

# EL CONTEXTO CULTURAL DE UN ALUCINOGENO ABORIGEN: BANISTERIOPSIS CAAPI.

Por G. REICHEL-DOLMATOFF

Instituto Colombiano de Antropología

El conocimiento y uso de alucinógenos, como bien se sabe, está muy difundido entre los indígenas americanos y esta costumbre podría remontarse probablemente a épocas prehistóricas muy remotas que, talvez, antecedan a la llegada del Hombre al Continente Americano. En efecto, desde Norteamérica hasta las regiones del Sur, se dispone de informaciones sobre grupos indígenas que han empleado, o aún emplean, ciertas plantas con efectos psicotrópicos, para lograr estados de alucinación de diversas intensidades y características.

Ya desde el siglo XIX los botánicos, farmacólogos y psicólogos se han ocupado de identificar y describir muchas de estas plantas, así como de analizar sus componentes químicos y sus efectos sobre el individuo. En los últimos años estos trabajos han avanzado notablemente y en la actualidad se cuenta con una bibliografía muy extensa al respecto. Sin embargo, los antropólogos han estudiado muy poco aún este tema y, al consultar la extensa literatura sobre los alucinógenos americanos, se observa que son muy escasos los trabajos que tratan en algún detalle de los aspectos *culturales* que se relacionan con el uso de estas sustancias. Al mismo tiempo parece probable que para los indígenas la experiencia alucinadora sea de gran importancia, ya que ella puede relacionarse estrechamente —en parte hasta causalmente— con sus conceptos mágico-religiosos, su mitología y simbología y, en general, con el manejo de diversos estados de conciencia y percepción, los cuales son, desde luego, fundamentales para nuestra comprensión de los procesos mentales y psicológicos que rigen o guían estas sociedades.

El presente artículo tiene por objeto describir el uso de un alucinógeno (*Banisteriopsis Caapi*) entre los indios Tukano del territorio del Vaupés, en el noroeste amazónico de Colombia, con el fin de colocar esta costumbre dentro de su contexto cultural y de trazar sus nexos con una serie de otras actividades y expresiones propias de este grupo aborígen. Los datos aportados aquí se basan, en su mayor parte, en investigaciones personales adelantadas en años recientes entre los indios mencionados<sup>1</sup>.

## INTRODUCCION

La distribución del uso del alucinógeno basado en preparaciones de *Banisteriopsis*, en Suramé-

rica, ha sido trazada recientemente por Friedberg (1965). En el territorio colombiano estos alucinógenos son utilizados prácticamente por todas las tribus de la hoya amazónica y de los llanos del Orinoco (*Uscátegui*, 1959). Personalmente pudimos observar su uso también entre los indios Noanamá y Emberá del Chocó, zona selvática de la Costa Pacífica desde la cual esta costumbre se ha extendido hasta Panamá (*Reichel-Dolmatoff*, 1960, pp. 130-132).

El nombre vernacular bajo el cual se conoce esta planta, así como la bebida preparada de ella, varía considerablemente. El término *yajé* (o *ya-gé*), tomado probablemente de la *lingua geral* del Brasil, es de común uso en el noroeste amazónico, pero la planta se designa además con diversos otros nombres, según el idioma indígena local. Así por ejemplo, en los dialectos de la Familia Lingüística Tukano (Tukanos Orientales del Vaupés), se designa como *caapi* o, más correctamente, *gahpí*, *kahpí*; entre los Cubeo como *mihí*; entre los Guahibo de los Llanos Orientales como *kápi*; los Noanamá del Chocó la designan como *dápa* y los Emberá como *pildé*. En la montaña peruana y ecuatoriana la planta se llama generalmente *ayahuasca*. Estas diversas designaciones, a veces sinónimos, a veces nombres genéricos aplicados por los indígenas a cualquier planta alucinógena, han causado cierta confusión en la literatura, de manera que queda a veces difícil saber con exactitud de qué especie botánica se está hablando (*Schultes*, 1957).

