetados.

Algumas das plantas medicinais usadas pelos Hupda-Maku, levantadas por nós em campo, estão abaixo relacionadas: *colten*, remédio para cegueira e "sapinho"; *Yauakentxaden*, remédio para picada de aranha; *txiauten*, *Piper sp.*, é misturada na água que se joga sobre o doente no intuito de curá-lo; *kerten*, para cortar a fome; *terpen*, torna a mulher fértil; *tuhion*, para emendar osso; *dehangatut*, *Lauraceae*, panacéia universal; *txintxintut*, para hérnia; *dowten*, para recuperar o enfermo, "perfuma ele por dentro"; *bocótxouten*, *Melastomataceae*, para dor de dente; *boikunsten*, *Emmotum sp.*, para dor de barriga; *descoroquet*, para picada de cobra verde e cobra-papagaio; *txatxaken*, para picada de cobra; *moistengat*, para picada de cobra e tuberculose; *pentan*, para picada de escorpião, *ueput*, para calvície e para tornar a mulher fértil; *donhoten* combinação de duas plantas referidas por este nome, para doentes desenganados; *flat*, para gripe; *namcoxot*, *Liliacea*, para disenteria.

Neste capítulo omitimos as plantas relacionadas à *Banisteriopsis caapi*, bem como outras plantas enteógenas que serão contempladas adiante. Visto este panorama geral, passaremos a seguir ao estudo dos complexos ritual e simbólico associados à *Banisteriopsis caapi*, incluindo

¹²Cesto para transporte de cargas feito de cipó trançado.

também as plantas intimamente ligadas a ela e explicitando seu lugar no sistema de classificação nativo acerca do mundo vegetal.

Capítulo III - O Complexo Ritual associado à *Banisteriopsis caapi*

Neste capítulo trataremos daqueles aspectos associados aos ritos de preparo e consumo das bebidas elaboradas a partir da *Banisteriopsis caapi*. Descreveremos, sempre que possível, como cada grupo utiliza a planta em questão, ou seja, se é esta cultivada ou coletada, qual o modo de preparo - inclusive os ritos, encantações, dietas e abstinências necessárias - e em que ocasião, de que maneira, por quem e com que finalidade é bebido o resultado da preparação da mesma.

Também serão observados a etiqueta usada durante o seu consumo, os efeitos culturalmente esperados da bebida, incluindo tanto os agradáveis e desejados, como os desagradáveis e evitados, o comportamento dos participantes em relação a estes durante e após os mesmos, se são eles discutidos e compartilhados, aberta ou veladamente e, neste último caso, a quem podem ser revelados e com que objetivo isto é feito.

Começaremos pelos grupos Pano e em seguida Arawak, Tukano e Maku.

III.1- Pano

Segundo Kensinger (1973:10-11), a *Banisteriopsis caapi*, bem como a planta aditiva *Psychotria viridis*, são coletadas na floresta sem nenhum ritual ou cerimônia. Depois de retirar um pedaço de um a dois metros do cipó e de três a cinco galhos da *Psychotria viridis*, aquele que vai preparar a bebida retorna à casa e corta o cipó em pedaços de 15 cm a 20 cm que são amassados com uma pedra e colocados num pote de barro com capacidade para 7 a 15 litros). Acrescentam-se então as folhas de *Psychotria* e completa-se com água. A panela é posta sobre o fogo e deixada aí até quase o ponto de fervura, quando então é retirada e posta para descansar por uma ou duas horas, após o que a bebida resultante é posta em potes menores. Pronta a bebida, esta é chamada de *nixi pae* (ver significado adiante).

Embora todos os homens saibam como preparar a bebida, normalmente apenas um ou dois em cada aldeia o fazem habitualmente. Qualquer homem iniciado pode beber, mas o padrão varia; alguns nunca tomam, enquanto outros tomam sempre que servido.

Raramente se toma mais do que uma vez por semana¹³, sempre à noite, geralmente começando às oito horas e prolongando-se até as 2 ou 3 horas da manhã. Um consenso geral em torno da necessidade e da disponibilidade da bebida determina a frequência das cerimônias.

¹³Segundo Lagrou (1991:27) recentemente o consumo da bebida aumentou, denotando uma necessidade de retomar a interação com o lado espiritual da realidade.

Quando se aproxima a hora da cerimônia, o anfitrião dispõe vários bancos¹⁴ ou troncos para aqueles que dela participarão. Estes, quando chegam ao local, dirigem-se até os potes onde está a bebida e, após cantarem várias frases sobre esta, pedindo-lhe que lhes mostre diversas coisas, bebem cada um aproximadamente meio litro da mesma.

Aquele que bebeu junta-se aos outros e conversa ou canta calmamente enquanto espera os efeitos da bebida; após quinze minutos, bebe-se outro meio litro, se assim se desejar.

Quando se começam a sentir os efeitos do *nixipae* os cantos aumentam de tom, cada homem cantando independentemente. Os cantos expressam um diálogo com os espíritos da bebida ou limitam-se a uma repetição rítmica monossilábica.

Ainda que cada homem aja de maneira independente durante a cerimônia, o grupo é muito importante, representando um contato com o mundo real sem o qual os terrores do mundo espiritual, que se revela através da bebida, seriam insuportáveis.

Geralmente aqueles que estão lado a lado se abraçam provendo conforto uns aos outros. Somente aqueles que têm longos anos de experiência com a bebida não mantêm contato físico com ao menos uma outra pessoa, como fazem os restantes. A bebida nunca é tomada por alguém sozinho.

Conforme se desenrola a cerimônia, o ritmo dos cantos eleva-se e cai, pontuado por gritos de terror e vômitos. Nenhuma tentativa é feita de coordenar o ritmo ou o clímax dos cantos. Cada homem devota atenção à sua própria experiência e sua busca de conhecimento.

Embora a natureza da experiência seja individual, há um alto grau de similaridade tanto no conteúdo como na freqüência de ocorrência de certas visões durante uma cerimônia qualquer. Alguns temas se repetem toda vez que a bebida é consumida, sendo os mais freqüentes: 1) grandes cobras coloridas e brilhantes; 2) onças e jaguatiricas; 3) espíritos, da bebida e outros; 4) grandes árvores, geralmente caindo; 5) lagos freqüentemente cheios de sucuris e jacarés; 6) aldeias Kaxinawa e de outros grupos; 7) comerciantes e seus bens; 9) roças.

As visões se sucedem rapidamente, sempre em transformação, e a percepção do espaço e do tempo é alterada. O mais freqüente comentário a respeito da bebida é de que é uma coisa aterrorizante, que causa muito medo; pouquíssimos são aqueles que dizem ser a experiência prazerosa. No entanto, apesar de desagradável e amedrontadora, os homens buscam a bebida de novo e de novo com o objetivo de aprenderem a respeito das coisas, pessoas e eventos inacessíveis a eles por obstáculos de tempo e/ou espaço, e que podem afetar tanto a sociedade como um todo como seus membros individualmente.

¹⁴De acordo com Lagrou (1991:95) os bancos são feitos de sumaúma, árvore considerada sagrada e associada a espíritos.

Assim, as visões são discutidas após a cerimônia, em particular aquelas que têm alguma relevância para a sociedade, determinando a conduta dos indivíduos daí em diante.

A bebida é também utilizada pelo xamã para obter informação a respeito da causa de uma doença que não responde aos tratamentos tradicionais, sendo seu uso por parte do curador um caso particular de um fenômeno social geral, que é a utilização da bebida como meio de adquirir informações não disponíveis através dos canais normais de comunicação, as quais, em adição a informações anteriores, formam a base para a ação individual.

Para MacCallum (1989:143) o uso da bebida feita à base de *Banisteriopsis caapi* e da *Psychotria viridis* é um meio de aprendizado exclusivo dos homens; consumi-la faz parte do treinamento necessário para adquirir habilidade na caça. A coragem necessária para ingerir a bebida é uma qualidade adquirida neste ato e que servirá futuramente tanto na caça, como no comércio e na guerra.

Entre os Yaminawa, de acordo com Towsley (1988:79), o ritual de ingestão do *shori* - como é chamada a bebida feita a partir de *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis* - é feito periodicamente, após sua coleta na mata. As duas metades da sociedade tomam o *shori* juntas e começam então a cantar de maneira competitiva, porém complementar, obedecendo ao padrão de danças de cada metade, onde cada homem canta canções no estilo próprio da metade a que pertence, enumerando os espíritos dos animais associados a esta.

A capacidade de cada um se submeter à experiência visionária induzida pelo *shori*, e de aprender a lidar com ela, controlá-la e receber o conhecimento e o poder que advém dela, é considerada uma parte importante da atividade de um homem adulto normal. Os garotos são introduzidos à experiência tão logo cheguem ao fim da puberdade, sendo seu consumo parte da iniciação e do processo que os torna adultos completos.

O consumo da bebida é regular, embora sua frequência varie, podendo ocorrer de três a quatro vezes por semana ou passando-se até dois meses sem que nenhuma cerimônia se realize. Os fatores que determinam tal uso são vários: a ocorrência de eventos que levam as pessoas a sentirem que o ritual é necessário, como doença, o desejo de saber o estado de um parente que não se encontra na aldeia, o azar ou problemas na caça; a disponibilidade do cipó (uma vez que o mesmo não é cultivado, devendo ser encontrado na floresta) ou a inclinação pessoal de algum indivíduo que esteja interessado e entusiasmado o suficiente para coletar e preparar o *shori*.

Uma vez que alguém tenha preparado a bebida, por um motivo ou por outro, é certo que a maioria dos homens irão tomar com ele. Ao

contrário dos Kaxinawá, os Yaminawa consideram beber *shori* algo interessante, recompensador e bom de se fazer. As sessões começam no pôr-do-sol e se prolongam até o nascer do mesmo.

Siskind (1973:130-147) nos dá uma descrição do preparo e do uso da *Banisteriopsis caapi* entre os Sharanawa. Tanto o cipó quanto a bebida feita a partir deste e das folhas de *pishikawa* e *batsikawa*, duas espécies de *Psychotria*, são chamados de *ondi*. Os Sharanawa também se referem à bebida, às visões e aos cantos que acompanham estas, pelo termo *Rami*, que significa mudança ou transformação, exprimindo o processo de troca de uma visão por outra.

Ao verem o cipó crescendo na mata, durante suas andanças atrás da caça ou quando vão limpar o terreno para novas roças, os homens põem este abaixo e o cortam em pedaços de 60 cm levando-o então para a aldeia, ou simplesmente ao voltarem relatam ao xamã a sua localização.

Por volta das três horas da tarde começa seu preparo. O cipó é amassado e posto num grande pote, misturado com folhas da *Psychotria*. Acrescenta-se água e deixa-se cozinhar por algumas horas, após o que o líquido é filtrado e posto para esfriar.

Às oito horas da noite começa a cerimônia. É acesa uma fogueira e os homens sentam-se sobre troncos deitados, de tal forma arranjados que os mais novos estejam juntos e que nenhum homem se encontre face a face com outro. Cada homem então mergulha um copo ou cabaça no pote, sopra sobre o líquido e pronuncia a frase: "Deixe-me ter boas visões", bebendo em seguida. Durante vinte minutos os homens cantam calmamente olhando a floresta à sua frente, acendem cachimbos com tabaco ou partem pedaços do talo de uma planta odorífera (*Ocimum micranthum*) cujo cheiro os protegerá das más visões.

Quando a bebida começa a fazer efeito os homens levantam-se e vão até o fogo onde vomitam. Voltam então aos seus lugares e as visões se iniciam.

A frequência da cerimônia varia de acordo com a estação. Durante a estação seca é tomada a bebida de duas a três vezes por semana, enquanto que na estação chuvosa, de três a quatro vezes por mês.

As razões alegadas para seu consumo são: ver a causa de uma doença; aprender e conhecer o mundo; e viajar e ver as coisas que existem para além da aldeia.

Durante a cerimônia todos cantam calmamente aumentando o ritmo de acordo com os estágios da intoxicação e atingindo um unísono em alguns momentos. O ritmo incessante auxilia a espantar o medo. No decorrer da cerimônia, mais *ondi* é ingerido e as visões em arabesco dão lugar à visão do espírito da bebida, visto como uma bela

mulher ricamente adornada. Todos permanecem sentados com os olhos semicerrados, em profundo transe; ao saírem deste, acendem seus cachimbos e conversam calmamente uns com os outros, discutindo livremente suas visões. Aqueles que aparentam estar num transe profundo e aterrador são trazidos de volta pelo xamã que sopra em suas faces e coloca pedaços da planta antes referida (*Ocimum micranthum*) sob seus narizes.

Nas cerimônias de cura o *ondi* é tomado com o objetivo de descobrir a causa da doença. O aprendizado de seu uso com este fim usualmente leva um ano, durante o qual o aprendiz se submete a uma dieta restrita e total abstinência sexual. Durante este período bebe continuamente o *ondi* até que tenha visto os espíritos da bebida e aqueles que auxiliam o xamã. Após este prazo de tempo, está apto a realizar a cerimônia de cura, que consiste em tomar a bebida em companhia do doente e descrever para ele as visões que teve relacionadas às causas dos seus problemas.

A experiência com a bebida é a princípio aterrorizante, consistindo na visão de cobras e seres ameaçadores. Conforme se vai aprendendo a lidar com o *ondi*, as visões iniciais são substituídas por outras mais agradáveis, de espíritos amigos.

Os Amahuaca (Carneiro 1964:08-09) tomam a decocção feita a partir da *Banisteriopsis caapi* com o intuito de ver os *yoshi*, espíritos, e aprender destes.

Para fazer a poção, pedaços do cipó que cresce selvagem na mata são amassados e fervidos em água por mais ou menos uma hora. Algumas vezes uma ou mais plantas diferentes são acrescentadas para aumentar sua eficácia. Quanto mais forte a bebida mais *yoshi* serão vistos.

Usualmente a bebida é ingerida ainda quente, um pouco de cada vez. Depois de bebê-la os participantes começam a se sentir tontos, iniciando então os cantos que acompanham o ritual. Geralmente permanecem sentados mas em algumas ocasiões levantam-se e pegam seus arcos e flechas. Como regra, cada homem canta de maneira diferente, mas às vezes o canto de um é repetido pelos demais.

A sessão dura por longo tempo, começando às oito horas da noite e prolongando-se até as seis da manhã. Durante a cerimônia os homens continuam a cantar, virtualmente sem interrupções, parando apenas poucos segundos para vomitar ou beber mais.

Quando a bebida começa a fazer efeito, os *yoshi* iniciam sua aparição. Eles bebem a infusão da *Banisteriopsis caapi* também, e cantam junto com os homens. Os Amahuaca perguntam então por onde eles andaram e o que viram. Ao contrário dos sonhos, quando os *yoshi* podem ocasionalmente molestar ou ferir a pessoa que o vê neste

estado, durante a cerimônia com a *Banisteriopsis caapi* eles são geralmente amigáveis e tratáveis. Um *yoshi* permanece durante uma ou duas horas na aldeia e então se retira, outros chegam e então bebem com os Amahuaca, falam com eles e depois vão embora também. Desta forma, são muitos os *yoshi* vistos numa única sessão.

A sessão pode ocorrer numa única noite ou se repetir por até quatro noites seguidas. Sendo no entanto extremamente fatigante, a ocasião em que será realizada novamente se dará após semanas ou até meses.

Tomar a bebida pela primeira vez é uma experiência amedrontadora para os jovens. Alguns vêem cobras subindo por seus corpos ou *yoshi* particularmente agressivos como o da onça, da hárpia ou da árvore *shiuahuaco* (*Camarouna sp.*).

Certas restrições são seguidas antes das cerimônias. Nos dias imediatamente anterior e posterior à sessão, o homem deve abster-se de relações sexuais ou terá dores de estômago.

Tomar a bebida é usualmente um ato social positivo, vários homens tomando juntos para verem e aprenderem dos *yoshi*. No entanto a bebida pode ser utilizada com fins antisociais por um indivíduo qualquer sozinho em sua própria casa com o intuito de enfeitiçar alguém; neste caso são invocados os *yoshi* da águia, do jaguar e da árvore *shiuahuaco*.

Entre os Shipibo-Conibo as cerimônias públicas de consumo de beberagens tendo por base a *Banisteriopsis caapi* desapareceram devido ao contato. Atualmente só é ingerida em sessões terapêuticas onde tem o papel de propiciar o diagnóstico e servir de inspiração ao xamã.

Tais cerimônias são realizadas à noite. Após o xamã colocar sua *tari*, roupa tradicional repleta de desenhos, ele se senta no pátio defronte à sua casa, todas as luzes são então apagadas para que não atrapalhem suas visões. Após cantar uma melodia purificadora e soprar sobre a bebida, o xamã bebe uma pequena taça desta e se reclina esperando as visões. Aproximadamente depois de duas horas, quando as visões se iniciam, o paciente é trazido à sua casa e colocado num piso elevado, o xamã então aproxima-se deste e começa a fumar envolvendo o paciente na fumaça de seu cachimbo. Logo começa a cantar enquanto marca o ritmo com o vultear de um maço de ervas fragrantas chamado *moe*.

As visões que ele tem então são padrões geométricos nos quais se acredita estarem contidas virtudes terapêuticas. O espírito dono do cipó, *Nishi ibo*, projeta figuras luminosas frente aos olhos do xamã por onde quer que este olhe. O espírito do colibri, *Pino*, começa então a desenhar sobre o corpo do paciente aqueles desenhos que irão curá-lo e que são

fixados ao corpo pelo canto do xamã e pelo voltear do *moe*. Para que o desenho se fixe são necessárias três a quatro sessões de cinco horas cada.

Durante o tratamento o paciente se abstém de comidas compradas na cidade, gorduras, sal, açúcar, e condimentos bem como frutas, certas caças e peixes, devendo também evitar o contato com mulheres menstruadas e casais que tenham copulado (Gebhart-Sayer 1986:152).

Entre os Marubo os homens adultos consomem a *oni*, bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi*, durante os cânticos de cura e as sessões xamânicas (Mellati e Mellati 1986:48-49). Nestas o xamã incorpora espíritos chamados *yové* aos quais é oferecida a *oni*; estes espíritos cantam e dançam com os homens através do corpo do xamã, e alguns realizam curas. O pote onde se guarda a *oni* fica guardado ao lado de uma das portas, junto com os tubos de soprar rapé e a espátula com a secreção de sapo usada para tratar a panema e expulsar a preguiça e o desânimo (Mellati e Mellati 1986:50).

Segundo Erikson (1990:196) o uso da *Banisteriopsis caapi* entre os Matis desapareceu ao menos uma geração antes do contato, nada é dito sobre as razões disto ou sobre o uso antes do desaparecimento.

III.2 - Entre os Arawak

Também entre os Ashaninca a *Banisteriopsis caapi*, chamada *kamarampi*¹⁵ (ver significado adiante) é coletada na floresta onde cresce selvagem¹⁶, assim como as folhas da árvore *horóva* (não identificada), a planta aditiva, que nunca é cultivada, sendo aquelas cujas localizações são conhecidas, visitadas e coletadas sempre que necessário (Weiss 1969:441, Mendes 1991 vol. 1:163).

Para preparar o *kamarampi* pedaços de cipó são destituídos da casca e cortados ou esmagados, no sentido longitudinal, em segmentos. Esses segmentos são colocados em um pote já com folhas de *horóva*, cobertos com mais folhas destas, e completado com água.

O pote é em seguida posto numa fogueira e deixado ferver por quatro horas, o líquido resultante é filtrado e, livre da matéria vegetal descartada, deixado ferver por mais meia hora. O líquido pronto é colocado em outro pote menor que é coberto e posto de lado até a noite, quando será usado. O *kamarampi* é preparado pelo xamã que vai officiar a cerimônia, por sua esposa, seu filho ou qualquer um que saiba fazê-lo.

Aqueles que irão participar da ingestão do *kamarampi* abstêm-se de comer e ter relações sexuais neste dia. As razões alegadas são, no primeiro caso, evitar que se vomite (embora obviamente o jejum

¹⁵Kamarambi, segundo Mendes 1991 vol 1: 25).

¹⁶Embora partes não utilizadas possam ser plantadas junto à aldeia, para uso posterior (Weiss 1969: 441).

contribua para uma maior intoxicação) e, no segundo, evitar que se perca poder xamânico (Weiss 1969:441).

A decisão para a realização da cerimônia cabe ao *kuraka*, o chefe, e um dos requisitos para a chefia é saber beber e realizar a cerimônia do *kamarampi* (Mendes 1991 vol 1: 73).

Logo que a noite cai tem início a sessão, os presentes se reúnem, os homens em um grupo e as mulheres em outro. O xamã então com uma pequena cuia, *cóta*, pega o líquido no pote, bebe a cuia cheia e começa a servir os participantes homens e mulheres. Imediatamente após beber sua dose, aqueles que o fizeram cospem soprando em pequenas gotículas em sua própria roupa, no intuito de intensificar os efeitos da bebida. Mais tarde novas doses serão servidas até que o líquido se esgote.

Depois de meia hora da primeira ingestão a bebida começa a fazer efeito provocando visões coloridas e euforia. Quando isto acontece o xamã começa a cantar, às vezes ajudado por um ou mais homens. As mulheres separadas por uma curta distância cantam suas próprias canções, diferentes das dos homens. O canto do xamã provoca em todos uma sensação de prazer e gozo e toda a experiência é agradável.

As canções são tradicionais e conhecidas de todos, cada uma invoca uma classe de bons espíritos que aparecem em forma humana especialmente adornados para a ocasião. Estes cantam e dançam com o xamã.

As almas de outros xamãs podem também aparecer na forma de um raio luminoso, ou o xamã oficiante pode viajar tanto a sua alma quanto o seu corpo, embora só os xamãs mais poderosos consigam fazê-lo, na forma de um raio de luz ou de um pássaro.

A intenção da cerimônia é interagir com os bons espíritos mas em alguns casos maus espíritos aparecem sem serem convidados. Para impedir que isto ocorra deve-se evitar olhar para o chão e ter fogueiras acesas no local. Caso, no entanto, estes apareçam, são acalmados pelo xamã que sopra fumaça de tabaco em sua direção.

Entre os Matsigenka (Baer e Snell 1974:68-71) o consumo do *kamarampi* é em parte semelhante ao uso Ashaninca da mesma bebida.

Aquele que vai ingerir o *kamarampi* deve abster-se de comidas temperadas, de atividades sexuais e de entrar em contato com mulheres menstruadas.

A cerimônia é realizada dentro de casa, o pote com o líquido preparado é posto no centro, as luzes são apagadas, exceto por uma pequena lamparina. Os homens aproximam-se, ingerem a bebida e se dirigem às suas redes. Os que não participam ficam observando, rindo e

conversando normalmente. O líder da cerimônia masca coca. Depois que todos beberam o pote é coberto. Quando o xamã cai em transe começa a cantar e a abanar um maço de folhas de bambu, milho e mandioca.

Após iniciado o canto, apenas poucos voltam a tomar o *kamarampi*. O xamã sobe então numa pequena escada e pula desta repetidas vezes fazendo barulho, cantando e agitando o maço de folhas. Eventualmente o xamã sai de casa para vomitar.

A cerimônia dura cinco horas e no meio desta o xamã sai retornando completamente nu. Ao final da sessão todo o *kamarampi* foi consumido. Os participantes vão então dormir, no dia seguinte retomando as atividades rotineiras e comendo o habitual.

A finalidade do ritual é fazer com que a alma do xamã viaje ao encontro dos bons espíritos (*saankiriite*) onde é recebido e ganha instruções, alimentos e bens mágicos. Em contrapartida seu espírito guardião (*inetsane*) vem até sua casa assumindo seu corpo e trazendo presentes, alimentos e plantas mágicas e medicinais para aqueles que lá se encontram.

Entre os Piro a bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi* é chamada *kamalampi* (Gow s.d.a:11). A bebida é ingerida por todos, jovens, velhos, homens, mulheres, com exceção das mulheres grávidas. Peter Gow (1991:16), antropólogo que trabalhou com este grupo, não encontrou virtualmente ninguém que nunca tivesse tomado o *kamalampi*.

Aqueles que vão participar da cerimônia devem abster-se de comer caça, beber álcool, ter relações sexuais ou qualquer contato com mulheres menstruadas.

O ritual no qual o *kamalampi* é servido tem como objetivo promover a cura daqueles que se encontram doentes.

A sessão começa quando o xamã anuncia que irá preparar a bebida, convidando os outros a acompanhá-lo na ingestão desta, que se dará mais tarde. Aqueles que desejam participar simplesmente se dirigem à sua casa, quando a noite cai e a bebida já está preparada. Uma ou duas horas depois que escureceu o xamã acende seu cachimbo, já que a fumaça do tabaco atrai os bons espíritos. Ele sopra a fumaça sobre o pote para "animar" a poção, pega um copo da mesma, sopra mais fumaça sobre este e pede ao espírito mãe do *kamalampi* que o ajude a curar o paciente e que dê boas visões àqueles que vão beber.

Após ingerir o *kamalampi* o xamã começa a servir os outros, repetindo o mesmo procedimento para cada um. Depois que todos beberam sentam-se calmamente tagarelando, fazendo piadas e fumando tabaco.

O primeiro sinal dos efeitos é o som do vento através da floresta, pequenas luzes aparecem na escuridão, todos sentem-se amedrontados e enjoados.

Quando os efeitos se intensificam os participantes vêem cobras saindo do chão, enrolando-se em seus corpos e entrando por suas bocas até o estômago. O medo aumenta e muitos vomitam gritando de terror, pensando que vão enlouquecer ou morrer.

Esta primeira fase é considerada uma mentira, e para quando o xamã começa a cantar, iniciando-se assim as visões verdadeiras, quando o espírito da mãe do *kamalampi* aparece na sua verdadeira forma, uma bela mulher entoando suas próprias canções. Mais espíritos amigos também chegam cantando suas próprias melodias. Então todos sentem-se como se pudessem ir a qualquer lugar do universo, vendo caminhos, aldeias, cidades e países distantes. O medo dá lugar a um estado tranquilo de sonho no qual muitas e belas visões se sucedem. Os Piro afirmam que sob o efeito do *kamalampi* não só viajam a outros lugares como ao passado e ao futuro, vêem os vivos e os mortos e os "seres poderosos" como se fossem gente.

De uma maneira geral os Piro consideram a experiência de ingerir *kamalampi* positiva, embora não conversem sobre as visões e vivências que tiveram quando sob o efeito do mesmo (Gow 1991:15-21).

III.3 - Entre os Tukano

Entre os Cubeo, de acordo com Goldman (1963:74) o chefe cultiva o *mihí*, como é chamada a *Banisteriopsis caapi*, em benefício da comunidade, embora as plantas sejam reconhecidas como sendo suas. Ele é sempre responsável tanto pelas cerimônias quanto pelo *mihí* e a parafernália usada nos ritos em que este é servido. À parte isto, todos os homens, e exclusivamente eles, cultivam o *mihí* para seu próprio uso, e roubar o *mihí* da roça de alguém é considerado uma grave e incompreensível ofensa.

Depois de colhido, o *mihí* é trazido à aldeia, sempre de maneira ritual, representando seu grande peso. Com o fardo às costas, aquele que o carrega aproxima-se cambaleando e arqueado, levantando alto os joelhos e fazendo um som forte de inalação com os lábios. Ao chegar, circula a seção masculina uma vez, após o que inicia-se o preparo. O cipó deve ser processado ainda fresco ou, acredita-se, perderá o poder.¹⁷

¹⁷Na verdade, amostras de *Banisteriopsis caapi* recolhidas por Spruce e analisadas quase um século depois de coletadas, apresentavam o mesmo teor de alcalóide que amostras frescas. (Schultes 1986).

São vários os ritos nos quais é servido o *mih*¹⁸. Durante a cerimônia de nomeação, antes de iniciadas as recitações de praxe, o avô, o pai e um tio paterno bebem o *mih*. Nas cerimônias de iniciação dos jovens, nas quais estes são surrados e apresentados às flautas mágicas, todos os homens bebem *mih*. Também nas festas em que se bebe *chicha* é servido o *mih*, embora este de maneira cerimonial, ao contrário da primeira. E ainda nos ritos de luto se consome o *mih*.

O *mih* é sempre manipulado de maneira ritual, servido de um vaso especial que nunca é lavado e tratado cerimoniosamente. Os anfitriões, sempre em par, um segurando o vaso com o *mih* e o outro a taça na qual este é servido, oferecem o *mih* seguindo um diálogo estilizado. Aproximando-se daquele que irá beber, exclamam: “Ho ho ho ho ho aqui chegou” e perguntam “Como vai?”; ao que o convidado responde “Estou bem, cheguei bem”; o anfitrião então exclama enquanto enche a taça, “Veja, é amargo, tem gosto amargo. Nossos ancestrais também bebiam.” O convidado então replica: “Deixe eu beber. deixe eu ver se posso beber da mesma maneira que nossos ancestrais faziam. Eu vou beber”, bebendo então o líquido. O anfitrião oferece então uma segunda dose obrigatória, falando “Veja aqui esta, beba de novo”, o convidado responde “Eu vou beber para ver”. Se o pai do convidado já é falecido, este acrescenta a frase “Meu pai quando estava vivo bebeu, assim ele me falou. Ele me disse que eu preciso beber. Meu pai nunca ficou bêbado quando ele bebia”.

Depois que cada convidado foi servido o anfitrião bebe ele também duas porções e então serve mais uma para cada convidado que murmura “Ba ha aaa” significando “Está feito”. Depois que a última dose é servida, o anfitrião anuncia “Nós acabamos de beber” e nesta hora cada convidado replica “Eu estou satisfeito”. Quando isto é feito o anfitrião anuncia que irá se sentar para ter as visões. Subitamente este se levanta, dá um pulo em direção aos convidados e começa a dançar caracteristicamente, fazendo o som de inalação com os lábios. Para assustar os convidados finge que irá vomitar nestes, que exclamam “Faça isso, nós queremos vomitar”.

Vimos assim que entre os Cubeo, como de resto entre outros grupos Tukano, não há uma cerimônia específica para o consumo do *mih*, permeando esta toda a vida ritual deste povo.

Segundo Olschewski (1992:27), os Airo-pai atualmente não consomem a *Banisteriopsis caapi* devido à evangelização; apenas o chefe ainda ingeria a bebida quando aquela autora lá esteve.

No tempo em que ainda utilizavam-na era esta consumida no ritual dos mortos pelo xamã para contactar o “povo perfume” (*nuni-pai*) que conduziria o morto, tanto a alma quanto o corpo, até o céu.

Durante a puberdade os jovens do sexo masculino eram isolados numa casa especial chamada “casa do yagé” (*yajé nue’è*), onde as mulheres menstruadas nunca podiam entrar, e se concentravam em

¹⁸Para uma descrição completa dos ritos relacionados, ver Goldman (1963).

beber yagé para adquirir conhecimento sobre o outro mundo. O objetivo central era ter visões do outro mundo e do "povo verde (não maduro)" (*jena pa*) e aprender deste como trabalhar duro. O yagé tinha assim um importante papel pedagógico.

Alguns dos homens após este período continuavam a consumir o yagé por toda a vida, especialmente o xamã, *yajé uncuque* ("bebedor de yagé") como é chamado; em sessões que começavam no final da tarde e atravessavam a noite, sob a orientação de um xamã mais velho, preferivelmente o pai ou avô paterno. O objetivo era iluminar e dar poder às pessoas que participavam, através da visão (*toya*) e aprendizado do outro mundo. Para tanto os homens deveriam ser magros para voar facilmente até lá.

Entre os Makuna (Arhem 1981:72,80) a *Banisteriopsis caapi* e a bebida resultante da sua preparação são chamadas *kahi ide*. A planta é cultivada e usada nos rituais de dança (*basa*) por todos os homens iniciados, e nos ritos de cura pelo xamã. Também nos ritos de Jurupari é ela consumida transformando os participantes em espíritos ancestrais e conduzindo-os à fonte da criação. Nesta ocasião muitas das visões são compartilhadas, especialmente dos ancestrais e das linhas patrilineares que os ligam aos presentes.

Entre os Barasana a *Banisteriopsis caapi* é cultivada pelos homens iniciados que são também os consumidores exclusivos. A bebida resultante da preparação do cipó é chamada *idiri kahi*, coca bebível¹⁹, sendo a única substância psicoativa cujo uso limita-se ao contexto ritual marcando a separação deste da vida diária (Hugh-Jones 1979a:208).

Assim, o consumo da *idiri kahi* se verifica em várias cerimônias antes do que numa cerimônia específica para este fim.

Os principais ritos Barasana envolvem canto, dança e o uso de flautas e trompetes sagrados, os *He*. Hugh-Jones (79b) descreve em detalhe dois desses ritos, o "*Fruit house*" e o "*He house*"; em ambos foi observado o consumo da *idiri kahi*.

O "*Fruit house*" consiste em trazer à casa grandes quantidades de frutas, ao som dos instrumentos *He*, onde então são realizadas danças comunitárias. O consumo da *idiri kahi* se verifica no intervalo das danças. A bebida é preparada pelo xamã fora da casa. Ao acabar de fazê-la, ele desenha a figura da "mãe do yagé" na porta da casa, com a casca pulverizada da *Banisteriopsis caapi*. Durante o preparo o xamã sopra a fumaça do tabaco sobre os pedaços esmagados do cipó, antes de botá-los na panela. Também antes de servir a bebida, sopra sobre esta a fumaça de tabaco. Os dançarinos e cantores são servidos antes dos demais e recebem uma maior quantidade da bebida. Os cantores cantam em uníssono os mitos do grupo e a *idiri kahi* permite que a alma deles deixe o corpo e empreenda a jornada até os primeiros ancestrais.

¹⁹Para a relação simbólica entre a *Banisteriopsis* e a coca, ver adiante.

São comuns as visões da sucuri e de onças. Toda a casa é vista como uma representação do cosmos quando do efeito da bebida. Também aos mais novos é dada uma maior quantidade da *idiri kahi*, de uma maneira muito ritualizada e formal. A bebida dada a estes é diferente, mais forte, contendo uma quantidade maior de folhas *Kahiuku* (*Banisteriopsis rusbyana*²⁰).

Os rituais "*Fruit house*" são preparatórios para o ritual "*He house*" que é o principal rito iniciatório e onde também é servida a *idiri kahi*. Por volta da meia-noite o xamã pega o pote com a bebida e chama os homens para beber, servindo-os, aos jovens primeiro. Os tocadores das flautas recebem uma maior quantidade. No dia seguinte ao consumo da *idiri kahi* os homens bebem uma infusão fria das folhas *siorohú*, caso contrário seus corpos esquentariam e eles ficariam doentes.

Os Desana (ver Reichel-Dolmatoff 1968) chamam a *Banisteriopsis caapi* de *gahpi*. A planta é cultivada pelos homens. Tendo esta sido colhida, pequenos pedaços do caule são amassados num pilão e água é acrescentada. Depois de escorrido o líquido é posto num vaso de barro especial para esse fim (*gahpi soro*) e servido nas festas de celebração das coletas.

Enquanto bebem, todos fumam tabaco, esperando em silêncio os efeitos do *gahpi*. Quando os efeitos da bebida começam a ser sentidos, todos conversam livremente sobre as visões que estão presenciando, pedindo e recebendo explicações sobre estas uns aos outros e ao xamã. Este último interpreta as visões e todo o tempo descreve em voz alta e tom hipnótico as diversas fases da intoxicação e as visões associadas a estas. Todo o tempo as mulheres, que não bebem o *gahpi*, animam os homens falando "bebam, bebam. Isto é porque nós nascemos. Bebam, bebam. Porque essa é a sua ocupação. Por beber isto é que saberão todas as tradições dos nossos pais. Bebendo vocês serão bravos."

De acordo com Berta Ribeiro (1995:62), também no ritual de troca cerimonial dos adornos plumários, realizado entre os diferentes grupos de sib e chamado *maha poáli doãlinë*, era consumido o *gahpi*. Nestas ocasiões eram os mais velhos de cada grupo que tinham o privilégio de officiar o ritual. Os objetos utilizados então, os bastões de ritmo, o avental, o pente que se usava na cabeça e todos os artefatos utilizados, eram adornados com motivos ligados ao cipó.

III.4 - Entre os Maku

Quando estivemos entre os Hupda, na região entre o Igarapé Japú e o Rio Uaupés, tivemos a oportunidade de investigar o uso da

²⁰cujo princípio ativo é a N,N-Dimethyltriptamina..

Banisteriopsis caapi nesse grupo; as observações seguintes são fruto desse trabalho de campo.

Apesar de ser a mesma planta, *Banisteriopsis caapi*, os Hupda distinguem sete diferentes tipos de *carpi*, como esta é chamada, de acordo com a maturidade da planta, da parte utilizada e do aspecto geral do cipó: se é liso, se tem nós, se é torcido, etc.

Os tipos reconhecidos são os seguintes: *carpi-ingá*, *carpi-cabeça-de-barrigudo*, *carpi-cipó-doce*, *carpi-tripa-de-galo*, *carpi-hemodá*, *carpi-kukudá* e o *huamp-carpi*. Cada um tem um uso específico; existe aquele que é tomado para aprender, para dar conhecimento; outro que é estimulante, para ser tomado antes do trabalho e da guerra; existe um que é usado para se relatar e escutar os mitos tribais; e, finalmente, aqueles que são usados para dançar nas festas e para curar.

Para ingerir o *carpi* é preciso observar certos procedimentos com o fito de ter boas visões. Alguns dias antes não se pode comer assado, salgado, quente, nem algo que tenha sido preparado por mulher que esteja menstruada. É preciso limpar o corpo seguidamente tomando vomitórios, bem como praticar abstinência sexual. O xamã permanece ainda de jejum só ingerindo o *patu* (*Erythroxylum coca* var. *ipadu*).