Los aspectos botánicos y etnobotánicos de las diversas *Banisteriopsis* colombianas han sido tratados en detalle por Schultes, cuyos trabajos al respecto son fundamentales (*Schultes*, 1957; 1960; 1963a; 1963b; 1967; 1969). Entre otros autores que se han ocupado de estas especies mencionamos a Bristol (1966), Cuatrecasas (1958), García Barriga (1958), Pérez Arbeláez (1956) y Uscátegui (1959). La especie particular de esta malpigiacea a que se refiere el presente trabajo fue identificada por primera vez como *B. Caapi* por el botánico inglés Richard Spruce quien, en 1851, observó su empleo en la región de Ipanoré, en el bajo río Vaupés. Posteriormente se han distinguido varias otras especies, a saber *B. quitensis*, *B. inebrians*, y otras más. Las últimas dos especies no parecen encontrarse en el territorio del Vaupés, donde se trata principalmente de la especie *B. Caapi* (*Schultes*, 1957, p. 37) y, posiblemente, de *B. Rusbyana*. La designación completa de la especie tratada en el presente artículo es

entonces *Banisteriopsis Caapi* (Spruce ex Grisebach) Morton (Schultes, 1957, p. 4). Por consideraciones de brevedad se utilizará en este trabajo el término *yajé*.

El estudio fito-químico y farmacológico de las sustancias psicotrópicas derivadas de las malpigiáceas colombianas se inició hace casi medio siglo pero, aunque se han logrado ciertos avances, sigue siendo un campo de investigación de destacado interés. Fischer (1923) parece haber sido el primero en aislar del *yajé* un alcaloide cristalino, denominado por él telepatina, pero sin hacerse la rigurosa identificación botánica de la especie por él utilizada, problema que se planteó asimismo a otros investigadores contemporáneos (Barriga Villalba, 1925; Albarracín, 1925; Perrot et Hamet, 1927a, 1927b). Barriga y Albarracín llamaron a los alcaloides aislados por ellos *yajeina* y *yajeinina*. Esta falta de determinaciones botánicas exactas de los materiales utilizados en los exámenes de laboratorio, resultó ser un obstáculo muy serio para la identificación de los componentes químicos, sobre todo porque se estaban acumulando informaciones según las cuales los indígenas para preparar sus bebidas alucinógenas, mezclaban a veces varias plantas que no habían sido claramente identificadas todas. Esto planteó el problema de la gran variedad de maneras como se preparaba la bebida, detalle sobre el cual los datos disponibles no eran siempre muy completos. Según la literatura existente, mientras que en algunas regiones de Colombia (Putumayo, Caquetá) los indios hacían una infusión durante varias horas antes de consumirla, en otras regiones (Vaupés) se acostumbraba hacer una maceración en agua fría. En algunas ocasiones se añadían además hojas u otras partes de plantas muy diferentes, práctica que variaba según la tribu en cuestión y según el efecto que se esperaba de la bebida, a la cual se añadían eventualmente otras plantas para reforzar la acción alucinógena de la preparación básica. El uso de estos ingredientes adicionales sigue siendo de gran importancia en las investigaciones actuales, ya que de su exacta identificación depende desde luego el resultado de los análisis de laboratorio. Algunas observaciones sobre este aspecto de las investigaciones se encuentran en Schultes (1957; 1960).

En 1928 Elger (q.v.) constató que el alcaloide descrito por Fischer (1923) era idéntico a la harmina, aislada años antes de un arbusto del Cercano Oriente, *Peganum Harmala*, y cuyas propiedades alucinógenas se conocían desde la antigüedad (Gunn, 1937). Los términos telepatina, *yajeina* o *banisterina* que hasta entonces habían sido usados por los investigadores, resultaron pues, ser simples sinónimos de la harmina. Posteriormente, al obtenerse identificaciones botánicas más precisas, fue posible determinar la presencia de harmina en *B. Caapi* (Chen and Chen, 1939) y en *B. Inebrians* (O'Connell and Lynn, 1953). Además Hochstein y Paradies (1957) encontraron otros

derivativos de los *beta-carbonilos* en tallos de *B. Caapi*, a saber: harmalina y d-tetrahidroharmina (Bristol, 1966, pp. 115-116; Naranjo, 1967, p. 394; Schultes, 1969, p. 250) y *B. Rusbyana* resultó contener cantidades apreciables de N,N-dimetiltriptamina (Agurell, Holmstedt and Lindgren, 1968).