Conforme o uso que será dado ao cipó, mudam as plantas aditivas, mas de modo geral o preparo é semelhante. O cipó é raspado e sua casca, a única parte utilizada, posta na água em uma panela para cozinhar, quando se acrescentam as outras plantas desejadas. Mal levanta fervura, a panela é retirada do fogo e deixada no sol para descansar. Os Hupda acreditam que o Sol tem um papel ativo no "nascimento" do *carpi*, "fervendo e cozinhando" este. Durante o preparo é soprada fumaça de tabaco sobre a panela no intuito de afastar qualquer influência maligna.

Tanto o preparo quanto a ingestão são realizados longe dos olhares indiscretos das mulheres e crianças, caso contrário, aquele que toma poderá ficar doente.

O cipó é cultivado e colhido pelo xamã ou por um dançador, sempre o mais velho de um grupo de siblings. O irmão mais velho traz o cipó, amarrado em feixe, joga-o na entrada da maloca e canta e dança em torno deste antes de prepará-lo.

Quando a bebida está pronta, aquele que a fez corta em redondo folhas de *bukat* (espécie não identificada) e põe na panela; se estas rodarem é porque o *carpi* está muito forte, neste caso é dado aos mais jovens primeiro, o que se acredita que fará com que estes absorvam o poder extra (e o agüentem por serem mais novos e fortes) e tornem o *carpi* bom para os demais beberem.

Nas festas de Dabacuri a bebida é ingerida pelos dançadores para que estes "percam a vergonha", cantando e dançando da

maneira que se espera deles. Os cantos neste caso visam à fertilidade e ao crescimento dos animais e das frutas.

Quando começam a serem sentidos os efeitos do *carpi*, os Hupda se animam mutuamente dizendo "Já começou, sejamos fortes, sejamos homens", e, eventualmente, comentam suas visões entre si.

Neste caso o *carpi* é usado não como um fim em si mesmo, mas como uma ferramenta, uma ajuda necessária à harmonia no canto e na dança.

Já o *huamp-carpi*, o *carpi* de peixe, usado pelo xamã para curar, é tomado por sua capacidade de mostrar a doença e suas causas. Sob o efeito do *huamp-carpi*, o xamã vê a doença, na forma de substância venenosa exógena ao paciente, bem como aquele que a enviou. O xamã então suga o dorso da mão esquerda do doente, tirando o seu mal, ou antes aquilo que o causou, um veneno invisível, que é cuspidado em seguida. No entanto, a doença não pode ser deixada ali, solta, pois poderia contaminar outra pessoa que por acaso passasse no local. O xamã então recolhe a doença com a mão, como se estivesse catando algo palpável, e a coloca em um saquinho mágico invisível, onde esta fica guardada.

Beber *carpi* é também considerado um remédio preventivo, uma vez que torna o sangue daquele que o tomou amargo e, portanto, imune a qualquer agressão externa.

Aqueles que querem ser bons caçadores também bebem desse *carpi*, que lhes mostrará onde encontrar a caça e como não ser percebido por esta.

CAPÍTULO IV - O Complexo Simbólico associado à *Banisteriopsis caapi*

Neste capítulo, trataremos do simbolismo associado à *Banisteriopsis caapi* e espécies congêneres, como estas são pensadas e quais as elaborações culturais existentes a respeito de seu papel para aqueles que delas fazem uso.

Procuraremos explicitar a presença do cipó na cosmologia e mitologia dos grupos que o utilizam; qual a sua dinâmica na teoria nativa da criação e evolução do mundo e da cultura e na explicação dada a respeito destas; a função desempenhada pela planta na cultura como um todo e como esta foi legada à humanidade, por quem e com qual finalidade. Para isso, contemplaremos os mitos que tratam da planta especificamente, bem como aqueles outros em que ela aparece.

Também investigaremos o *status* específico do cipó na etnobotânica nativa e quais as outras plantas que compartilham esse, ou que de alguma forma estão associadas à *Banisteriopsis caapi*, como e porquê.

Mais uma vez começaremos pelos grupos Pano e em seguida Arawak, Tukano e Maku.

IV.1 - Pano

De acordo com Kensinger (1973:10), *nixipae*, o nome pelo qual entre os Kaxinawa é chamada a *Banisteriopsis caapi* e a bebida resultante de seu preparo, quer dizer "cipó da embriaguez". Segundo Lagrou (1991:164) o cipó e a bebida são ainda chamados de *dunuan isun*, urina de sucuri e também *huni*, gente.

Para Lagrou (1991:28), entre os Kaxinawa o conceito de natureza está próximo da noção grega de *physis*, isto é, a natureza possui alma, vontade e uma ordem própria, sendo a cultura apenas uma das possibilidades dessa ordem. Isto se revela no conceito nativo de *yuxin*, espírito, que é visto não como algo sobrenatural e sobre-humano, mas como uma força vital permeando todo fenômeno vivo em qualquer parte do mundo. Assim, a natureza não está fora do humano. O humano está dentro da natureza, reconhece marcas e traços de sua cultura verdadeira - *kuin* - em hábitos, sons e desenhos de animais e espíritos. Para os Kaxinawa, a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (*yuxin*), senão seria apenas pó.

Na vida cotidiana é percebido apenas o lado ordinário da realidade, não se revelando aquele aspecto mais sutil da identidade comum de todas as coisas vivas. Neste estado normal da percepção só conseguimos ver os corpos e suas utilidades. Porém nos estados alterados de consciência, e é aqui que entra o *nixipae*, aquele que está nessa condição se defronta com o outro lado da realidade,

percebendo os *yuxin*, o espírito, que habitam plantas e animais e reconhecendo estes como *huni kuin*, gente nossa. Desta maneira, o consumo do *nixipae* possibilita a percepção da igualdade entre os seres, vendo como humano (igual) os seres encantados.

O estado alterado de consciência, em especial aquele induzido pelo *nixipae*, está em relação direta com os sonhos, que, para os Kaxinawa, são uma maneira de perceber a “yuxindade” do mundo. Sendo as visões provocadas pelo *nixipae* equiparadas aos sonhos, no sentido de serem ambas visões verdadeiras da realidade não ordinária, onde é possível travar contato com os *yuxin*.

Perceber o lado oculto da realidade é a razão pela qual se ingere o *nixipae* ou simplesmente se sonha.

Para se entender melhor a necessidade do contato com os *yuxin*, é preciso ter em mente que na sociedade Kaxinawa toda atividade produtiva, de ambos os sexos, implicam em alguma forma de interação com os *yuxin*.

A ingestão de *nixipae* é também considerada fundamental na preparação do indivíduo para a morte e está intimamente ligada ao destino *post-mortem*. É através da ingestão de *nixipae* que o indivíduo se dá conta da separação que há entre o seu *bedu yuxin*, o espírito que vê, que tem consciência, e o seu corpo. Sem isto, após a morte, o *bedu yuxin* fica louco e não consegue empreender a viagem até a aldeia celeste.

É também somente através do consumo de *nixipae* que se pode adquirir a força necessária para enfrentar a luta espiritual com a onça gigante, que está no meio do caminho para a aldeia celeste e não ser devorado por esta, o que impossibilitaria a chegada do *bedu yuxin* ao seu destino final. Quanto mais o indivíduo separou o seu *bedu yuxin* do corpo, através do uso do *nixipae*, mais estará este preparado para empreender a viagem derradeira até a aldeia celeste.

Para Lagrou (1991:105,140), há uma relação e uma complementaridade entre a arte gráfica (*kene*) e a visão xamânica (*dam*), onde cada uma revela as diferentes maneiras de se lidar com a “yuxindade” própria de cada sexo, feminino no primeiro caso e masculino no segundo.

Através da análise dos mitos de origem do *kene* para as mulheres e do *dami* para os homens, a autora demonstra a distinção entre as relações com os *yuxin* segundo os sexos e a implicação destas com a cosmovisão do grupo.

O mesmo personagem, a sucuri, *dunuam*, é que deu o desenho às mulheres e que ensinou aos homens o preparo e as canções *nixipae*. Aqui reproduziremos o mito de origem do *nixipae* tal como este se dá entre os Kaxinawa segundo Lagrou (1991:166).

“Um homem foi caçar. Ele construiu um tapiri perto de um jenipapeiro para ver se a anta chegava. A anta veio mas não comeu os jenipapos. Pegou um na boca e jogou-o no lago: txibun. Depois jogou outro e depois mais um: txibun, txibun. Do lago saiu uma cobra que se transformou numa linda mulher, toda desenhada com jenipapo. A mulher procurava a anta que estava escondida atrás da árvore. Achou a anta e a anta pinicou ela. O homem escondido olhava. ‘Que linda mulher’, ele falava consigo mesmo, ‘eu quero essa mulher, amanhã vou fazer a mesma coisa que a anta fez’. A cobra voltou para o lago e a anta foi embora.

O homem voltou para casa. Em casa ele não conseguia esquecer o que tinha visto. Não queria comer a comida que sua mulher lhe dava e não queria contar o que acontecera. Deitou-se na rede, mas não conseguia dormir.

Na manhã seguinte, o homem voltou para o lago. Pegou três jenipapos e jogou-os na água: txibun, txibun, txibun. A cobra saiu da água pensando que quem estava lá era a anta. A cobra era a mesma bela mulher do dia anterior e foi para a árvore onde encontrou o homem. Ela se assustou e perguntou ao homem: ‘O que você veio fazer aqui?’ O homem falou: ‘Estava ontem e vi que a anta pinicou você. Queria fazer a mesma coisa.’

‘Espere um pouquinho’, falou a mulher, ‘Vamos conversar primeiro’. Mas o homem era teimoso e agarrou-a. A mulher se transformou em cobra e se enrolou no corpo do homem. Ele ficou apavorado e a cobra falou: ‘Viu? somos assim também. Se você quiser mesmo me pinicar, vai ter que conversar primeiro.’ Ela largou o homem e era mulher de novo. ‘Você tem família?’, perguntou. E o homem mentiu: ‘Não, não tenho família’. ‘Que bom’, falou a mulher, ‘sou solteira também. Estou procurando um marido para levar para casa, para ajudar meus pais e vou transar com você somente se você me prometer que vai comigo morar no lago.’ E o homem falou: ‘É, queria me casar contigo’.

O homem pinicou a mulher cobra e depois ela espremeu o sumo de uma folha nos seus olhos para ele não ter medo. Mas ele tinha medo. Mesmo

assim a mulher pegou o homem nas costas e pulou com ele na água. O homem foi bem recebido pelas sucuris. Ele fazia roçado para a sua mulher e caçava com seu sogro. Ele ficou três anos e fez três filhos com sua mulher.

Um dia a mulher avisou seu marido que as sucuris iam tomar nixipae, e que seria melhor ele não tomar. 'Não tome, você vai se assustar. Você não vai agüentar e vai gritar o nome da minha gente. Se fizer isso, eles vão te matar'. Mas o homem, teimoso como sempre, quis tomar.

Ele foi junto com seu sogro cortar o cipó e a folha e de noite sentou junto com a aldeia toda e tomou um copo inteiro. A visão veio e o homem ficou com medo, gritou: 'As cobras estão me engolindo'. E as cobras ficaram brabas. No dia seguinte, ninguém mais queria falar com ele, ninguém o convidou para comer e ele saiu para a mata para ver se caçava alguma coisa. No caminho ele encontrou um bodó que falou para ele: 'Você está em perigo, as cobras vão te matar. Vem comigo, vou te levar para o igarapé onde escutei tua mulher chorar por você. Ela está com muita saudade, faz três anos que você não volta para casa e ela não tem quem cace pra ela.' E o homem se lembrou de sua família e ficou com muita saudade também. O bodó botou remédio nos seus olhos e levou o homem para o igarapé de sua mulher.

Sua mulher levou um susto porque pensava que seu marido estivesse morto, mas quando viu que era ele mesmo, vivo, ficou feliz e levou o homem para casa. Serviu caiçuma, macaxeira e banana cozida para ele. O homem comeu e quando foi dormir pendurou sua rede bem alto para as cobras não acharem ele. Assim ficou escondido um ano, quando seu filho nasceu.

O homem foi procurar jenipapo para pintar seu filho recém-nascido, mas começou a chover e os rios se encheram de água. O homem caiu com o pé num igarapé e uma cobra, seu filho menor, pegou o dedão do seu pé. Depois veio sua filha maior que engoliu o pé e quando chegou sua mulher, ela engoliu seu corpo inteiro até os braços,

mais não podia porque ele tinha os braços abertos segurando uma árvore.

O homem gritava e seus parentes chegaram para salvá-lo. Mas seus ossos estavam quebrados e ele ficou todo mole. Ele queria saber quando ia morrer e chamou os homens para procurarem o cipó e a folha de nixipae. Os homens trouxeram todo tipo de cipó até acertarem. O mesmo aconteceu com a folha. Ele explicou então como preparar a bebida e, depois de deixá-la esfriar, tomou-a de noite com os homens adultos da aldeia. O homem cantava os cantos que tinha aprendido com as cobras. Cantou a noite inteira, o dia seguinte, mais uma noite e um dia, no fim da festa era noite, ele morreu.

Seu corpo foi enterrado e dos seus membros nasceram quatro tipos de cipó: o xane huni (passarinho azul-gente), nasceu do seu braço direito; o baka huni (peixe-gente), nasceu do seu braço esquerdo; da sua perna direita nasceu o xawan huni (arara-gente) e da sua perna esquerda o ni huni (formiga-gente)."

No mito acima podemos ver certas características do consumo do *nixipae* entre os Kaxinawa. A visão de cobras engolindo aquele que tomou a bebida é um motivo recorrente na primeira vez que se utiliza a *Banisteriopsis caapi*, da mesma forma ainda hoje não se pode falar em voz alta o nome daquele que preparou a bebida durante a cerimônia. Notamos ainda que a primeira vez que o homem volta a ingerir o *nixipae* o faz com objetivos divinatórios e como preparação para a morte, dois elementos ainda envolvidos no uso do cipó.

A relação mágica dos homens com as sucuris não se limita aos tempos míticos, como no episódio acima narrado. Ainda hoje aquele que se encontra com azar na caça (*yupa*) deve procurar uma sucuri na mata e lhe falar ou matá-la e tirar a sua língua para voltar a ter sorte na caça. Embora essa última solução seja mais eficaz, aquele que a adota pode ter visões de sucuris durante os sonhos ou quando toma o *nixipae*, elas vêm pedir satisfações e lhe fazer sofrer (Deshayes 1992:102).

Capistrano de Abreu (1941:413-421) também registra um mito envolvendo o consumo de *nixipae* (chamado de *huni* no mito) intitulado "O caxinauá que bebeu *huni*" e que aqui reproduzimos.

"De minhas gentes o varão se embebedou, assim fez, do varão seu nome Macari era. O varão mulher tinha, de sua mulher o nome Maxi era. Macari assim fez quando se embebedou. 'Huni' tirar foi. Sua mulher 'huni' triturou. Sua mulher

panela grande com 'huni' poz no fogo, fervendo está, de M. a mulher tirou do fogo. M. a suas gentes disse 'minhas gentes eu "huni" vou beber, de minhas gentes mortas suas almas ver para "huni" esfriou, M. alguidar grande com de "huni" com água encheu, de água beber, acabou. Agora suas gentes amedrontaram-se, esconderam-se M., agora a bebedeira elle com chegou, de M. muito o suor se quebra (escorre), sapateia, sapateia, treme, treme, ficou em pé M. Agora a bebedeira direita elle com chegou, M. agora ali todas as cousas viu. A casa arremeda, corre de um lado para outro lado, ali muitas cousas vê. Sucury viu, o jacaré grande M. morder queria, M. viu, estas muitas sucurys sahiram, viu. Agora de suas gentes as almas viu. De suas gentes as almas vendo está, M. gritou, gritou. De suas gentes as almas avistal-o foram... de suas gentes as almas suas casas em leval-o queriam, M. ir quiz não... De suas gentes as almas a M. puxaram, M. ir quiz não. M. correu, foi, de suas gentes os cacetes pendurados tirou, as suas gentes espancar queria, aquelles procurou (para espancar). M. com bebedeiras muitas elle com vieram, a casa arremeda. M. de suas gentes as panellas grandes Makari suas gentes pensando fossem, panellas grandes todas cacete com as panellas quebrou, acabou M. suas gentes pensando as panellas grandes fossem. Agora M. a casa arremeda, corre de um lado para o outro lado. Agora M. o caminho arremeda, gritando, gritando foi por todo o caminho. Lá do caminho em meio, sumaúma grande, grande muito, muitos galhos muitos com pé está. M. a sumaúma grande avistou, sumaúma grande com M. trepou. Agora M. da sumaúma grande galhos grandes muito M. aquelles sobre poz-se em pé, M. gritou, gritou. M. gritando, gritando está, ouviram muito almas sahiram, almas todas. As almas todas de sumaúma grande galhos todos com assentaram-se, gritaram, gritaram as almas todas. M. as almas com amedrontou-se não, M. de suas gentes o cacete levou, cacete com M. as almas todas matar quer. As almas M. com amedrontaram-se, espalharam-se, as almas M.

com quando se amedrontaram. M. da sumaúma grande os galhos todos correu de um lado para o outro, as almas quando procura. Agora o coatá a M. matar quer, vem, o coatá gritando, gritando veio por todo o caminho. M. da sumaúma grandes galhos sobre ficou em pé, saltou, saltou de uns para os outros. O coatá veio, a M. pegar quiz, M. saltou, foi, o cacete tirou. M. o coatá espancar queria. O coatá de M. o cacete puxou da mão, ao cacete botou fora o coatá. Agora lacraia grande veio, no coatá engolir queria, o coatá gritou, correu. A lacraia o coatá pegar quiz, do coatá o pello só arrancou a lacraia. Sumaúma grande com a lacraia ella mora. Agora a lacraia veio, ao varão ver foi: - Varão, tu porque bataes com os pés, me aborreces? fez. O varão muito bebedo, a lacraia ao caxinauá fez, o varão a lacraia empurrou, a lacraia da sumaúma grande galho segurar quiz, a lacraia de sumaúma o galho mudou (errou), a lacraia cahiu, a cabeça quebrou-se, morreu a lacraia grande. De Macari sua mulher de M. teve saudades, chorou grande a noite inteira. Amanhecendo está: - Meu marido ver vou, fez, foi Maxi. A seu marido viu, seu marido sumaúma grande sobre assentado está, canta, assentou-se. Agora muito almas muitas, espalharam-se. As almas M. encantar quizeram, muito gritavam, gritavam, as almas todas M. pegar quizeram. M. encantar quizeram. M. da sumaúma grande os galhos arreda, grita, grita de um lado para outro lado. Alma outra de Yarina de gomo chapéu fez, a M. na cabeça botar fez, a M. enfeitou. Agora M. suas gentes com foi, a sumaúma grande desceu, foi gritando, gritando por todo o caminho indo está. Suas gentes ouviram, a casa rodea, correu de um para outro lado M. De M. muito o cheiro exhalando-se está, M. suas gentes sua mulher ver foi. A sua mulher chamou: - Maxi! fazendo está. Maxi amedrontou-se, respondeu não. M. bebedo está, as sucuryes todos a M. morder queriam. M. correu, foi, sumaúma grande com trepou. Sumaúma grande com trepou, gritando, gritando está, as almas todas espalharam-se. As almas M. pegaram; agora

as almas todas as cousas mostraram as almas. Estas suas gentes de casas, muito casas diretas, casas bonitas, casas todas viu M. De suas gentes as casas viu, estas de suas gentes criações viu, araras encarnadas viu, papagaios viu, cachorros brabos viu, de onça pintada filhotes viu, estas sucurys deitadas viu, cobras muitas viu. Agora as almas mostraram, acabaram, rede com assentaram Makari. Agora a Makari comidas muitas deram, mingau deram, macaxeiras cozidas em panela grande deram, bananas maduras diluíram, deram mudubim torraram, deram, inhames cozidos deram, comidas muitas deram, acabaram. M. com as comidas muitas encheu a barriga, acabou, deitou-se. Agora a M. perguntaram: Tu quem és por ventura? fizeram. Eu M. sou, eu a mulher sou, de minha mulher o nome seu Maxi é, fez M. Agora as almas todas a M. trens muitos deram, estas roupas deram, estas redondas roupas deram, estas saias deram, estas redes pintadas deram, estas saias pintadas deram, estas frechas muitas deram, estes arcos muitos deram, estes machados muitos deram, estes terçados muitos deram, estas facas muitas deram, estas contas deram, estas braceiras deram, estas pulseiras deram, estas perneiras deram, estas narigueiras deram, estes de macaco-prego de dentes collares deram, estas de contas cinturas deram, acabaram. Agora trens muitos a M. deram. M. assim embora vir pode não, sumaúma grande com assentou-se gritando, gritando está. A M. de suas gentes as almas disseram. M., me outra vez vem todos os dias fizeram as almas. Agora trens muitos deram, M. trouxe. De M. suas gentes as almas agradaram a M. Agora M. embora veio, M. sumaúma grande com assentou-se, o suor quebra-se, muito suor escorre M. gritou, gritou. Agora sumaúma grande com balançou-se, pendurou-se. Sua mulher de seu marido tem saudades, chama o dia inteiro, cousa alguma comer não o dia inteiro. Seu marido descer quer, assim descer poder não, já seus tendões se apagaram, já cansou, assim descer poder não, amolleceu, deitou-se. O uruburei elle com penalizou-se, veio, do varão perto

ficou em pé, ao varão disse: Varão te desço, minhas costas com segura! Minhas costas me segura! Aperta! fez o urubu-rei. Do urubu-rei as azas M. segurou, o urubu-rei voou, sahiu, de sua casa terreiro com soltou-o. Maxi seu marido avistou, correu, foi, seu marido abraçou, chorou, alegrou-se (chorou de alegria). Agora M. já ficou bom, os trens todos a sua mulher deu. Sua mulher alegrou-se, os trens todos tirou, guardou. Agora M. ficou bom, acordou. M. a suas gentes disse: Minhas gentes, muitas cousas muitas eu vi, aquelas fez. Suas gentes perguntaram: Tu que vistes, por ventura? Me dize! Ouvir para, fizeram. M. aquelas disse: muitas cousas muitas eu vi. De minhas gentes as almas me agradaram, eu vi, estas suas casas eu vi, estas suas criações muitas vi, estas (almas) comidas muitas me deram, eu comi, aquelas fez Macari. Este M. quando embebedou-se, assim fez, cousas muitas ver para. "Huni" bebeu de suas gentes mortas as almas viu M. Deste M. "huni" bebeu quando embebedou-se, esta minha história até aqui."

Também neste mito podemos notar os traços peculiares do uso da *Banisteriopsis caapi* entre os Kaxinawa. Macari toma *huni* para ver a alma dos parentes mortos. Na primeira fase da intoxicação, tem visões de sucuris que tentam mordê-lo. Todo o tempo diz-se que ele "vê tudo". No auge dos efeitos, sobe na sumaúma que, como vimos anteriormente (Lagrou 1991:89), é uma árvore sagrada relacionada à *Banisteriopsis caapi*, o que por si só já é um ato mágico que leva à visão dos *yoshi*. Perguntado sobre o que viu, responde "muitas coisas", descrevendo a aldeia celeste onde foram viver seus antepassados que lhe dão vários bens culturais.

Vimos assim a articulação do tempo mítico com o tempo presente através dos padrões de uso e finalidade que ainda envolvem o uso do *nixipae*. Demonstrando esse fato a continuidade e a antigüidade dos traços culturais ligados à ingestão da bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi*.

Rodrigues (1911:211) relata um caso semelhante ao descrito no mito acima, que, segundo o informante que relatou, o incidente teria ocorrido com seu tio, de um homem que depois de preparar uma beberagem chamada *xumã*, feita de casca de sumaúma, palmitos e gomos de paxiubinha, de paxiuba de urucuri e de jarina misturados, pilados e fervidos, sobe numa árvore, sendo acolhido pelas almas, que tratam bem dele e lhe dão presentes.

Entre os Kaxinawa, outras plantas compartilham do mesmo *status* da *Banisteriopsis caapi*, ou seja, são consideradas agentes provocadores de visões, sendo elas: a *bawe*, *dunu make*, *manipei keneya* e o *dumu* (tabaco). Embora as três primeiras sejam usadas unicamente pelas mulheres que, como vimos, não ingerem o *nixipae* (Lagrou 1991:177).

No entanto, a *Banisteriopsis caapi* goza de um lugar único na cultura Kaxinawa, como é revelado por um dos nomes pela qual esta é conhecida: *huni*, gente. A palavra Kaxinawa que descreve as visões provocadas pelo cipó, *dami*, está implicada na geração de um novo ser, através de repetidos coitos, ato que é chamado *damiwa* (Lagrou 1991:140).

Towsley (1988:107) relata-nos que entre os Yaminawa, a pessoa constitui-se de três diferentes partes: o *yora*, o corpo, a parte física da pessoa; a *diawaka*, a sombra, a consciência cotidiana, a mente e finalmente o *weroyoshi*, o espírito, a essência vital.

Ao contrário do *diawaka* que está fortemente ligada ao corpo, a personalidade da pessoa, o *weroyoshi* tem uma ligação tênue com o corpo e pode abandonar este durante os sonhos e sob o efeito do *shori*, bebida que tem por base a *Banisteriopsis caapi*.

Para os Yaminawa, tudo que existe tem *yoshi*. Os *yoshi* são ligados a uma ou outra metade da sociedade conforme as características daquilo a que pertence. A metade *Roa* corresponde os seres da água e do céu, as coisas macias, grandes, brancas ou coloridas e as que têm cheiro desagradável ou nenhum cheiro. À metade *Dawa* pertencem os seres da terra ou da floresta, as coisas duras, pequenas, pretas ou brilhantes e fragrantes.

O contato com os *yoshi* é desejado e necessário, desses se obtêm conhecimento e poder. Há duas maneiras de se fazer isso: através de sonhos e também através da ingestão do *shori*.

O primeiro espírito com o qual se toma contato é com o espírito do *shori*, *shori iwo*, mestre do *shori*, e é este que dará as visões e o acesso ao mundo espiritual.

Embora também os sonhos dêem acesso ao mundo dos espíritos, o fazem de maneira descontrolada. Já o *shori*, tomado no contexto ritual, dá acesso controlado àquele mundo, uma vez serem as visões dirigidas pelos procedimentos rituais e pelo canto. As visões dão a impressão de serem suscetíveis à consciência e à vontade, implicando na crença de que através delas o indivíduo pode intervir no mundo espiritual e de que este tem influência sobre o mundo aparente.

Sob o efeito do *shori*, os eventos narrados nos mitos são testemunhados, a própria seqüência narrativa dos mitos é como a seqüência narrativa de um sonho ou das visões induzidas pelo *shori*, que é precisamente como os Yaminawa experimentam o mundo dos

espíritos e, conseqüentemente, o tipo de lógica narrativa que eles esperam.

Ao presenciarem seus mitos, nas visões que têm ao ingerirem o *shori*, adquirem poder dos seres que deram origem às coisas e é a unidade: mitos, espíritos e visões que valida a cosmologia Yaminawa para estes.

O tempo e o espaço do mundo espiritual é aquele do sonho e das visões, e não o do mundo do conhecimento e da percepção. Isto tem implicações importantes para a cosmovisão Yaminawa. A terra dos mortos, *bai iri*, para onde vão os *weroyoshi* daqueles que faleceram, sua localização e experiência deriva das visões provocadas pelo *shori*, sob cujo efeito o *weroyoshi* dos vivos pode ir até lá.

O *bai iri* é o espaço do *shori* por excelência, neste todos estão em permanente êxtase e "vêem tudo", características daqueles que estão sob a influência da bebida, sugerindo que no *bai iri* a intoxicação pelo *shori* é permanente.

A prática xamânica entre os Yaminawa está absolutamente intrincada com o consumo do *shori*, sendo a condição *sine qua non* desta. É o *shori* que possibilita aos espíritos cantarem através do xamã. O canto xamânico, *koshuiti*, que propicia a cura, está inextricavelmente ligado ao *shori*. Estes cantos provocam e refletem as visões numa relação dialética. Sendo as visões consideradas vislumbres do mundo espiritual, a atividade do xamã é observar claramente estas. No entanto, para seu objetivo específico, a cura de um ou outro mal, o xamã deseja ver certas coisas e não outras, necessitando dirigir suas visões por certas linhas e a canção que sustenta sua visão e a guia por determinados caminhos.

Entre os Sharanawa, muitos dos elementos anteriormente vistos em relação a outros grupos Pano, especialmente Kaxinawa e Yaminawa, também estão presentes. O mito de origem do *ondi*, *Banisteriopsis caapi* e a bebida feita a partir desta é quase idêntico ao mito Kaxinawa.

A ligação entre as visões provocadas pelo *ondi* e os sonhos também se verifica e o ritual de cura com o *ondi* articula as visões do xamã com os sonhos tidos pelo paciente. Os cantos, a terapêutica indicada obedecem àquela mesma mecânica vista no caso Yaminawa. Para Siskind (1973:145-147), o consumo ritual do *ondi* serve para criar uma ilusão de unidade social ao juntar parentes e não parentes numa atividade em comum. Ao aprender a lidar com as visões, e a terem aquelas socialmente esperadas, os laços sociais se reforçam e o medo do outro, do diferente esmaece. O terror do *ondi*, típico dos primeiros anos de consumo, é o medo de estranhos. Para os jovens, aqueles com os quais consomem o *ondi* são seus afins, na aldeia dos quais ele encontrou uma esposa, o convívio no ritual e o aprendizado de como

lidar com os espíritos vai pouco a pouco transformando o terror em euforia, as visões de cobras em imagens bonitas, os estranhos em companheiros.

Entre os Sharanawa, compartilhando o mesmo *status* da *Banisteriopsis caapi*, está um cacto, *chai*, *Opuntia sp.*, usado às vezes como aditivo e às vezes sozinho. Sabe-se que pelo menos quatro diferentes espécies deste gênero contêm mescalina, o que pode explicar sua posição similar a do *ondi* na cultura do povo em questão (Siskind 1973:146-147, Schultes 1992:118, Ott 1994:114).

Entre os Marubo, a *Banisteriopsis caapi* é presença constante na mitologia do grupo, no mito *Wenia* sobre a origem deste povo, o elemento que estimula a emersão da seção *Inonáwavo* é a raiz da *Banisteriopsis caapi* (*oni*). No mito da perda do fogo e da origem das onças, *Ino Wira*, uma das onças faz moradia junto à raiz do *oni*. O próprio nome do herói criador das plantas cultivadas, *Oni Weshti*, remete à planta. De fato, *Oni* é o nome Marubo dado à *Banisteriopsis caapi*. Ao ser encontrado pelos Marubo, este herói está sentado sobre um toco de *kapi*, nome de um arbusto ao qual os Marubo atribuem "...características semelhantes e mais poderosas que as da *ayahuasca*..." (Mellati, 1986a:82).

No mito *Shoma Wetsa*, que trata da origem e supremacia tecnológica dos brancos, também aparece o *Oni*. *Topane*, o herói, é filho de *Shoma Wetsa*, uma velha que devora todos os seus filhos. Certo dia, *Topane* encontra uma mulher, *Sheta Veká*, a quem desposa. Esta, recém-expulsa de seu grupo familiar por adultério, está grávida da cobra grande, *Kenekenevesho* (*kene* é desenho em Marubo). Após estar vivendo com *Topane*, *Sheta Veká* dá à luz a vários animais filhos de *Kenekenevesho*. Os filhos que tem com *Topane* após isso (em forma de gente) são sistematicamente devorados por *Shoma Wetsa*, que também preda os animais e os civilizados. *Topane*, instigado pela mulher, tenta várias vezes acabar com a vida da mãe. Depois de inúmeras tentativas frustradas, *Shoma Wetsa* fala ao próprio filho como este poderia matá-la depois de ingerir *Oni*. *Topane* bebe então *Oni* e este lhe ensina como dar cabo de *Shoma Wetsa*, dando-lhe o poder para tal. Depois de falecida, *Shoma Wetsa* aparece a *Topane* em sua forma espiritual e lhe diz que com sua predação estava, na verdade, santificando todos, transformando-os em *yové* (espíritos). Como castigo, por ter interrompido sua tarefa, *Shoma Wetsa* abandona *Topane* e vai viver em Jerusalém, onde dá os bens tecnológicos aos brancos. Antes de partir, lega a *Topane* o tipo de *Oni* que deve beber, *Txotxone* (um passarinho), diferente do *oni* dos brancos.

Na segunda versão do mito, *Topane* toma *Oni* para se comunicar com o espírito de sua mãe que partiu. Ao fazer isso, age como *xamã*:

"...sentando-se numa rede disposta acima dos bancos compridos que ficam junto à porta principal." (Mellati 1985:35).

Na terceira versão do mito, quando *Shoma Wetsa* fala a *Topane* para beber *Oni* e aprender deste como matá-la, mostra vários tipos de cipó:

"No sul há ayahuasca. Chama-se Txotxo Oni. Tire a raiz da txotxoni, faça bebida. Tem também para o Norte, chama-se yové oni numa árvore chamada yové tama, onde oni se pendura. Tire a raiz de yové oni, faça ayahuasca para você beber até ficar deitado. Para o leste há hawa oni. Aquela raiz hawa oni você não pode tomar." (Mellati 1985:44)

Também nessa versão *Topane* toma *Oni* depois da morte da mãe para entrar em contato com esta, preparando o *yové oni* com este fim, ao ingeri-lo, age como *xamã* (Mellati, 1985:45).

Vemos que neste grupo a *Banisteriopsis caapi* aparece associada à criação e transformação do mundo, do homem e dos demais seres, servindo também de elo e comunicação com os mortos e os espíritos (*yové*).

IV.2 - Entre os Arawak

Entre os Ashaninka, a *Banisteriopsis caapi*, como vimos antes, é chamada *kamarampi*, palavra que vem do verbo *kamarank*, que significa vomitar. Outro termo usado para designar o cipó é *hananeroca*, que vem de *Hananerite*, o rio celestial, mais -ca, cipó. Vemos assim que a planta está ligada etimologicamente ao pós-morte e à eternidade, pois o rio celestial, que forma seu nome, é o lugar onde as almas dos mortos se banham trocando de pele, o que as fazem eternas (Weiss, 1969:82).

De acordo com Weiss (1969:498), o uso do *kamarampi* demonstra o vigor da religião Ashaninka e sua resistência à missionarização. Poderíamos mesmo dizer que o *kamarampi* é um dos emblemas étnicos distintivos que contribuem para a especificidade do ser Ashaninka, sendo um dos elementos básicos de sua cosmologia, mitologia e sistema religioso.

Os principais mitos associados ao *kamarampi* são aqueles que relatam as ações do *Masinkinti*, identificado com a constelação das Plêiades, e seu cunhado *Porinkari*, identificado com as estrelas que formam o cinto e a bainha da constelação de Orion.

Masinkinti vivia com sua grande família na terra, mas desejou trocar a mortalidade pela imortalidade, migrando para o céu. Ele foi o primeiro Ashaninka a usar *kamarampi* e os introduziu no hábito. Por tomar a

bebida por um longo período de tempo, praticando as abstinências corretamente, ele e sua família se tornaram prontos e merecedores da viagem. Embarcando numa balsa de madeira, *Masinkinti* e o resto dos seus cantam e dançam com fervor, a nave então voa para o céu.

Porinkari, casado com uma irmã de *Masinkinti*, não conseguia suportar os rigores das abstinências necessárias para ingerir o *kamarampi* e não acreditava na possibilidade de através deste caminho subir aos céus. Após a partida de *Masinkinti*, *Porinkari* muda de opinião e tenta imitar *Masinkinti*, mas não tem sucesso. *Masinkinti*, com pena de *Porinkari* que ficara para trás, joga uma corda, a "corda do céu", através da qual *Porinkari* ascende. (Weiss, 69).

Nestes mitos, está mais uma vez presente a relação que há entre a planta *Banisteriopsis caapi* e a imortalidade, bem como a importância de praticar corretamente as restrições culturais associadas à bebida, revelando um pouco da moral Ashaninka. Por não conseguir se abster de sexo, *Porinkari* faz um uso ineficaz da bebida, falhando em atingir o céu. Somente com a ajuda de seu cunhado, *Masinkinti*, um homem virtuoso, que lhe joga a "corda do céu" é que *Porinkari* consegue alcançar o seu objetivo. Vemos assim como o consumo do *kamarampi* está associado à virtude religiosa e moral, sendo seu uso ligado a um devir cuja principal característica é a eternidade. Outro dado relativo a isto é o fato de uma tigela com *kamarampi* ser deixada na sepultura dos homens recém-falecidos (Weiss, 1969:385).

Mendes (1991 vol. 2: 13) compilou várias histórias Ashaninka em algumas das quais se verifica a presença do *kamarampi*. No mito chamado *Hayneri*, que relata o confronto de um *Antaviari*, grande xamã, com o dono dos *hayneri* (espécie de animal), a *Banisteriopsis caapi* aparece duas vezes. O dono dos *hayneri* identifica o xamã, cujo neto estava flechando os animais, pelo pote no qual este cozinhava o *kamarampi*. Ao expulsar o xamã do local em que este vivia, o dono das *hayneri* derrama todo seu *kamarampi*. Nesta história, fica clara a relação xamã X *kamarampi* e a origem do poder do primeiro que vem do segundo. O xamã, ao ter seu pote derrubado, perde momentaneamente sua habilidade mágica, tendo que abandonar sua moradia antes do confronto final com o dono dos *hayneri*.