Los efectos psicotrópicos de estos componentes de la *B. Caapi* y de otras especies de las malpigiáceas han sido descritos por varios autores, quienes se refieren en sus estudios tanto a pacientes esquizofrénicos, como a grupos de individuos normales; a observaciones hechas entre indígenas y aun a experiencias personales. (Véanse entre otros, Harnner, 1968; Naranjo, 1965, 1967; Pennes and Hoch, 1957; Turner, 1963). En términos generales, estos efectos se describen en la literatura en la forma siguiente: la ingestión de una infusión o maceración a base de *Banisteriopsis* causa inicialmente vértigo, náusea y vómitos seguidos por estados de euforia más o menos marcados o aun de excitación agresiva. Súbitamente se presentan alucinaciones visuales en colores brillantes que pueden ser de una belleza sublime, pero que también pueden contener aspectos de terror y angustia. En estas visiones aparecen a veces animales —frecuentemente felinos y reptiles— o la persona se siente volar por los aires visitando lugares lejanos o comunicarse con divinidades, demonios o ancestros tribales.

Las circunstancias bajo las cuales se consume la bebida alucinógena entre los grupos indígenas del noroeste amazónico, varían considerablemente, según afirman los diversos autores. En ocasiones se trata de ceremonias colectivas de carácter mágico-religioso, como por ejemplo los ritos de iniciación de los jóvenes, los ritos funerarios o el rito de *yuruparí*. Otras veces es un solo individuo, generalmente un chamán o curandero, el que consume la bebida sea para hacer el diagnóstico de una enfermedad, y adivinar el modo de su curación o para establecer la identidad de un supuesto enemigo. Las mujeres no participan en la toma de la bebida, ni tampoco los jóvenes que aún no han llegado a la pubertad, pero ambos pueden estar presentes durante el consumo de la bebida por parte de los hombres.

Para observaciones efectuadas entre indios colombianos disponemos de las siguientes fuentes: Rocha (1905) sobre los Ingano de Mocoa, Caquetá; Koch - Grünberg (1909) sobre los Tukano del Vaupés; Brüzzi (1962) sobre estos mismos; Goldman (1963) sobre los Cubeo del Vaupés; Bristol (1966) sobre los Sibundoy del alto Putumayo; Der Marderosian, Pinkley y Dobbins (1968) sobre los Kofán del Putumayo; Mallol de Recasens (1963) sobre los Siona; Schultes (1960) entre los indios del Caquetá y los del Vaupés; Reichel - Dolmatoff (1960, 1968), entre los indios del Chocó y los Tukano del Vaupés. Una breve nota de Stradelli (1890) se refiere al uso de *yajé* entre los Pira-Tapuya (Tukano) de Taracá, bajo río Vau-

pés. Para la misma región limítrofe con el Brasil tenemos además la clásica descripción de Spruce (1908) basada en sus observaciones entre los Tukano del bajo Vaupés y algunos datos de Biocca (1965) sobre los Tukano de la misma región.

A continuación citaremos en más detalle a algunos de estos autores, con el fin de dar una idea más exacta del alcance de sus observaciones. Rocha mismo no tomó yajé sino que sólo relata las informaciones suministradas por indios y mestizos de la región de Mocoa. Según este autor las alucinaciones de los primeros 30 a 45 minutos son extremadamente agradables, viendo la persona bellos paisajes, apetitosas frutas y bailes lascivos de mujeres semidesnudas, todo acompañado de música. Otros se creen ser jefes poderosos o tienen visiones de ángeles y vírgenes celestiales. Se imaginan que consumen bebidas y comidas y que, convirtiéndose luego en jaguares, persiguen las dantas y los venados que corren por los bosques. Viene luego una corta fase de somnolencia y en seguida aparecen visiones aterradoras; serpientes y personificaciones demoníacas atacan a la persona, la maltratan y la humillan. A pesar del lenguaje romántico que emplea el autor citado, su relato no carece de interés y lo transcribimos *in extenso* en el apéndice. (Rocha, 1905, pp. 43-46).