No mito que relata a destruição do mundo pelo dilúvio, o *kamarampi* tem uma presença fundamental. Os antigos *Antaviari*, grandes xamãs, bebem *kamarampi* e exortam os outros Ashaninka a fazerem o mesmo para alcançar a salvação: "Vem para cá! Vamos beber *kamarambi* para a gente se salvar depois." Os demais não acreditam e zombam dos xamãs, estes, ao beberem *kamarampi* outra vez são alertados por ele sobre uma grande chuva iminente e sob sua orientação constroem uma grande balsa. Depois que terminam a

construção, bebem *kamarampi* novamente quando este então lhes fala que a chuva começará no dia seguinte. Ao advertir os demais, estes duvidam mais uma vez dizendo: "Está vendo o que estão bebendo, *kamarambi*? Só estão mentindo! Como é que ele vê *Pawa*? Ele vai lá no alto para escutá-lo falando? Vai ficar é lá mesmo, fumando só!" Com a ocorrência das chuvas, somente aqueles que bebiam *kamarampi* e o escutaram é que sobreviveram.

Também aqui vemos a relação entre beber *kamarampi* e retidão moral e continuidade da vida. Aqueles que não bebiam *kamarampi* só se embriagando com cerveja de mandioca perecem todos.

Entre os Ashaninka, também verificamos a crença de que a *Banisteriopsis caapi* proporciona àquele que a usa a capacidade de ver os espíritos como eles realmente são, ou seja, em sua forma humana. Para este grupo, as divindades são bons espíritos que podem se manifestar aos homens na forma de trovão, raio, ou de uma série de pássaros e animais cujos corpos são as "roupas" daqueles bons espíritos. Somente quem bebeu o *kamarampi* pode vê-los como homens, seu aspecto verdadeiro (Weiss, 1969:447).

Existem várias plantas associadas à *Banisteriopsis caapi*, principalmente aquelas que permitem a visão de espíritos, são essas: *poccaro*, o tabaco cujo proprietário é um beija-flor; *conkiri*, responsável por seu crescimento e propagação; *hayapa* ou *sàaro*, uma espécie de *Datura* cujas flores são comidas ou o chá resultante da fervura de flores e folhas ingerido e que é dita ser mais poderosa que o *kamarampi*; *trinkeminto* cuja casca é ingerida depois de uma dieta alimentar na qual não se pode comer nada frio e finalmente a *mànari*, cuja casca interna é ingerida junto com tabaco com o objetivo de ver o espírito *manari* que habita esta árvore (Weiss, 1969).

A mesma palavra *ishinkitatsi* refere-se ao estado provocado tanto pelas bebidas fermentadas, pelo *kamarampi* e pelo tabaco (Mendes, 1991 vol. 2:31).

Segundo Mendes (1991 vol. 2: 02-03), também a coca está relacionada ao *kamarampi*, sendo considerada esta a mulher de *Pawa*, a principal divindade Ashaninka, aquele que "...vai fazer tudo, como só eu sei."

Para os Piro, o *kamarampi* revela o mundo no seu aspecto verdadeiro, como ele realmente é, ou seja, como ele é vivido pelos "seres poderosos" que o geraram através de suas canções.

Sob o efeito da bebida, as qualidades percebíveis do mundo aparecem como uma ilusão criada pelos "seres poderosos". sua forma intencionalmente ilusória.

Quando se ingere o *kamarampi*, se entra no mundo destes seres que não têm desejo nem por sexo, nem por comida, não são nem

nascidos, nem podem morrer, são intensamente animados e estão continuamente no estado que sobrevém àquele que bebeu *kamarampi*.

De fato, quem ingere a bebida ao entrar em contato com a "mãe" do *kamarampi*, torna-se como que um "ser poderoso", não tendo mais desejos nem memória, todo tempo e espaço são igualmente presentes ao indivíduo. Apesar disso, a razão alegada abertamente para o uso do *kamarampi* é ou prevenir uma morte iminente, ou, no caso do xamã, para aprender o conhecimento usado para prevenir futuras mortes. Potencialmente, o efeito do *kamarampi* tem o poder de ser um estado duradouro na transcendência da morte. Sim, porque aquele que for corajoso o bastante para nada fazer além de beber *kamarampi*, pode ascender aos céus, onde viverá para sempre.

Mesmo aqueles que não têm coragem para tanto, também estão de alguma forma garantindo suas vidas, pois o *kamarampi* tem a propriedade de limpar o indivíduo por dentro, expelindo os restos de caça ingerida que é, acredita-se, aquilo que causa as doenças (Gow, 1991:17).

Podemos ver que também entre os Piro o consumo da *Banisteriopsis caapi* está ligado à manutenção e à continuidade da vida, sendo igualmente a chave para uma verdadeira apreensão da realidade para além da aparência.

Segundo Gow (1991:16), o *Toé* (*Datura sp.*) compartilha do mesmo *status* do *kamarampi*, sendo no entanto considerado uma experiência mais forte do que aquele.

O *Toé*, ao contrário do *kamarampi*, é sempre tomado sozinho, os muito doentes isolados num quarto e os que ainda têm forças, na floresta. Os parentes consangüíneos pintam a cara de preto para que aquele que bebeu não os venha procurar durante a intoxicação, que dura vários dias, nos quais o paciente vaga sozinho pela floresta sob os cuidados da "mãe" do *Toé* que o trará de volta. Quando este retorna à aldeia, é sistematicamente inquirido sobre acontecimentos futuros que, acredita-se, teriam sido revelados para ele pela "mãe" do *Toé*.

Para os Matsigenka (Baer e Snell, 1974:65-66), o transe induzido pelo *kamarampi* pode provocar momentaneamente a separação da alma, *isure*, do corpo, algo que também pode ocorrer durante as doenças e definitivamente na morte.

O *kamarampi* também revela o verdadeiro aspecto dos *saankiriite*, os bons espíritos, que na realidade cotidiana se manifestam na forma de certos pássaros, mas que quando do efeito do *kamarampi* são vistos como pequenos homenzinhos.

Para o xamã, *seri pigari*, o *kamarampi* revela também seu espírito protetor ou guardião, *inetsaane*, com quem vai interagir sempre que

ingerir a bebida e cuja relação com o qual é tão importante que se esse abandona o xamã este morrerá.

Para se tornar xamã, é necessário tomar *kamarampi*, é este que propicia a visão e o contato com os *saankariite* e também que dará o poder necessário para exercer o ofício.

Assim vemos que a importância do *kamarampi* entre os Matsigenka está fortemente relacionada ao *status* e função do xamã, *seri pigari*, este é o protetor do grupo responsável por manter a distância a influência maligna dos mortos, dos demônios e dos inimigos, que causa as doenças, assim como prover o alimento já que através de negociações do xamã com os *saankarite* donos dos animais que a caça é pega pela comunidade.

Segundo Baer e Snell (1974:66) o *kamarampi* está relacionado ao tabaco. Um dos nomes pelo qual é conhecida a *Banisteriopsis caapi* é *kavurini* que quer dizer "como tabaco". Entretanto, os Matsigenka não acreditam que o tabaco sozinho provoque o transe como o *kamarampi*, sendo no entanto importante para se adquirir poder e força, *iragaveane*, indispensáveis para se lidar com os espíritos.

IV.3 - Entre os Tukano

Para os Airo-pai (Olschewski 1992:28) o consumo do *yagé* é de tal forma fundamental a comunicação com os espíritos que sem ingeri-lo o canto do xamã é inócuo, pois os espíritos não podem ouvi-lo.

Este grupo acredita que a realidade é multidimensional, este lado da realidade, o mundo das atividades cotidianas comum a homens e mulheres o mundo normal da comunidade incluindo as roças a floresta e a superfície dos rios, é visto quando de olhos abertos e chamado *iyetente*. O outro lado da realidade, o mundo dos espíritos e dos "monstros", é invisível aos olhos, mas sempre presente é chamado *iyetente*. Para ter acesso a ele é preciso ter um tipo de visão especializada - *Toyá*, que se adquire através do *yagé*.

Os Airo-pai procuram estabelecer contato com o outro mundo para obter conhecimento e proteção, mas essa é uma tarefa perigosa devido aos "monstros" que lá habitam e que podem matar a pessoa. A única maneira segura de se fazer isto com um relativo controle sobre os perigos do outro mundo é através do *yagé* e outras plantas psicoativas.

Durante as cerimônias com o *yagé* o canto tem um papel crucial, este é o meio de orquestrar e estruturar visões culturalmente específicas, para cada um dos participantes da sessão.

O canto expressa a conversa entre os seres do outro mundo e o xamã. Como vimos anteriormente as palavras do canto são consideradas afirmações verdadeiras a respeito da outra realidade uma

vez que acredita-se que o xamã adquire outro corpo na realidade com o qual pode interagir com os seres que lá habitam.

Esta troca de corpo implica numa troca de linguagem uma vez que os seres da outra realidade têm sua própria língua. Esta usa o vocabulário normal Airo-pai com formas gramaticais específicas e com as palavras tendo significados diferentes.

Ainda que os xamãs Airo-pai concordem em certos aspectos a respeito de sua cosmologia, cada um tem um entendimento idiossincrático a cerca desta, fruto de suas próprias visões provocadas pelo *yagé*. Embora suas descrições de como é o outro mundo estejam dentro de um quadro cultural mais amplo, compartilhado por todos, e coerente com a cosmologia do grupo, esta última apresenta um certo grau de fluidez, estando sujeita às experiências pessoais provocadas pela bebida.

O *yagé* tem um antagonista simbólico no sangue menstrual, as duas substâncias devem estar sempre separadas. As mulheres menstruadas não podem se misturar com os homens nem tocar qualquer objeto ou comida que será tocado por homens ou então contaminará, *seaye*, este, causando sangramento nasal. O sangue menstrual "danifica a cabeça" de todos os homens, mas em especial daqueles que tomaram *yagé*, uma vez que a cabeça é o centro da intoxicação, *huepeye*, e da visão, *toyá*.

Uma contaminação menor, como tocar ou ingerir algo que tenha sido tocado por uma mulher menstruada, causa dor de cabeça, mas uma contaminação grave, como ter intercurso sexual com uma mulher menstruada antes de tomar *yagé* pode levar à morte.

Uma mulher menstruada não pode ainda beber *yagé* ou morrerá, mas poderá tomar quando "for que nem um homem", ou seja, cerca de dez dias após seu período. Isto porque o cheiro do sangue menstrual atrai os "monstros" comedores de gente, da mesma forma, se os bons espíritos tiverem contato com este mesmo sangue o céu cairá sobre a terra.

O *yagé*, por outro lado, está intimamente ligado à produção de alimentos de origem vegetal, uma vez que os Airo-pai acreditam que o tempo é produzido pela ação do povo do outro mundo que pode ser contatado durante a sessão de ingestão do *yagé* e requisitado a produzir formas específicas de tempo favoráveis ao crescimento e colheita dos campos.

Da mesma forma, as plantas são vistas no outro lado da realidade como pessoas possuindo suas próprias formas de relações sociais harmoniosas. É o *yagé* que permite se relacionar com as plantas e, com base na relação social que se estabelece entre as plantas e os

cultivadores, propiciada pela bebida, que se legitima a apropriação delas pelos Airo-pai como alimento.

As canções do *yagé* expressam a visão das plantas crescendo como elas são vistas no outro lado da realidade, onde estas são jovens mulheres, e são tidas como as palavras das plantas falando elas mesmas.

Entre os Airo-pai, as plantas que compartilham do mesmo *status* da *Banisteriopsis caapi* são aquelas que provocam alterações na percepção de alguma maneira. São essas: o *peji*, *Brugmansia sp.*; a *ujajai*, *Brunfelsia sp.* e o *meté*, tabaco líquido, todas entendidas como abrindo a visão e propiciando a “viagem” ao outro lado da realidade.

Para os Makuna (Arheim 1981:72), somente quando os homens receberam o fogo, as roças, as casas, ferramentas, as danças rituais, os enfeites rituais e as comidas rituais, a saber a coca o tabaco e o *kahi ide*, a *Banisteriopsis caapi* é que a sociedade e a cultura apareceram.

Assim vemos que o *kahi ide* é um dos elementos que conferem a própria humanidade ao homem, junto com outros bens culturais de igual importância.

O *kahi ide* está ligado à saúde da comunidade. É o seu uso que permite ao xamã diagnosticar as causas das doenças e o destino pós-morte, pois são as visões tidas previamente pelo indivíduo que vão orientar seu espírito na jornada que este empreenderá após o desencarne. O *kahi ide* tem o poder de colocar o indivíduo em contato com os ancestrais e com a fonte da criação, sendo portanto um elemento importante na cosmologia Makuna e na continuidade cultural do grupo.

As plantas que compartilham do *status* da *Banisteriopsis caapi* são, como vimos, o tabaco e a coca.

Segundo Goldman (1963:211):

“The Cubeo do not take mihi 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 pretend to enjoy it”.

Como entre os Piro (Gow 1991), os Cubeo valorizam o aspecto físico do *mihi*, seu impacto sobre o corpo. De acordo com Goldman (1963:272), o estado provocado pelo *mihi* está associado a uma vida longa. Para os Cubeo, a intensidade das sensações é o objetivo da vida cerimonial e a excitação uma forma de sagrado, talvez a mais importante.

Um exemplo é a proeminência dos excitantes, tabaco, coca, *mihi chicha*, pimenta (*Capsicum sp.*) na religião Cubeo, todos compartilhando a mesma sacralidade.

Para Goldman (1963:230), o estado advindo da ingestão do *mihi* durante as cerimônias contribui para a unidade da fratria quebrando o fechamento dos *sibs*.

O consumo de *mihi*, assim como do tabaco e da coca, alegra os antepassados; a sucuri, o veículo dos ancestrais, é a mestra do *mihi* e de suas visões. De fato o *mihi* é o presente da sucuri e bebê-lo é receber o coração desta que é, num sentido, análogo ao coração da linha de descendência e é a fonte dos cantos e das visões.

Cantos e visões são a ligação espiritual com os mundos não-humanos, os cantos compelem a atenção dos animais e plantas e as visões revelam suas vidas secretas. Sob o efeito do *mihi*, tudo adquire vida e seu aspecto exterior aparece como humano. As visões revertem o fluxo do tempo, ter uma visão causada pelo *mihi* é como retornar à infância e mais ao princípio do mundo antes da emersão da humanidade (Goldman 1963:210-211, 1976:10).

No mito de criação da humanidade dos índios Desana (Pārökumu e Kehiri 1995), os primeiros responsáveis pela criação da humanidade, os cinco trovões (os primeiros seres criados por *Yebá Buró*, a criadora, a avó da humanidade) designados para realizarem a tarefa fazem um Dabacuri das frutas da palmeira miriti (*Mauritia flexuosa*). Na festa, é servido um *gahpi*, bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi*, tão forte que, após ingeri-lo, nem com a ajuda de *Yeba Buró*, os trovões conseguiram criar os homens, devido ao estado que lhes adveio.

Um dos trovões ainda tenta saindo da maloca para tanto, entretanto tonto não agüenta. Sai então vomitando na direção oeste, onde se transforma numa grande montanha.

O mito de nascimento de *Gahpimahsu*, o filho do *caapi*, é também o da origem das línguas e das restrições de casamento, revelando a importância da *Banisteriopsis caapi* nesta cultura.

Abaixo reproduzimos este mito em parte.

"Nesta mesma maloca é que apareceu um ser misterioso chamado Gahpimahsu, o filho do Caapi. Quando Umukosurã panami chegou à Maloca dos Cantos, juntamente com seu irmão Boreka, fizeram um rito com cigarro e ipadu para as duas primeiras mulheres que o terceiro trovão criou com o vômito deles. Uma delas mascarou o ipadu e a outra fumou o cigarro. Aquela que fumou o cigarro deu à luz a Gahpimahsu. A que mascarou coca deu à luz às araras, japus e às outras aves que têm penas coloridas. Assim todos poderiam ter bonitos enfeites de penas.

A primeira mulher, a que fumou o cigarro, teve o filho no dia em que Umukosurã panami distribuiu as

línguas às várias tribos. Ao sentir as dores do parto, suas pernas tremeram. Seu tremor passou às pernas dos homens que se encontravam na Maloca dos Cantos. A seguir, sentiu o arrepio do parto e este atingiu a humanidade que estava naquela maloca. Para esquentar-se, ateou o fogo. Esse calor foi igualmente transmitido a eles. Colocou no chão, onde ia receber a criança, trançados de arumã de diversas cores. Tais foram: bowohuko regahsiro, esteira de arumã de fatura; moaweheruwuhukare gahsiro, esteira de arumã do sapo moaweheru; osuhukoregahsiro, esteira de arumã de massa de mandioca; dehkowuhukoregahsiro, esteira de arumã de água e, por fim, pirowuhukoregahsiro, esteira de arumã de cobra.

A visão da multiplicidade das cores destes trançados penetrou nos olhos da humanidade que se encontrava na Maloca dos Cantos. Enquanto tomavam caapi, o baya ou mestre dos cantos, o kumu, sábio ou rezador e os dançadores viam os desenhos dos trançados das esteiras que apareceram quando Gahpimahsu nasceu, O Kumu recitava um por um os nomes dos desenhos para que fossem lembrados. Tais eram: arugohsori, quartos de beiju; wahtiyaduhkupvi, joelho do diabo; bianahkori, cabinho de pimenta; biamuhturi, semente de pimenta; pikaru (losango, sem tradução) wahsduhpuri, galhos da árvore wahsu.

Antes de Gahpimahsu nascer, a mãe perdeu sangue. O vermelho desse sangue impregnou os olhos da humanidade. Ao nascer a criança, ela cortou o seu cordão umbilical. Na visão dos homens, o cordão umbilical apareceu como pequenas cobras. Depois, a mãe foi lavar o filho, que estremeceu de frio. Esse tremor também alcançou os homens. A seguir, pintou o rosto de Gahpimahsu com a tinta vermelha extraída do caraiuru e também com tabatinga branca, vermelha e amarela. Na visão dos homens, apareceram as cores da pintura do rosto da criança.

Ao cabo disso, ela levou o seu filho para a maloca onde se encontrava a humanidade, isto é, a Maloca dos Cantos. Quando Gahpimahsu entrou,

as visões eram tantas que ninguém enxergava mais nada. Não podiam reconhecer-se uns aos outros. Neste preciso momento, Umukomahsu chamou Boreka de "meoka", isto é, primo-cunhado, embora fossem irmãos. E estabeleceu a lei de que Desana podia casar com Tukano e Tukano com Desana.

(...) Como vimos, na Maloca dos Cantos, toda a humanidade ficou sob os efeitos do caapi, tendo visões. Ninguém entendia nada, devido a essa multiplicidade de visões. Por isso, cada qual começou a falar uma língua diferente" (Pārökumu e Kehiri 1995:33-36).

No mito de *Agamahsapu*, que explica como devem ser as relações homem X mulher e o respeito que se deve ter pela mulher dos outros, o herói toma *gahpi* em duas ocasiões sempre demonstrando coragem e retidão.