Spruce asistió en 1852 a una ceremonia de yajé entre los Tukano de Urubú-coará, cerca de Ipanoré, sobre el río Vaupés. Describe los efectos así: "In two minutes or less after drinking it, its effects begin to be apparent. The Indian turns deadly pale, trembles in every limb, and horror is in his aspect. Suddenly contrary symptoms succeed: he bursts into perspiration, and seems possessed with reckless fury, seizes whatever arms are at hand... In about ten minutes the excitement has passed off, and the Indian grows calm, but appears exhausted". Spruce bebió una pequeña porción y reaccionó sólo con náusea. Continúa diciendo: "White men who have partaken of caapi in the proper way concur in the account of their sensations under its influence. They feel alternations of cold and heat, fear and boldness. The sight is disturbed, and visions pass rapidly before the eyes, where in everything gorgeous and magnificent they have ever heard or read of seems combined; and presently the scene changes to things uncouth and horrible. These are the general symptoms, and intelligent traders on the Upper Río Negro, Vaupés and Orinoco have all told me the same tale, merely with slight personal variation", (Spruce, 1908, II, pp. 419-421). Koch-Grünberg, quien asistió medio siglo después a varias ceremonias entre los Tukano del río Tiquié, dice lo siguiente: "Según me contaron los indios, todo se ve mucho más grande y más bello de lo que es en realidad. La casa aparece inmensa y esplendorosa. Se ve una multitud de gente, sobre todo muchas mujeres. Lo erótico parece desempeñar un papel principal en esta intoxicación. Grandes culebras

multicolores se enroscan alrededor de los postes de la casa. Todos los colores son muy luminosos" (Koch-Grünberg, I, p. 299). En una ocasión Koch-Grünberg tomó dos pequeñas copas de la bebida y describe así su reacción: "En efecto, después de un rato y sobre todo al salir fuera de la casa a la oscuridad, se me presentó delante de los ojos una extraña luz trémula y muy intensa, y al escribir, algo como llamaradas rojas pasaron rápidamente sobre el papel" (Koch-Grünberg, I, p. 318). Aunque este autor trae excelentes descripciones de las reuniones ceremoniales, no entra en más detalles acerca de las alucinaciones y de su función. Anota que el yajé se consume con ocasión de reuniones que se celebran entre dos fratrias, o también durante el ritual de la iniciación, y lo considera posible que el uso del alucinógeno esté relacionado con un ritual de los guerreros quienes, bajo su efecto, esperan adquirir valor.

Goldman describe el uso de yajé entre los Cubeo del río Cuduyari, donde la planta se designa con el nombre de *mihí*. Sobre los efectos dice: "This sequence of *mihí* transports a man from vague and mild visions of whiteness to intense hallucinatory experiences, bursts of violence, and finally loss of consciousness... At the beginning, the Indians say, the vision becomes blurred, things begin to look white, and one begins to lose the faculty of speech. The white vision turns to red. One Indian described it as a room spinning with red feathers. This passes and one begins to see people in the bright coloring of the jaguar. When the final strong forms of *mihí* are taken the hallucinations begin to assume a disturbing and fearful form. One becomes aware of violent people milling about, shouting, weeping, threatening to kill. One is seized with fear that he no longer has a home. The houseposts and trees come alive and take the form of people. There is a strong sensation that an animal is biting one's buttocks, a feeling of the feet being tied. The earth spins and the ground rises to the head. There are moments of euphoria as well, when one hears music, the sound of people singing, and the sound of flowing water. The Cubeo do not take *mihí* for the pleasure of its hallucinations but for the intensity of the total experience, for the wide range of sensation. I spoke to no one who pretended to enjoy it". (Goldman, 1963, pp. 210-211).

El Padre Brüzzi participó en dos ceremonias de yajé entre los Tukano de Carurú-cachoeira y bebió una pequeña dosis pero no tuvo alucinaciones. Sin embargo, algunos de los indios participantes afirmaban haber visto "globos ou chamas luminosas". Esta experiencia negativa hizo pensar a Brüzzi que: "... os efeitos sinalados nos indigenas devem ser explicados pela fácil excitabilidade da sua fantasia". (Brüzzi, 1962, pp. 230-231).

Schultes tomó yajé en varias ocasiones y dice: "The narcosis amongst these people, with whom I have taken caapi many times, is pleasant, cha-

racterized, amongst other strange effects, by colored visual hallucinations. In excessive doses, it is said to bring on frighteningly nightmarish visions and a feeling of extremely reckless abandon, but consciousness is not lost nor is use of the limbs unduly affected" (Schultes, 1960, p. 170). Más adelante, refiriéndose a la decocción de *B. Inebrians* usada en el alto Caquetá y Putumayo, dice: "...the drink had a very strong psychotropic effect. Its intoxication had an initial stage of giddiness and nervousness, followed by profuse sweating and nausea. Then began a period of lassitude, during which a play of colors, at first mainly a hazy blue, increased in intensity. Thus eventually gave way to a deep sleep, interrupted by dreams and accompanied by feverishness. No uncomfortable after-effects save a severe diarrhoea were felt on the next day" (Schultes, 1960, pp. 175-176). Refiriéndose a la maceración en frío, usada en el Vaupés, que generalmente se prepara sólo de *B. Caapi*, dice: "As far as I was able to judge from six or seven experiences with caapi, the effects differ little from those from the boiled concoction used in the Putumayo. The intoxication is longer in setting in, and much more of the drink must be taken, but the symptoms of the intoxication and their intensity seem to me to be very similar". (Schultes, 1960, pp. 176-177).

De especial interés es el trabajo de Mallol de Recasens (1963). Esta investigadora obtuvo de un indio Siona varios dibujos en colores representando sus alucinaciones de yajé, junto con los comentarios personales del informante y las interpretaciones dadas por el chamán, al cual el informante había comunicado el contenido de sus visiones. En su análisis de los dibujos, Mallol de Recasens observa que la planta de yajé ocupa una posición central y simboliza un concepto de fecundidad femenina. Muchos otros elementos simbólicos se interpretan además como representaciones sexuales pero otros se interpretan como expresiones de profundos conflictos respecto a la imagen materna, la autoridad del chamán y la influencia de las misiones católicas. Aunque la autora considera que su trabajo es apenas un aporte metodológico, en realidad se trata de un muy importante ensayo de colocar la experiencia alucinadora dentro de un marco cultural más amplio.

Estas citas bastan para ofrecer una idea de las descripciones dadas en la literatura. Para resumir este capítulo introductorio nos queda por explicar someramente el ambiente físico y social en el cual se consume el yajé entre los indígenas del Vaupés, basándonos en los autores citados. Las circunstancias son, generalmente, las siguientes: varios trozos del bejuco fresco, del grosor de un dedo, se maceran en un pilón de madera, añadiéndose luego agua fría. El líquido se pasa por un colador para limpiarlo de fibras y trocitos de corteza, y se recoge en una vasija de cerámica, decorada y utilizada sólo para este fin. Al caer la no-

che, los hombres, adornados con plumas y con el cuerpo pintado, se reúnen en el interior de la casa comunal (*maloca*) donde, sentados en pequeños banquitos, recitan, charlan y cantan. Ocasionalmente grupos de ellos se levantan para bailar, al son de flautas de Pan, cascabeles de semillas secas y al compás de grandes tubos de madera que se golpean contra el suelo. Uno o dos hombres reparten la bebida, ofreciéndola en pequeños calabacitos a los asistentes quienes beben el líquido con ademanes de disgusto. Los hombres que reparten la bebida se acercan con gestos ritualizados, caminando a veces a brincos, y exclamando rápidamente: *ma-ma-ma-ma-ma-ma* ("¡toma!"). Continúan los bailes y cantos y en los intervalos se reparten otras dosis, a veces hasta seis u ocho.

Hasta aquí el resumen de los hechos observados por los diferentes autores. Pero nos preguntamos ahora: ¿Qué significa esta costumbre? ¿Qué sentido tiene la experiencia alucinadora para el indígena? ¿Qué significa esto en la organización social? ¿Cómo se relaciona con sus tradiciones míticas, su religión, su simbolismo; con todos sus procesos mentales y psicológicos? ¿En una palabra cuál es la dimensión cultural del uso de este alucinógeno?

A continuación trataremos de contestar, apenas en parte, algunas de estas preguntas.

### *El Contexto Mitológico.*

En el curso de mis investigaciones recogí una serie de mitos, en los cuales aparecen muchas referencias al yajé. Según los Tukano del Vaupés, la planta de yajé fue creada en la época mítica, como uno de los elementos constitutivos más importantes de su cultura. Resumiremos aquí brevemente el Mito de la Creación de la Humanidad.