Seu antagonista, *Oá*, que cobiça as mulheres de *Agamahsapu* e que é morto por este, não bebe *gahpi*.

Os filhos de *Agamahsapu*, os *Diorá* também bebem o *gahpi* demonstrando grande coragem. Os filhos de *Oá*, que vingaram a morte do pai matando *Agamahsapu*, os *Koáyea*, tentam derrubar os *Diorá* dando-lhes de beber um *gahpi* muito forte, mas estes agüentam e no fim matam os *Koayea* em vingança pela morte do pai.

No mito acerca dos ritos funerários dos antigos, vemos que somente aqueles que tomavam *gahpi* é que retornavam em espírito para a *Diápiкови'i*, a Maloca do leite, onde a humanidade havia sido criada (Pārökumu e Kehiri 1995:220).

Segundo Ribeiro (1995:83), a criadora, *Yeba Buró*, embora fume e masque *ipadu*, não ingere *gahpi*, uma vez que este é exclusivo dos homens.

Ainda de acordo com esta autora, os desenhos dos bancos e trançados dos Desana são visões que aparecem quando estes tomam o *gahpi*. Os desenhos pintados na panela cerimonial, que guarda a bebida, representariam a cobra mítica, a cobra-canoa, *pamurigaxsiru*, que trouxe a humanidade em sua jornada até o local onde hoje esta se encontra (Ribeiro 1995:80, Reichel-Dolmatoff 1968:247).

Na versão do mito de criação apresentada por Reichel-Dolmatoff (1968:29), o Sol, o criador, constrói sua casa num lugar chamado *Gahpi-bu*, o lugar da planta *Banisteriopsis caapi*.

Ainda nesta versão, o *gahpi* surge de um dedo da filha do sol, que é também sua esposa, *Vai-mahse*, quando esta quebra o dedo e este é roubado por um jovem que o planta dando origem então à *Banisteriopsis caapi*. Outro dedo de *Vai-mahse* torna-se a planta de coca.

O *Ahpikondiá* é a Via Láctea, onde está localizado o criador e a zona das visões provocadas pelo *gahpi* que transporta os homens que o ingerem até lá, onde mantêm contato com os seres sobrenaturais e os heróis míticos (Reichel-Dolmatoff 1968:43).

Os desenhos representados na maloca Desana representariam o *Ahpikondiá* tal como este é visto sob o efeito do *gahpi* (Reichel-Dolmatoff 1968:43).

De acordo com Reichel-Dolmatoff (1968:245), o consumo do *gahpi* está intimamente ligado ao ofício do xamã, sendo que este deve ter como qualidades mais necessárias às capacidades de ter visões bem definidas e de interpretar estas quando tomam a bebida.

Para se tornar xamã, é preciso tomar o *gahpi* para que este revele ao aprendiz onde está o objeto do poder que se tornará o símbolo de seu *status* de xamã recém adquirido.

É o *gahpi* que possibilita às almas dos xamãs se encontrarem no local específico onde estas discutem suas respectivas necessidades. Nesta ocasião, os xamãs, o dono dos animais, *Vai-mahse* e a alma dos animais bebem *gahpi* cantando e dançando.

Para Reichel-Dolmatoff (1968:171), o *gahpi* é fundamental na religião Desana que se reinterpreta a partir das visões por este causadas.

Para Mircea Eliade (1979:124) o ato de beber *gahpi* entre os Desana:

“é interpretado como um regresso ao ventre cósmico, ou seja, ao momento primordial em que o Sol-pai começou a criação; de fato, as visões recapitulam a teogonia e a cosmogonia; os participantes vêem a maneira como o Sol-pai criou os seres divinos, o mundo, o homem e como a cultura tribal, as instituições sociais e as normas éticas foram constituídas. O objetivo da cerimônia yagé é fortalecer o sentimento religioso; com efeito, o participante pode ver que a teogonia e a cosmogonia tribal são verdadeiras. Além disso, as visões permitem um encontro pessoal com os seres sobrenaturais, um encontro que é interpretado em termos sexuais. (...) Por outro lado, diz-se que aquele que toma yagé ‘morre’, porque a volta ao ventre cósmico equivale à morte”.

Também entre os Desana, as plantas associadas à *Banisteriopsis caapi* são aquelas que apresentam propriedades psicoativas: *Anandenanthera peregrina*, o *Viho-mahse* e a coca, *Erythroxylum coca var. ipadu*.

Para os Barasana (Hugh-Jones 1979a:149, Hugh-Jones 1979b:182), a bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi* é o leite dos ancestrais, *He*

ohekoa, e este tem origem dentro das flautas sagradas que são pensadas como seios femininos.

O cipó está relacionado à estrutura do grupo de descendência e as diferentes variedades pertencentes aos diferentes grupos têm origem nos conjuntos de instrumentos que cada um possui.

A planta é o “caminho da vida do homem” e quando o pai ingere a bebida os Barasana acreditam que as crianças sintam os efeitos indicam que esta tem o poder de viajar através das linhas de descendência por si só.

O cipó é comparado a um cordão umbilical que liga os homens ao seu passado mítico e ainda ao conjunto de rios que formam o caminho percorrido pela sucuri mítica desde a origem até o destino final do grupo.

Para os Barasana, o mundo dos espíritos, o mundo mítico, é expresso no conceito *He* que também significa sagrado. Para penetrar no *He*, só há uma maneira segura: ingerir a bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi*.

A função da bebida neste grupo é transportar os indivíduos até o estado ancestral, devido à sua habilidade de fluir através das linhas de descendência, conectando o passado e o presente e possibilitando a viagem até o passado ancestral. Assim, a bebida representa a possibilidade de voltar ao início. Quanto mais sagrado o ritual, mais forte é a bebida e mais próximo o contato com os ancestrais originais. Tomar o *He ohekoa* é, portanto, se identificar com esses mesmos ancestrais.

A bebida ensina os homens a dançar e cantar e os cantos descrevem os pontos significativos na jornada dos ancestrais rio acima até o ponto em que estes pararam.

Quando a bebida é ingerida, os Barasana acreditam que esta se transforma, dentro do corpo, na sucuri mítica que os transportou até onde eles se encontram agora e o vômito que a bebida causa é pensado como a língua da sucuri.

Os efeitos da bebida são ainda comparados a uma pequena morte e quando os iniciados a ingerem diz-se que eles cessaram de viver.

A *Banisteriopsis caapi* está fortemente associada à *Erythroxillum coca var. ipadu*, que compartilha muito do significado da primeira. A planta é chamada *idirikahi*, coca líquida, e para Hugh-Jones (1979a:208-209) enquanto a coca representa a estrutura das linhas de descendência, a *idirikahi* representa a possibilidade de voltar ao começo desta.

Para os Siona (Langdon 1994:120), semelhante aos Airo-pai, a realidade é dividida entre “este lado”, o lado da realidade visível, e o

"outro lado", o lugar das forças invisíveis e de seus domínios, que não são percebidos normalmente.

Os Siona acreditam que a realidade cotidiana é influenciada pelas entidades do outro lado, cada coisa que existe aqui tem uma contraparte invisível no outro lado.

As forças invisíveis afetam os eventos "neste lado", sendo responsáveis pelo funcionamento normal do mundo cotidiano, influenciando o clima, a disponibilidade dos animais de caça e o processo de crescimento das pessoas, plantas e animais.

No entanto, as forças invisíveis podem também influenciar negativamente "este lado", causando doenças, escassez de alimento, catástrofes naturais, desvios de comportamento e conflitos sociais.

Desta forma, para assegurar a vida e prosperidade, assim como a segurança comunal e individual e enfrentar os perigos acarretados pelas forças invisíveis, é necessário conviver e influenciar estas. Esta é a tarefa do xamã, que são os mediadores entre os seres do "outro lado" e os membros da comunidade. São eles que têm a habilidade para entrar à vontade no "outro lado" e ali negociar com os seres que lá habitam. A habilidade necessária para tal é adquirida e acumulada através do uso freqüente da *Banisteriopsis caapi* ou *iko*, como esta é chamada pelos Siona.

Para Langdon (1994:121), o *iko* é de extrema importância para o equilíbrio da sociedade Siona. É através deste que os Siona contatam os agentes sobrenaturais que conferem vida e poder à realidade.

O termo *iko* estende-se ainda a diversas plantas, animais e insetos, além das preparações elaboradas a partir destes, todas de caráter medicinal.

A *Banisteriopsis caapi* representa o conceito de *iko* em sua acepção mais genérica e fundamental, sendo que o poder, uso e significado dos outros *iko* derivam seu significado geral do *iko* primário, a *Banisteriopsis caapi*.

Nas palavras de Langdon (1994:122):

"iko (yagé), que "produzem visões", auxiliam o xamã a penetrar no "outro lado", visando descobrir o que "realmente" está acontecendo. Para influenciar o estado de saúde, prever perigo ou ruptura, ou para retornar ao estado de "vivo" quando doente, o xamã precisa descobrir e influenciar as forças últimas relacionadas aos eventos. O yagé também é necessário para que seja adquirido o conhecimento e o poder necessários para negociar com os espíritos. São os iko que "produzem visão" que viabilizam os poderes de cura de outros remédios específicos. Isto porque foram descobertos através de visões propiciadas pelo yagé e, idealmente, devem ser soprados pelo xamã (sob o efeito do yagé) antes de empregados."

Para os Tatuyo (Bidou 1976:02) também há um "outro mundo", *apeyepa*, onde está aquele que "sempre foi", o Sol. Este "outro mundo", onde o olhar do xamã pode abarcar o infinito, a imensidade luminosa, é o universo do *capi*, a *Banisteriopsis caapi*.

Ao ingerir o *capi*, aquele que o fez é transportado ao tempo e ao lugar de origem, onde o Sol e as pessoas ainda não estavam separadas. Pela dança, pelo canto e pelos encantamentos, eles refazem a grande viagem primordial da sucuri como numa nova gênese do mundo. Ao fim da festa, o mundo está outra vez forte e novo como nos primeiros dias da criação.

O consumo do *capi* está assim ligado a um retorno à origem, que é necessário para a renovação e preservação do mundo (Bidou 1972:54).

IV.4 - Entre os Maku

Quando estivemos entre os Hupda da aldeia Boca do Traíra, recolhemos o seguinte mito a respeito da origem da *Banisteriopsis caapi*, ou *carpi*, como eles chamam.

"É esse era uma preguiça, um homem que chamava preguiça, homem preguiça. Ele chamou os outros que venham tomar caxiri, ele tinha caxiri.

O dia que ele vai chegar, preguiça era homem não é preguiça desse... um homem.

Então ele perguntou: - O que esse caxiri que eles me chama?

É caxiri de Umari, caroço de umari cozido, preparado. Umari planta, cozinham o caroço, por dentro é bom para comer e prepararam desse caxiri, preparava caxiri de mandioca, preparava caxiri de cará, de batata, não gosto.

Esse preguiça na veia era carpi, veia dele era desse. Parece com cipó, não?

Aí ele foi chamar outra vez que caxiri tem:

- Tem caxiri de umari no mato, ah, então eu vou. Porque eu nunca provei, agora eu vou experimentar a tomar.

E chegou, preguiça chegou, ele tinha carpi preparado desse caxiri, tomava isso.

Mas o velho preguiça não agüentou, tomou de manhã bem cedo as três horas da tarde, ele ficou muito sentido de bebo.

Então desta veia saiu por fora para ele, pelo umbigo tem um veio por dentro que segura, aí saiu planta para ele, saiu planta, cipozinho vai crescendo. Crescendo comprido como esse barranco.

Aí vieram os homens, os homens, o nosso começo. Aí cada um, não tocaram no cipó.

Ele ficou bebo, então saiu esse planta para eles durante o louco deles.

É saiu uma cipó grande. Então vieram os homens para repartir desse cipó. Não pegaram, não apartaram ainda, só esperando. Como eles vai quebrar e repartir e levar fugindo.

Depois o outro até na ponta, até no pé que está no fim ele queria arrancar até na raiz, né?

Eles já quebraram juntos, juntos, outro quebrou, quebrou e outro arrancou, tiraram desse cipó de carpi. Assim que começou.

Mas esse preguiça não acordou, depois ele acordou quando passou a beba dele, que ele estava embriagado, passou.

Mas ele não tinha vez, não tinha força. É, não tinha mais força, mole. Então preguiça não voltou, ficou aí, não podia caminhar. Ele não tem mais ajuda do corpo para ele dar força, não tem, arrancaram tudo.

Então eles correram e fugiram, ele não encontrou.

Esse preguiça era carpi, gente de carpi, era corpo dele esse carpi. Então ele sentia muito dança, para ser pajé, com esse que ele sentia, mas depois que eles arrancaram tudo, não sentia mais nada: nem de pensamento, nem de conhecimento, a conhecer nada. Este que dava sentido para ele, o conhecido, a conhecer.

Nós vimos na outra terra nós conhece como aparece quando nós tamos lá, como aparecia, não? É. Quando toma carpi, isso que dá sentido carpi, ajuda muito para homem. Como doutores, é como doutores. Doutor para ser doutor, estudam, eles estudam, quem não estuda não aprende. Quem estuda ele aprende, assim é o carpi. Isso para aprender a sentir, a pensar, isso tudo, é assim."

Em outra versão de origem do *carpi* recolhida na aldeia de Santo Atanásio, este estava presente no *parmuriduí*, o dia da criação, quando a humanidade emergiu de um buraco na terra. O primeiro Hupda, o ancestral de todos os atuais Hupda, quando apareceu tinha os ossos de *carpi*.

Para os Hupda, eles têm o *carpi* no próprio corpo, como herança de seus antepassados. Daí o conhecimento superior do mundo que eles alegadamente possuem.

O cipó é associado ao conhecimento, a sabedoria, a essência vital, a força e a saúde. Pode-se dizer que entre os Hupda o *carpi* é o veículo por excelência do saber tribal.

Os Hupda acreditam que sob o efeito do *carpi*, este lhes fala, ensinando-os acerca do mundo e da criação. O *carpi* revela àquele que o ingeriu "como move o mundo", ou seja, o porquê da criação e seu funcionamento.

As árvores que servem de apoio ao cipó são respeitadas como possuidoras de sabedoria que lhes viria do fato do cipó estar associado a elas.

O *carpi* não só revela os eventos e forças que criaram e sustentam o universo, como também a verdadeira face de todas as coisas. Para os Hupda, tudo que existe é vivo, consciente e, no seu aspecto verdadeiro, possuidores de pensamento e aspecto humano. O *carpi* mostra como até mesmo uma pedra ou um pedaço de madeira é na verdade um ser animado e possuidor de razão.

O *carpi* está também relacionado ao sucesso na caça, mostrando a localização dos animais e ensinando acerca de seus hábitos. Segundo Ana Gita de Oliveira (comunicação pessoal), os Hupda após tomarem *carpi* vão dormir e se empenham num sonho coletivo no qual os homens maduros podem "ver" a localização dos bandos de anta, por exemplo. De madrugada eles acordam em certa sincronia e iniciam uma longa conversa onde cada um passa a contar que sonhou com o bando da Anta X e que ela estava no igarapé Y e assim por diante. Para Ana Gita de Oliveira,

"tudo se passa como se o uso do carpi estimulasse, através do sono e, portanto, do universo onírico, a apropriação de um espaço de cognição real, com o objetivo de mapear tanto fonte de proteínas como também socializar sua geopolítica".

Associado ao *carpi* está o *xenhet*, rapé vermelho feito a partir da resina da entrecasca de *Virola sp.* O *xenhet* é pensado como sendo a planta da qual se faz o rapé, este próprio é um ser antropomorfo de 8 cm mais ou menos que passa a habitar o ouvido de quem o inala onde este explicará aquele que ingeriu o *carpi* as imagens causadas por este.

Também relacionado ao *carpi* está o *patú* (*Erythroxylum coca var. ipadu*) que é pensado como purificador do corpo daquele que ingerirá a bebida e como clareador das visões que esta provoca.

CAPÍTULO V - A questão das visões

Neste capítulo, discutiremos a questão das visões provocadas pelas bebidas elaboradas a partir da *Banisteriopsis caapi*.

Acreditamos ser esta uma questão fundamental para entendermos as elaborações culturais a respeito da planta, uma vez que sua característica mais notável é justamente a de suscitar imagens na mente do nativo.

O primeiro autor a discutir a questão foi Reichel-Dolmatoff (1985). Para ele, a compreensão das visões que aparecem sob o efeito da bebida está relacionada às fases da intoxicação que esta provoca. Reichel-Dolmatoff (1985:80) distingue duas fases que se sucedem durante a experiência sensorial desencadeada pela *Banisteriopsis caapi*. Inicialmente, há uma fase de luminosidade indefinida de formas e cores em movimento. Segue-se então uma etapa na qual a cena se aclara, permitindo distinguir imagens nítidas de seres e lugares míticos ou de cunho simbólico, de significado relevante na cultura da sociedade e dos indivíduos que estão fazendo uso da bebida.

As imagens que surgem na primeira fase obedecem a padrões geométricos comuns entre aqueles que utilizam a planta e compatíveis com aquilo que é chamado de fosfenas. As fosfenas são:

“...aquelas imagens subjetivas 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 fenômeno de percepção próprio a todos os seres humanos” (Reichel-Dolmatoff, 1985:90).

Várias causas estão ligadas ao fenômeno da visão das fosfenas que podem aparecer espontaneamente ou serem provocadas por estímulos externos, como impulsos elétricos ou substâncias psicoativas.

Segundo Reichel-Dolmatoff, a forma das fosfenas são universais e existiriam um número de 15 fosfenas básicas observadas experimentalmente em indivíduos sob o efeito de substâncias tipo LSD, mescalina, psilocibina, etc...

Reichel-Dolmatoff recolheu entre os Barasana um total de 20 desenhos emblemáticos que surgem nas visões provocadas pela *Banisteriopsis caapi*, que seriam idênticos às fosfenas básicas ou muito parecidos com estas. Estes desenhos foram espontaneamente traçados por seus informantes, instigados a reproduzirem graficamente, em folhas de papel, aquilo que viam sob o efeito da bebida. O autor verificou que estes eram os motivos presentes nas representações pictográficas estampadas nas portas e paredes das malocas, em utensílios, objetos rituais, etc., sendo característicos do estilo artístico deste grupo. Todos

esses desenhos eram passíveis de serem explicados em seu significado cultural por aqueles que os conheciam.

Para Reichel-Dolmatoff (1985:87/89), estão implicados dois fatores na visão recorrente destes motivos por parte dos indivíduos que utilizam a bebida. Em primeiro lugar está a memória visual, socializados numa cultura onde estes desenhos se acham reproduzidos por toda a parte e num ambiente onde as visões são amplamente discutidas, pode-se esperar que "...a pessoa projete sua memória cultural-visual sobre a confusa tela de cores e formas e 'veja' então certos motivos", provocando ainda "...uma fixação de certas imagens..." (Reichel-Dolmatoff, 1985:87/89).