La divinidad solar es un principio masculino fertilizador, de carácter fálico. Este falo, simbolizado por los rayos del sol y por la vara ceremonial de los chamanes, se colocó, en cierto momento, verticalmente sobre un determinado punto topográfico localizado en la línea ecuatorial. El día del solsticio vernal, a mediodía, los rayos verticales del sol no echaban sombra alguna sobre las caras verticales de ciertas rocas que yacían en la orilla de los ríos y este signo portentoso marcó así los puntos centrales y sagrados donde el sol fertilizó la tierra. Estos lugares son, por ejemplo, las rocas del raudal de Ipanoré (bajo Vaupés) y la Piedra de Nyí, cerca del raudal de Meyú (bajo Piraparaná). Los petroglifos que se ven en estas rocas conmemoran este acto. Por esta vara (rayo) fálica descendieron gotas de semen y se formó la humanidad. Los primeros hombres ascendieron ahora los ríos, embarcados en una gran anaconda que les servía de canoa y que combinó en sí un simbolismo tanto uterino como fálico<sup>2</sup>. El largo viaje de la Canoa-Anaconda representa la dispersión de la humanidad que se estableció a lo largo

de los ríos, donde hay grandes raudales. Dichos raudales tienen asimismo un carácter uterino, de gestación, donde brotaron ahora sucesivamente nuevos grupos sociales, al llegar la canoa. En el curso de este largo viaje, la divinidad que guiaba la canoa iba creando asimismo una serie de elementos e instituciones culturales y estableció su código moral y social. Hasta aquí el esquema básico.

Ahora bien: según un mito de los Desana, en una de estas estaciones, llamada *dia vii/* casa del agua, abajo de Ipanoré, apareció una mujer llamada *gahpí mahsó*, la Mujer-Yajé. Mientras que los hombres estaban reunidos en el interior de la casa, bebiendo chicha, ella dio a luz afuera y la criatura resultó ser el bejuco de yajé. La mujer llevó al niño al interior de la casa, lo que causó gran consternación entre los hombres. La criatura tenía forma humana pero, dice el mito: "...el niño tenía forma de luz, era humano pero era luz, era yajé". Al ver al niño, los hombres quedaron como intoxicados porque "... la mujer los ahogó con visiones". Ella preguntó: "¿Quién es el padre de este niño?". Un hombre que estaba sentado en un rincón y de cuya boca goteaba la saliva, arrancó el brazo derecho del niño y dijo: "¡Soy yo!". Los otros hicieron lo mismo; agarraron al niño, lo despedazaron y dispersaron sus miembros. "Agarraron el cordón umbilical..." dice el mito, y así: "...nuestros progenitores obtuvieron el yajé".

El simbolismo que encubre este relato mítico es muy complejo. El concepto clave es aquí el que se expresa por el término de "ahogar", y para aclararlo, debemos referirnos a otro ciclo mítico, a saber, el relacionado con el ritual de *yuruparí*. Con esta última palabra, tomada de la *lengua geral*, se designa en buena parte de la hoya amazónica, un rito en el cual varias trompetas de corteza ocupan un papel central. Estas trompetas tienen un carácter sagrado y las mujeres no deben ni ver ni oírlos, por tratarse de un rito efectuado sólo por un grupo de hombres iniciados. En otra parte (*Reichel-Dolmatoff*, 1968, 127ff) hemos dado una descripción detallada de este ritual y resumiremos aquí sólo lo esencial. Entre los Tukano del Vaupés el *yuruparí* es la representación conmemorativa del incesto que el Padre Sol cometió con su propia hija, en la época de la Creación, y la ceremonia en la cual se tocan estas flautas tiene por motivo principal la promulgación de las estrictas leyes exogámicas que son características de los Tukano. En la mayoría de los dialectos Tukano, el *yuruparí* se designa como *miriá-porá*, término derivado de *miriri/* ahogarse, sumergirse, y *porá/* hijos, descendientes. Según nos explicaron nuestros informantes indígenas, se alude a un concepto de procreación, de coito, acto que, entre los Tukano, frecuentemente se compara con un estado de ahogamiento, embriaguez o alucinación. Durante el acto sexual, el hombre "se ahoga" y "ve visiones". Por cierto, si una persona se sueña que se está ahogando, eso pronostica una embriaguez. El tér-

mino *miriri* tiene también el sentido de saturarse, confundirse con algo, gratificarse, desbordarse. El nombre *miriá-porá* alude pues al acto sexual, sobre todo en un sentido incestuoso, tal como aparece en el mito que relata el pecado insólito de la divinidad solar. Cuando la Mujer-Yajé "ahoga" a los hombres, el mito dice textualmente: "...*gahpí noméri miriá-vaya/yajé-figuras-ahogolos*". La palabra *noméri* significa "figuras, imágenes" y uno de los informantes que había estado en una misión católica, empleó este término para describir el reflejo resplandeciente de fuegos artificiales sobre un cielo nocturno. Por otro lado, la palabra *noméri* describe también la actuación de una mujer (*nomé*) que se pinta la cara con punticos rojos. Dice un informante: "Al tomar yajé, se ven cosas rojas que andan y saltan. El yajé es femenino y produce imágenes". Podemos interpretar ahora mejor el sentido del mito de la creación del yajé. La intoxicación con este alucinógeno se compara, en primer lugar, con un acto sexual que, además, tiene la connotación de ser incestuoso<sup>3</sup>.

Según otra versión del Mito de la Creación, el origen del yajé tuvo lugar en el raudal de *Mihí*. Fue allí donde la Mujer-Yajé concibió el niño, al haber quedado fertilizada a través del ojo. En el simbolismo de los Tukano encontramos con frecuencia esta equivalencia de ojo y vagina y, en este caso, el acto de fertilización se designa como *inyásaase*, término que se deriva de *inyase/* ver, y *saase/* depositar, en el sentido de impregnar. Cuando se iniciaron los dolores del parto los hombres quedaron "aturdidos" todos (*vihsipeo*), palabra que significa también extraviarse, equivocarse, y que se emplea para describir un estado psíquico durante el cual el comportamiento de la persona es abiertamente contradictorio. El mismo término se usa para describir una actuación aberrante, que se opone a las normas religiosas; es en este sentido que los hombres estaban desorientados. Este estado de los hombres se intensificó al nacer el Niño-Yajé y al entrar su madre con él por la puerta. De allí ella se dirigió hacia el centro de la casa donde estaba un fogón y donde también se había colocado una caja de espartos que contenía los adornos de baile que el creador había dado a los hombres. Fue un momento de zozobra, de gran agitación. Dice el mito: "*beetëonyati paro/*¡oh, era insoportable!".

Debemos interrumpir aquí este relato tukano para referirnos a algunos elementos simbólicos que figuran en esta escena. En primer lugar, entre los Tukano, las grandes casas comunales (*malo-cas*) tienen un simbolismo uterino y se designan directamente como "útero del sib". La puerta de la casa simboliza la vagina y el centro de la casa es el lugar más sagrado donde se depositan, en ciertas ocasiones, los objetos ceremoniales. En segundo lugar, el fogón es otro símbolo uterino ya que es el lugar donde se opera una transformación, donde se produce un componente importantísimo de la existencia: la comida. La caja en la

cual se guardan los adornos simboliza asimismo un elemento femenino ya que su contenido se interpreta en términos seminales, fertilizadores, que son los "adornos" de los hombres. La escena en la cual la Mujer-Yajé entra por la puerta y penetra a la casa, en medio del aturdimiento de los hombres, equivale pues a un acto sexual.

Sin embargo, uno de los hombres presentes no perdió el juicio y, al arrojarse ahora los demás sobre el niño para despedazarlo, fue él quien "cogió la primera rama de yajé". Los demás, según su rango social, se apoderaron cada uno de "su yajé".

Hay ahora un cambio de escena en el mito. En la casa, junto con los hombres, había también muchos animales y algunos de ellos, sobre todo ciertos micos y la danta, habían quedado profundamente afectados por la intoxicación de yajé, es decir por el acto sexual. En una escena tumultuosa y entre exclamaciones y risas, estos animales comenzaron ahora a devorar sus rabos. Ahora bien, tanto la cola de los micos como los micos en sí simbolizan el pene y la sexualidad masculina incontrolada e incestuosa; en efecto, en el lenguaje obsceno de los hombres Tukano se utilizan frecuentemente términos alusivos. Según comentan los informantes, "comerse la cola" significa aquí el coito, y añaden que los animales que comieron sus rabos estaban cohabitando bajo la influencia del yajé. Al mismo tiempo, los hombres se armaron de una vara ceremonial, la misma vara fálica por la cual había descendido la humanidad a la tierra, y ahuyentaron con ella la influencia del yajé de la casa. Dice uno de los comentarios: "Con esta vara lo rechazaron. El yajé debía producir sólo sensaciones agradables, pero a algunos produjo lo contrario y por eso lo rechazaron. Lo rechazaron con un pene".