Em segundo lugar, o autor acredita que certas imagens ou motivos sejam produzidos pela ação bioquímica dos princípios ativos da planta.

O autor distingue, entretanto, forma de significado: se as formas podem ser atribuídas ao efeito da substância no cérebro e à contínua exposição do indivíduo a representações destas, seus significados devem ser buscados na cultura daqueles que utilizam a planta. De fato, para este autor

"a alucinação, certamente, não conduz apenas à projeção de formas vistas ou supostas, mas também, e talvez num grau mais intenso ainda, conduz à projeção de conflitos psicológicos latentes na cultura". (Reichel-Dolmatoff 1985:90)

Quanto àquelas visões que surgem na segunda fase da intoxicação, para Reichel-Dolmatoff seriam decorrentes de "...processos culturais de projeção e de *feedback*, de experiências culturais prévias, quer dizer, de uma memória visual e circunstancial...", seriam estas, portanto, fruto dos "...modelos oferecidos pelo meio ambiente físico (...); a vegetação da selva pluvial amazônica; os rios; as praias de areia; as nuvens; flores; frutos; mariposas e algumas aves." (Reichel-Dolmatoff 1985:87-89)

Vimos assim que para este autor as visões têm uma forma dada pela interação do cérebro humano com os princípios ativos presentes na planta e com os objetos do meio ambiente, sendo seu significado decorrente da interpretação destas pela cultura da sociedade que utiliza a planta e a bebida resultante de seu preparo.

Gebarth-Sayer (1986:190-192) e Berta Ribeiro (1995:990) concordam em grande parte com esta visão de Reichel-Dolmatoff, acreditando que é a bebida a origem tanto dos desenhos vistos quando sob o efeito desta, quanto dos desenhos pintados nos corpos e nos objetos dos grupos com os quais trabalharam.

Entre os Kaxinawa (Lagrou, 1991:172), a intoxicação pelo *nixipae* também obedece a duas fases no que diz respeito às visões. Numa primeira fase, caracterizada por sensações fortes de mal-estar como

náusea, vômito e diarreia, manifesta-se a sucuri, o cipó se transforma na sucuri, dona do *nixipae*. Nesta fase, aparecem os desenhos (*kene*), que são pensados como os desenhos da pele da sucuri e que cobrem todo o campo visual. Esta fase é chamada *nixipae besti* (só coisas do cipó). Na segunda fase, junto com o canto do xamã, começam a aparecer os *yuxin*, cuja visão é central à experiência.

Embora o esquema de duas fases guarde certas semelhanças com o que é dito sobre os Tukano por Reichel-Dolmatoff, os *kene*, os desenhos vistos na primeira fase e que acredita-se sejam representações dos desenhos gravados na pele da sucuri, ainda que apresentem certas semelhanças com os fosfenas, são ligeiramente mais elaborados e interpretados diferentemente do que entre os Tukano.

De qualquer forma, os desenhos são apenas o começo da experiência, aquilo que anuncia a transformação corporal que levará à visão e ao encontro com os *yuxin* na sua forma humana, fato este que é considerado realmente importante na experiência.

Entre os Piro (Gow, s.d.b:09), a primeira fase da intoxicação é marcada não por desenhos abstratos, mas antes por visões culturalmente esperadas de cobras se enrolando no corpo daquele que ingeriu a bebida e especialmente da sucuri entrando pela goela do participante do ritual.

Como vimos, esta primeira fase é considerada como ilusória, dando lugar também, graças ao canto do xamã, a visões dos "seres poderosos", aquelas entidades espirituais com as quais os Piro devem interagir.

É na discussão a respeito da relação de causa e efeito entre a importância do desenho na vida cotidiana dos grupos que fazem uso da *Banisteriopsis caapi* ou no uso da planta em si, capaz de produzir a experiência visual subjetiva de padrões de desenhos luminosos, que se evidencia a diferença na abordagem teórica de Gow em contraste com Reichel-Dolmatoff (ver Lagrou, 1991:174-176).

Como vimos, para Reichel-Dolmatoff (1971:107), a *Banisteriopsis caapi* pode ser considerada a origem tanto dos desenhos vistos sob o efeito da planta, quanto dos desenhos pintados nos corpos e objetos feitos pelo grupo.

Gow (1988:24) critica essa abordagem; para ele:

"There is good evidence that the causal relation is in fact reverse, that the drug-induced experience of design is derivative from the experience of designs in everyday vision. Indeed while many peoples in Western Amazonia use ayahuasca, it is only for those peoples with an elaboration of design in their material culture that complex design forms part of visionary experience."

Gow sugere que o uso extensivo da *Banisteriopsis caapi* entre os povos da Amazônia ocidental poderia ter sua causa exatamente na qualidade desta de reproduzir desenhos culturalmente induzidos como experiência subjetiva, evidenciando assim a importância que este autor dá ao papel da cultura na capacidade de percepção.

Lagrou (1991:175) coloca diferentemente a questão, admitindo a importância do papel da cultura na experiência e na visão advindas do uso do cipó sem colocar em termos de causalidade. Para esta autora, ainda que a cultura seja importante na capacidade de percepção é inegável que a *Banisteriopsis caapi* ajuda na educação do olhar.

Para Lagrou (1991:175), a aprendizagem do iniciante no uso da bebida está exatamente na capacidade de ver o que tem de ser visto através do aprendizado dos cantos xamânicos, que descrevem as visões culturalmente esperadas, e dos desenhos feitos nos objetos de uso diário.

Gow critica ainda Reichel-Dolmatoff por este considerar a planta como única fonte de inspiração para o desenho, devido ao fato de que, na maioria das culturas que fazem uso da planta, são as mulheres que desenhavam embora não usem a planta, enquanto os homens a usam, mas não desenhavam. Para este autor: *"What ever the ultimate, mythological source, their immediate source is inside human society, they are women's thoughts"* (Gow 1988:24).

Por fim, Gow censura a abordagem de Reichel-Dolmatoff por omitir o elemento representado pelo objeto em si que recebe o desenho da equação. Descrevendo o processo do desenho como se fosse uma transposição automática sob a inspiração da visão, sem diálogo com o objeto que o recebe e as tintas e técnicas que o executam, Reichel-Dolmatoff obscurece o processo artístico-criativo.

Vimos assim que para Gow a cultura tem uma importância maior não só na interpretação das visões como na própria forma e conteúdo destas.

Outros autores, como Furst (1992), também dão um peso maior na cultura como o fator determinante do conteúdo visionário da experiência causada pela ingestão de plantas psicoativas.

Embora nos pareça ser esta uma variável de considerável importância, acreditamos que outros fatores devam ser também considerados.

Os povos que utilizam a planta, como alguns grupos dos contemplados até aqui em nosso estudo, geralmente atribuem visões diferentes às diversas partes da planta.

A *Banisteriopsis caapi*, na sua taxonomia nativa, geralmente apresenta diferentes tipos, assim reconhecidos conforme seu aspecto externo e, via de regra, os tipos de cipó correspondem a diferentes tipos de visões.

Sabe-se que plantas crescendo em diferentes partes da floresta, conforme variação do solo, do regime de chuvas e de exposição ao sol, podem apresentar diferentes concentrações de alcalóides (Schultes, 1976; Ott, 1994).

Sendo o fator geográfico também levado em conta pelos nativos no que diz respeito à capacidade de provocar visões, ao conteúdo e à qualidade destas e sabendo-se que as diferentes partes da planta apresentam diferentes concentrações dos princípios ativos, acreditamos que tais fatos são indícios da necessidade de uma atenção maior ao assunto e de experiências mais aprofundadas nas características específicas dos alcalóides presentes na bebida e sua capacidade de provocar visões em si. Também a indicar esta necessidade, está o fato de que grupos isolados que nunca estiveram em cidades, nem conheciam nenhuma representação pictográfica destas, pudessem descrevê-las em detalhes a partir de suas visões quando sob o efeito da planta, fato que desde cedo chamou a atenção dos pesquisadores (Kensinger 1973:12).

Não queremos com isso diminuir o peso da importância da cultura na questão. Pelo contrário, muitos dados apontam para nós a supremacia desta quanto à determinação do conteúdo visionário e da interpretação deste. No entanto, isto poderia ser um pouco mais relativizado do que geralmente tem sido.

Autores como Huxley (1981) tem chamado a atenção para a universalidade e recorrência de certas imagens em povos que fazem o uso de plantas psicoativas.

Shanon (comunicação pessoal) acredita que a ingestão da *Banisteriopsis caapi* provoca determinadas visões em qualquer pessoa que a utilize, independente de onde esta tenha sido socializada.

Naranjo (1987:132-133) verificou a visão de motivos tradicionais em indivíduos de classe média urbana educados longe do meio-ambiente amazônico. Esta é uma questão complexa que foge ao alcance de nossa capacidade e que, acreditamos, deva vir a ser alvo de estudos interdisciplinares, englobando não só antropólogos, como psicólogos, psiquiatras, químicos e farmacólogos.

Não poderíamos deixar de registrar, no entanto, que o peso colocado nas visões pode representar um viés por parte dos pesquisadores. Autores como Goldman (1963) e Gow (1989) apontam para o fato de que, para o nativo, outros fatores envolvidos na ingestão da *Banisteriopsis caapi*, como o impacto desta sobre o aparelho físico, com toda uma gama de reações fisiológicas típicas ligadas ao seu uso na verdade tem uma importância maior do que geralmente se admite.

Se a preparação para a experiência implica em rituais que enfatizam um afastamento do coro (Freitas 1996:158), é o impacto da bebida sobre este que anuncia o início das visões. A experiência corporal (vômito, diarreia, tonteira) é pensada como central e as visões são tidas como parte do estado físico que advém a quem ingere a *Banisteriopsis caapi* (Gow 1991:19).

Em todo caso, isto não tira o mérito das discussões travadas até aqui em relação às visões. Talvez o importante no caso não seja tanto o que é visto e como é interpretada a visão, mas, antes, o fato de que algo é visto e o *status* específico dessas visões (ver adiante).

Capítulo VI - Comparação

Neste capítulo procuraremos comparar os dados por nós levantados acerca do uso cultural da *Banisteriopsis caapi* e espécies congêneres.

Tal comparação, tanto em relação aos aspectos rituais como simbólicos do uso da planta, tem por objetivo lançar uma luz sobre o assunto, procurando revelar aqueles aspectos comuns da experiência dos grupos estudados com o cipó e a bebida resultante do seu preparo, assim como os traços divergentes, tentando entender o porquê das coincidências e divergências e o que estas revelam sobre os grupos e o ambiente cultural do noroeste amazônico onde estes se localizam.

O primeiro autor a realizar uma síntese comparativa do uso da *Banisteriopsis caapi*, do nosso conhecimento, foi Michael J. Harner em artigo no livro por ele organizado "Hallucinogens and Shamanism" (1973), intitulado "Common themes in South American Indian Yage experiences".

Para este autor (Harner 1973:172) os principais traços comuns ligados à ingestão da bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi* seriam: 1- a sensação de separação alma/corpo e a viagem da primeira na forma de vôo mágico; 2- a visão de cobras e felinos e, em menor escala, de outros animais predadores; 3- um senso de contato com o sobrenatural, com a visão de deidades e/ou demônios; 4- a visão de pessoas e lugares distantes interpretada como visão de uma realidade distante, isto é, clarividência; 5- a sensação de ver a realização de atos anti-sociais praticados recentemente, ou seja, divinação. Outras características comuns seriam alucinações auditivas; visão de formas geométricas; auras; visão da própria morte; de combates contra demônios ou criaturas zoomorfas; visão de corpos brilhantes que se interpenetram mudando constantemente de formato e de cenas que se dissolvem umas nas outras.

Para Harner (1973:173) a conclusão a que se chega a partir desses dados é de que:

"one may note that regularities are found in Banisteriopsis drink experiences between tribes as widespread as the Chocó Indians west of the Andes in Colombia and the Tacana Indians east of the Andes in Bolivia. However, all of these Banisteriopsis-using people occupy a tropical forest environment and their cultures often share much in content. Given the relative contiguity as well as the environmental and cultural similarities of these tribes, it seems virtually impossible to isolate the nature of the yagé-induced experience from its

cultural context on the basis of these ethnographic data alone."

Assim vemos que para este autor a chave da compreensão dos dados que surgem a partir da comparação do uso cultural da *Banisteriopsis caapi* está no fato de diferentes grupos compartilharem um meio ambiente semelhante, bem como certos traços culturais comuns, sugerindo a possibilidade de uma "área cultural" caracterizada pelo uso da *Banisteriopsis caapi*.

Recentemente Freitas (1996:147-163) em trabalho acerca do uso de bebidas fermentadas nas terras baixas da América do Sul também reflete sobre o uso da *Banisteriopsis caapi* em diversos grupos com o objetivo de comparar o transe alucinatório com a embriaguez.

Para esta autora (Freitas 1996:148) o uso de plantas psicoativas está associado ao xamanismo embora não se restrinja a este, sendo generalizado, mas não indiferenciado. São os xamãs e os velhos especialistas no preparo e consumo dessas substâncias que são responsáveis por sua administração, incluindo o preparo, dosagem, as explicações do que advém do seu uso, assim como orientação e encorajamento durante a experiência. Há portanto nesta "...um lugar marcado para a hierarquia e a pedagogia." (Freitas 1996:148-149)

O que caracteriza o consumo destas substâncias é o aprendizado através de um processo gradual onde a predação está no plano transcendente ao das relações sociais, isto é, nas relações com os espíritos. Assim a experiência é fundamental, pois somente os que já "foram" e "retornaram" muitas vezes é que são capazes de lidar, e orientar os neófitos a respeito, com os efeitos aterrorizantes que sobrevêm. O xamã orienta os iniciantes ensinando-os a respeito do uso da planta, mas o conhecimento metafísico que decorre deste uso é transmitido diretamente pelos espíritos, ainda que o xamã comunique o que aprendeu em suas viagens; isto porque:

"é fundamental a representação das viagens alucinatórias como experiências individuais, nas quais se seguem trajetórias absolutamente singulares, a despeito do reconhecimento - pelos próprios nativos - da existência de padrões a estruturá-las. Diz-se que cada um vê aquilo que quer, ou precisa, ver (as visões são respostas)" (Freitas 1996:151).

O xamã é portanto o mediador, um intérprete da experiência, é ele que domina o código que dá inteligibilidade às visões, sendo sua fala apaziguadora, uma vez que esta revela que as visões são interpretáveis, o que para Freitas (1996:150) "... é mais tranquilizador do que qualquer interpretação particular que se possa construir para elas".

Analisando as etapas que constituem a experiência enteógena, uma primeira fase marcada pelos efeitos físicos da bebida, seguindo-se visões cada vez mais elaboradas, Freitas (1996:153-154) acredita que as fases replicam a trajetória individual dos usuários na busca do conhecimento, onde o penetrar no universo simbólico desencadeado pela bebida vai se sofisticando e aprimorando com o passar dos anos e com as sucessivas experiências. Para tal, não só a voz do xamã é importante, respondendo às dúvidas e direcionando as visões, mas também a dos participantes indagando sobre o que estão vendo e transmitindo as mensagens dos espíritos, que dizem respeito à vida da comunidade. No entanto, mais importante do que o diálogo dos vivos, é a conversa com os espíritos através do canto; são estes que determinarão o conteúdo e o desenrolar das visões.

Para Freitas (1996:158) o aspecto mais relevante da questão é a separação corpo/alma e as implicações desta para os grupos que a experienciam através da bebida. Daí decorrem as prescrições negativas que precedem o consumo da *Banisteriopsis caapi*, como a abstinência sexual, as proibições alimentares, a restrição no contato com sangue, que levam a um afastamento das atividades cotidianas. O que está em jogo é a imortalidade vivenciada durante o transe; esta é entendida como uma transcendência da condição humana que se dá no desligamento dos vínculos afetivos e sociais. Isto porque ao exigir uma preparação que implica num afastamento do convívio familiar e social, o uso da planta está relacionado a uma perda do corpo, tanto no seu aspecto físico como social.

Para Freitas o transe provocado pela *Banisteriopsis caapi* é:

“uma solução de compromisso entre duas necessidades: a de partir em busca do conhecimento (principalmente para a realização de curas, prevenção da morte, segundo dizem), e a de permanecer ao lado dos seus parentes e aliados, buscando a satisfação de seus desejos e vivendo as alegrias e misérias do corpo e da vida social” (Freitas 1996:160).

A vivência desta imortalidade, desta descorporação, não é no entanto tranquila, pois implica num medo que decorre:

“... do fato de que ele preserva a memória de ser um humano, diante de um mundo maravilhoso. O grande medo é o de não saber retornar, ou o medo da loucura.”(Freitas 1996:160).

Assim, o transe decorrente da ingestão de *Banisteriopsis caapi* é uma experiência ambígua, pois:

“Todos querem o saber/poder, todos querem ser como os imortais, mas, por outro lado, todos

temem a morte e a loucura. Ter um corpo (com seus desejos) e uma identidade (com sua memória) estabelece limites indesejáveis, porém não deixa de constituir-se em uma garantia (de vida)" (Freitas 1996).

Nossa própria análise do uso da *Banisteriopsis caapi* indica que, em relação às variáveis que pretendíamos contemplar no que diz respeito aos ritos de preparo e consumo da planta (ver o capítulo III) apresentam uma diversidade, marcante em alguns casos, de grupo a grupo, às vezes dentro da mesma família lingüística.

Alguns aspectos comuns podem ser resultado do caráter próprio da planta, como as técnicas de extração, embora mesmo estas apresentem diferenças. Ana Gita de Oliveira (comunicação pessoal) sugere que essas diferenças digam respeito às "técnicas patrimoniais", isto é, estão ligadas à questão da identidade étnica, servindo como marcadores desta identidade.

Constatamos que na preparação para o ritual, certos elementos são recorrentes, como dieta especial, abstinência sexual e evitação das mulheres menstruadas, embora a ênfase nos alimentos proibidos bem como os períodos de abstinência e evitação variem.

Quanto ao comportamento em relação à planta, há grande variedade conforme o grupo, sendo ela manipulada desde maneira informal até com grande respeito e de maneira ritualizada.

Também nos ritos de consumo notamos diferenças no comportamento dos participantes, em alguns grupos agindo de forma casual enquanto em outros de maneira elaboradamente ritualizada. Enquanto que em alguns grupos o consumo se dê em ritos específicos para este fim, outros consomem a planta em praticamente toda a atividade ritual. Muitos dos grupos utilizam a planta em ritos de cura, onde esta é o principal elemento terapêutico e propiciador de diagnóstico.

Vimos como alguns grupos discutem os efeitos no momento mesmo que estes se dão, outros no final das cerimônias, enquanto outros evitam comentar suas visões entre si.

Para melhor visualização destas coincidências e divergências no trato e ingestão da planta, elaboramos o seguinte quadro comparativo:

GRUPO
PLANTA
TRATO DADO À PLANTA
PARTICIPANTES
FREQUÊNCIA

OCASIÃO

VISÕES
CANTOS
EXPERIÊNCIA
PREPARAÇÃO

Kaxinawa

coletada
informal
homens
adultos
semanal
ritos específicos; ritos de cura
compartilhadas após a cerimônia
individuais
aterrorizante

Yaminawa

coletada
homens adultos
regular porém variada
ritos específicos; ritos de cura
grupais
agradável

Sharanawa

coletada
homens adultos
varia conforme a estação
ritos específicos; ritos de cura
compartilhadas durante e após as cerimônias
individuais e às vezes grupais
aterrorizante a princípio e agradável com o tempo
dieta e abstinência sexual

Amahuaca

coletada
homens adultos
varia conforme a necessidade
rito específico
individuais e às vezes grupais
abstinência sexual

Shipibo-

Conibo

varia conforme a necessidade
rito de cura
xamã canta
dieta e evitação de mulheres menstruadas e casais que tiveram relações sexuais

Marubo

homens adultos

Ashaninka

coletada
homens e mulheres adultos
varia conforme a necessidade
rito específico
xamã canta; participantes acompanham

agradável
jejum
abstinência sexual

Matsigenka

homens adultos
varia conforme a necessidade
rito de cura
xamã canta
dieta
abstinência sexual
evitação mulheres menstrua

Piro

todos exceto grávidas
varia conforme necessi-dade
rito de cura
não são compartilhadas
xamã canta
aterrorizante a princípio, agradável com o desenro-lar da cerimônia
dieta
abstinência sexual e evitação de mulheres menstruadas

Cubeo

cultivada
formal ritualiza-do
homens adultos
permeia toda a vida ritual

Airo-pai

homens jovens e adultos
rito específico e outros

Maku-na

cultivada
homens adultos
ritos de dança e de cura
comparti-lhadas

Barasana

cultivada
formal
ritualizado
homens adultos
permeia toda a vida ritual
compartilhadas
grupais

Desana

cultivada
formal ritualizado
homens adultos
compartilhadas durante e a pós a cerimônia

Hupda

cultivada
ritualiza-do
homens adultos
varia conforme a necessidade nos casos de ritos de cura; nos demais segue o calendário ritual
permeia a vida ritual; ritos de cura
compartilhadas
xamã canta nos ritos de cura; grupais nos demais
agradável

dieta

abstinência sexual evitação de mulheres menstruadas

Em relação ao complexo simbólico associado à planta, encontramos mais elementos comuns do que a princípio acreditávamos que houvesse.

Em todos os grupos contemplados a *Banisteriopsis caapi* está ligada ao destino post-mortem. Sendo comum a todos estes grupos a crença na existência de uma parte espiritual do ser, separada e independente do corpo, é o cipó, com seus efeitos característicos, que possibilita para estes povos a vivência e a experiência desta crença. É no transe místico propiciado pela bebida elaborada a partir da *Banisteriopsis caapi* que o nativo realiza a separação do espírito e do corpo, experimentando uma apreensão do mundo na consciência antes do que nos sentidos. Melhor dizendo, uma apreensão da realidade que se dá através dos sentidos de sua parte espiritual antes do que os do seu corpo, embora seja o impacto da bebida neste último que anuncia o despertar dos primeiros.

Mais do que isso, é a planta que dá o conhecimento e o poder a esta parte espiritual (que se revela a partir de sua ingestão) que possibilitará sua sobrevivência após o desencarne. É a *Banisteriopsis caapi* que mostra ao indivíduo o que ele encontrará após sua morte, os seres com os quais trará contato, seu destino final, o caminho até este e o que lá encontrará, propiciando os meios necessários, saber e poder, para que lá chegue vencendo as dificuldades e perigos da jornada.

Outra característica comum que chamou nossa atenção e que acreditamos ser de fundamental importância na questão é o status de absoluta verdade atribuído às visões causadas pela planta. De fato em todos os grupos estudados pelo menos no seu estágio final, as visões são consideradas como verdadeiras, e mais, como sendo a verdade. Se o mundo no cotidiano tem um aspecto, este é transitório e ilusório; a verdadeira aparência da realidade é aquela que é percebida sob o efeito da *Banisteriopsis caapi* pelo espírito. É a planta que revela as coisas como elas realmente são, sua essência, e neste aspecto verdadeiro todas as coisas são iguais, são espíritos e espíritos humanos, ou melhor, têm aspecto humano, mas são mais do que homens, são seres poderosos, transcenderam a temporalidade vivendo na eternidade, num espaço próprio, que no entanto abarca todos os espaços, uma vez que de lá tudo se vê e lá tudo se sabe.

Outra característica comum a todos os grupos é o aspecto pedagógico atribuído à planta. Esta é pensada como sendo a fonte do conhecimento necessário para se viver corretamente tanto no aspecto da moral e conduta pessoal, como na forma esperada de

comportamento na relação com os outros membros da sociedade, com os ancestrais, com os seres do mundo natural, plantas e animais, bem como com os seres sobrenaturais. É do cipó que vem o saber acerca do mundo e do outro mundo, é ele que ensina sobre a criação, os seres que nela existem e a lógica que rege seu funcionamento.

Destacamos ainda a crença nos efeitos terapêuticos da planta que é ao mesmo tempo aquilo que permite o diagnóstico bem como o remédio de inúmeros males, sendo seu uso no diagnóstico e na cura xamânica presente em todos os grupos vistos neste trabalho.

As divergências que surgem estão antes nos detalhes do que no quadro geral, sendo fruto dos modos particulares de cada grupo viver e interpretar estes fatos, atribuindo diferentes nomes e localizações aos elementos que o constituem.

Conclusão

Refletiremos aqui sobre o papel e a função do uso da *Banisteriopsis caapi*, procurando esclarecer a importância da planta para a reprodução cultural e harmonia social dos grupos que a utilizam.

Para Reichel-Dolmatoff (1981:90-94) o uso da *Banisteriopsis caapi* serve a dois propósitos explícitos: em primeiro lugar os participantes acreditam verem cenas mitológicas e imagens iconográficas que confirmam vividamente as crenças existentes sobre a origem do grupo e a natureza tradicional das instituições sociais e religiosas; em segundo lugar, sendo o transe intensificado por estímulos ambientais (como a parafernália ritual, os cantos, luzes, incenso e outros) usados para induzir estados específicos de consciência, este leva à introjeção das normas de comportamento social e individual esperadas. Sendo os xamãs os curadores e, num certo sentido, os confessores do grupo, ao dar aos pacientes a *Banisteriopsis caapi* e indagar a estes sobre suas visões, ou ao serem perguntados pelos participantes dos rituais onde esta é consumida, sobre o que eles estão vivenciando, os xamãs acabam por adquirir um profundo conhecimento da natureza dos estados de consciência alterados e dos mecanismos de projeção humana. Assim, os xamãs, de posse desse conhecimento, podem induzir durante o ritual aquelas imagens significativas para a cultura e que atendem aos mecanismos de controle social através da reificação das normas.

Vimos que, para Reichel-Dolmatoff (1981:91), a *Banisteriopsis caapi* é um instrumento na mão do xamã para o controle do grupo e reprodução dos valores e crenças socialmente sancionados.

Para Da Mota e Kirk (1988:13) o uso de plantas psicoativas faz parte da constituição de uma identidade social e cultural, sendo o uso da *Banisteriopsis caapi* um fator de coesão grupal, servindo à definição das fronteiras culturais do grupo. Assim, a utilização da planta é:

"... ditada por interesses grupais, pela necessidade de atingir um nível de segurança coletiva, em que as ansiedades oriundas da vida diária, com suas doenças, frustrações e perplexidades (...) possam ser expressas, discutidas, aliviadas e superadas."

Assim, a *Banisteriopsis caapi* levaria ao encontro com a essência da herança cultural do grupo, levando-o à compreensão da natureza e da vida, contribuindo para a afirmação da autonomia tribal e da identidade social.

Acreditamos ter dado neste trabalho exemplos abundantes da importância da *Banisteriopsis caapi* na constituição da identidade tribal e, mais do que isso, na manutenção e reprodução desta.

Para nós, no entanto, é evidente que o uso da planta não é o único mecanismo envolvido neste processo, mas poderíamos afirmar ser

o mais importante, uma vez que, no estado alterado de consciência durante o transe místico induzido pela *Banisteriopsis caapi*, níveis mais profundos da mente humana são atingidos, tornando indelévels aquelas crenças e valores que estão em jogo, marcando profundamente aqueles que vivenciam a experiência.

Vimos também como a *Banisteriopsis caapi* está implicada no processo de continuidade do saber do grupo, mediando as formas de apreensão do real e contribuindo para a perpetuação dos saberes específicos.

Notamos entretanto que há um espaço de negociação do indivíduo em relação às crenças de sua sociedade, que é dado justamente pela planta, uma vez que, apesar da estrutura ritual e das expectativas culturais direcionarem a experiência, esta é também decorrente da ação de moléculas químicas (os princípios ativos) sobre corpos (dos indivíduos que a utilizam) e não há corpos iguais (salvo no caso de gêmeos univitelinos) assim como a concentração dos alcalóides variam de planta para planta.

Para nós, que nos últimos onze anos ingerimos bebida feita a partir da *Banisteriopsis caapi* por volta de 280 vezes, fica claro a impossibilidade do discurso de esgotar o fenômeno da experiência. Os nativos que utilizam a planta, ao serem indagados por antropólogos a respeito dela, invariavelmente respondem com uma exortação para que eles (os antropólogos) a experimentem e aprendam dela e nela, o que ela significa. Naturalmente que aqui neste trabalho não estava em jogo a experiência em si, e sim seu significado e o papel que ela tem e a influência que exerce para os povos que a utilizam. No entanto, não poderíamos omitir que, em relação à *Banisteriopsis caapi* há fatos que só ela revela e que estão para além da palavra.

BIBLIOGRAFIA

Abreu, J. Capistrano de
1941 -rã - txa - hu - ni - ku - í A língua dos caxinauás
ed. da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briqueit.

Arhem, Kaj
1981 Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the
formation of corporate groups in the North-Western Amazon.
Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 4. Stockholm Almqvist & Wiksell.

Baer, G. and W. E. Snell
1974 - An Ayahuasca ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru)
Zeitschrift für Ethnologie, 99 (1 & 2):64-80

Barker, Steve, John A. Monti and Samuel T. Christian
1991 N,N-Dimethyltryptamine: an endogenous hallucinogen.

International Review of Neurobiology, vol. 22

Béllier, Iréne

1988 "Parle que l'on t'entende, je te dirais qui tu és!"

In: (org.), The words of the tribe. Amsterdam

Buchillet, Dominique

1988 "Interpretação de doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana."

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia, 4(1): 27-42

Carneiro, Roberto L.

1964 The Amahuaca and the spirit world.

Ethnology 3:6-11

1970 Hunting and hunting magic among the Amahuaca indians of the Peruvian Montana.

Ethnology 9: 331-341

Cooper, John M.

1987 Estimulantes e narcóticos.

In: Suma Etnológica Brasileira, vol I ed. Vozes.

Da Mota, Clarice Novaes e Kirk, Afonso

1988 Jurema e Ayahuasca - os sonhos de um povo que ajudam a viver.

Trabalho apresentado no I Congresso Internacional de Etnobiologia. Museu Emílio Goeldi, Pará.

Deshayes,, Patrick

1992 "Paroles chassés: chamanisme et chefferie chez le Kashinawa".

Journal de la Societé des Americanistes, LXXVIII (II): 95-106.

Dobkin de Rios, Marlene

1990 Hallucinogens cross cultural perspectives.

Prisma Press, Dorset.

Eliade, Mircea

1979 Ocultismo, bruxaria e correntes culturais. Ensaios de Religião comparada.

Ed. Interlivros, Belo Horizonte

Erikson, Phillipe

1990 Les Matis d'Amazonie: parure du corps, identité ethnique et organisation sociale

Tese de Doutorado, Paris X (Nanterre)

Freitas, Eliane Tânia

1996-*Contra a vida breve. A água da vida o sangue do Yagé e o vento do tabaco.*

Dissertação de Mestrado-PPGAS/UFRJ

Furst, Peter T.

1992 *Hallucinogens and culture*

Chandle & Sharp, U.S.A.

1990 *Flesh of the Gods: the ritual use of Hallucinogens.*

Waveland Press, Illinois

Gebhart-Sayer, Angelika

1986 *Una terapia estética Los diseños visionarios de Ayauaska entre los Shipibo-Conibo.*

In: *América Indígena* vol. XLVI no. 1

Goldman, Irving

1963 *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*

University of Illinois Press

Gow, Peter

1988 *Visual compulsion, design and image in Western Amazonia cultures*

1991 *Asleep, drunk, hallucinating: altering bodily state through consumption in Eastern Peru.*

s.d.-a) *Memory and vision in Eastern Peru*

s.d.-b) *The sun: vision, life and death in a Piro Mythic narrative*

Harner, Michael

1973 *Hallucinogens and shamanism*

Oxford University Press

Hugh-Jones, Christine

1977 *Skin and soul: the round and the straight. Social time and social space in Pira-Paraná society.*

In: (org.) Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris 1976). Trad. Paris: Société des Américanistes (pp.185-204)

1979 From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.
Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen

1977 Like the leaves on the forest floor... space and time in Barasana ritual

In: (org.) Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris 1976). Trad. Paris: Société des Américanistes (pp. 205-215).

1979 The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in the Northwest Amazonia. Cambridge University Press

Huxley, Aldous

1981 As portas da percepçãp/O céu e o inferno
Ed. Globo, Rio de Janeiro

Jackson, Jean

1983 The fish people: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia.

Cambridge University Press

Kensinger, Kenneth.

1965 The Cashinaua of South Eastern Peru.

In: Expedition Philadelphia, vol. 7, no. 4

1973-Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinaua

in:Hallucinogens and Shamanism.

ed:Michael J. Harner

1975 Studying the Cashinaua

In: DwyerJ. P. (org.) The Cashinaua of Eastern Peru. Trad. s/l: The Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University Studies in Anthropology and Material Culture, volume one(pp. 9-86)

Kensinger, K. et alii

1975 The Cashinaua of Eastern Peru. Jane Powell Dwyer (org.), Haffenreffer Museum of Anthropology and Material Culture. Brown University

La Barre, Weston

1970 Old and new world narcotics: a statistical question and an ethnological reply.

Economic Botany, vol. 24

Lagrou, Elsje Maria

1991 Uma etnografia da cultura Kashinawa, entre a cobra e o Inca. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC.

Langdon, Esther Jean

1994 Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana.

In: Saúde e Povos Indígenas. Org.: Ricardo V. Santos e Carlos E. A. Coimbra Jr. Ed. Fiocruz.

Luna, Luís Eduardo

1986: Apêndices.

In: America Indígena vol. XLVI no. 1

McCallum, C.

1989 Gender, Personhood and social organization among the Cashinawa of Western Amazonia.

McKenna, Dennis J., G.H.N. Towers and F. Abbott

1984 Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: tryptamine and B-carboline constituents of Ayahuasca

In: Journal of Ethnopharmacology, 10

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

1995 Biodynamic constituents in Ayahuasca admixture plants: an uninvestigated folk pharmacopeia

In: Ethnobotany - evolution of a discipline. Org: R., E. Schultes e Siri von Reis - Dioscorides Press

McKenna Terence

1993 Food of the gods - the search for the original tree of knowledge.

Bantam Books

Melatti, Delvair M. e Júlio César Melatti

1986 A maloca marubo: organização do espaço.

Revista de Antropologia, 29:41-56

Melatti, Júlio César

1985 A origem dos brancos no mito de Shoma Wetsa.
Anuário Antropológico 84, 109-173.

1986 Wenia: a origem mitológica da cultura Marubo
Série Antropologia no. 54, Brasília

Mendes, Margareth Kilaka
1991 Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira.
Dissertação de Mestrado Unicamp

Metzner, Ralph
1988 Molecular Mysticism: The role of Psychoactive substances in Shamanic
Transformations of Consciousness
Shaman Drum/ Spring

Naranjo, Plutarco
1986 El ayahuasca en la arqueologia ecuatoriana
In: America Indigena vol:XLVI no. 1

1987 Ayahuasca imagery and the therapeutic property of the Harmala
alkaloids
In Journal of Mental Imagery, 1987,11(2)

Olchewski, Luísa Elvira Belaunde
1992 Gender, comensality and community among the Airo-pai of West
Amazonia (Secoya - Western - Tukanoan speaking)
Tese de Doutorado, London School of Economics, University of London.

Ott, Jonathan
1993 Pharmacotheon - entheogenic drugs, their plant sources and
history.
Natural Products, Co.

1994 Ayahuasca analogues - Pangean Entheogens
Natural Products Co.

Pio Corrêa
1926 Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas
Ministério da Agricultura

Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1968 Amazonian Cosmos. The sexual and religious symbolism of the
Tukano indians
University of Chicago Press

1975 The Shaman and the Jaguar - a study of narcotic drugs among the
indians of Colombia.
Temple University Press

1985 O contexto cultural de um alucinógeno aborígine
In: Os alucinógenos e o mundo simbólico. Org.: Vera Penteadó Coelho

Reid, Howard
1979 Some aspects of movement, growth and change among the
Hupda Maku indians of Brazil
Tese de Doutorado, University of Cambridge

Ribeiro, Berta G.
1995 Os índios das águas pretas. Modo de produção e equipamento
produtivo. Edusp, Sp
Rodrigues
1912-Jornal do Comércio, 25 de dezembro.
Rio de Janeiro, RJ

Schultes, Richard Evans and Albert Hoffmann
1973 The botany and chemistry of hallucinogens
Charles C. Thomas

1986 El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas
empleadas como alucinógenos
In: América Indígena vol. XLVI no. 1

1992 Plants of the gods - their sacred, healing and hallucinogenic power
Healing Arts Press

Schultes, Richard Evans & Albert Hoffman
1992-Plants of the Gods
Healing Arts Press

Schultes, Richard Evans & Raffauf
1990 The healing forest - medicinal and toxic plants of the northwest
Amazon
Dioscorides Press

Schultz, H.

1959 Ligeiras notas sobre os Maku do Paraná Boa Boa
In: Revista do Museu Paulista N.S. II

Silverwood-Cope, Peter L.

1990 Os Maku. Povo caçador do noroeste da Amazônia
UnB, Brasília

Siskind, Janet

1978 To hunt in the morning
Oxford University Press

Smet, Peter A. G. M.

1995 Considerations in the multidisciplinary approach to the study of ritual
hallucinogenic plants
In: Ethnobotany - evolution of a discipline. Org.: Richard E. Schultes & Siri
von Reis
Dioscorides Press.

Towsley, G. E.

1988 Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society
Tese de Doutorado - Cambridge University

Von Martius, C. F. P.

1939 Natureza e doenças dos índios brasileiros

Wasson, Gordon, Stella Kamrisc, Jonathan Ott y Carl P. Ruck

1992 La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y las origenes de la
religion
Fondo de Cultura Economica

Weiss, Gerald

1969 The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru and Brazil
Tese de Doutorado. University of Michigan