El mito continúa diciendo: "Se acabaron las visiones. Habían encontrado su bebida. Toda la gente adquirió así sus tradiciones, sus ritos y cantos". El narrador explica que la fraternidad Tukano cogió la segunda rama de yajé y que: "...*too mihsí kēhēa vaaro mēha*/ de allí ya continuó la línea, dando a entender que se comparaba la línea de descendencia con un bejuco largo.

En otro mito, también narrado por los Tukano, el Niño-Yajé sobrevivió y se volvió un anciano que celosamente guardaba su secreto de la acción alucinógena. El mito dice: "De ese viejo formaron el semen, pues fue el poseedor del yajé. El deseo de poseer este pene llevó a la creación del semen. El viejo era el dueño del yajé, es decir el dueño del acto sexual. Ellos son los hijos y él es el padre".

Visto dentro del contexto de la mitología de los Tukano, el yajé tiene pues un marcado carácter sexual. Alucinación y coito se equiparan, pero no en un sentido de gratificación o procreación sino como una experiencia angustiosa por relacionarse con el problema del incesto.

### El Contexto Ritual.

Observamos en los mitos que el bejuco del yajé se identifica con un ser humano y que, durante el desmembramiento del Niño-Yajé, cada hombre se lleva cierta parte del cuerpo de la criatura. Esta paralela es de importancia para los Tukano porque forma la base para el criterio bajo el cual se escogen ciertas partes del bejuco para la preparación de la bebida, y también porque de esta manera cada fraternidad (o sea Tukano, Desana, Pira-Tapuya, Uanano, Barasana, etc.) tiene su atributo específico de yajé, escogido por su antepasado durante el sacrificio del niño. En efecto, cada fraternidad exogámica de los Tukano consume su propio yajé, determinado por detalles externos del bejuco y también por las características de su respectivo efecto alucinógeno. Los Desana, por ejemplo, mencionan por lo menos cuatro clases de yajé que tradicionalmente les corresponden, a saber "yajé de nudos" (*korepida*), "yajé de guamo" (*merepida*), "yajé de *tooká*" y "yajé de *duhtú-puu-sere-da*"<sup>4</sup>. Los Pira-Tapuya (Gente-Pescado), otra fraternidad de los Tukano, dicen usar una categoría llamada *gahpí-da vai*/ yajé-rama-pez. Los Barasana del Pira-paraná dicen usar las siguientes clases de yajé, enumerando algunas de sus características: a) "Yajé de jaguar rojo", para acostumbrarse a los efectos generales del alucinógeno y para tener visiones referentes a la coca y al tabaco, en colores amarillos; b) "yajé de guamo", para tener alucinaciones referentes a los cantos ceremoniales; c) "yajé de cabeza", para ver en las alucinaciones los diversos colores de los jaguares; d) "yajé de sangre", para tener visiones de color rojo. Mencionan además un "yajé de los animales de la selva" que produce alucinaciones predominantemente rojas y azules, y un "yajé de culebra" que, según se dice, ya no se consigue en la región. Otra clase, denominada "yajé de pescado", se dice ser privativa de los chamanes de la fraternidad Tukano, quienes lo toman para establecer contacto con el Dueño de los Animales; además dice producir alucinaciones referentes al poder fertilizador del rayo solar y al dominio masculino sobre las mujeres. Una clase de yajé designada como "de carne", se dice ser propia de la Fraternidad Karapana. Cada fraternidad de los Tukano tiene así sus "propias" alucinaciones. Pero tampoco son exclusivas; un individuo de una fraternidad puede ver en sus alucinaciones imágenes que "pertenecen" a otra fraternidad. Son visiones parciales que se introducen a una imagen total y que se distinguen inmediatamente como "ajenas".

En cada planta de yajé los indígenas distinguen ramas o trozos de diferentes colores, como por ejemplo, verdes, rojas o blancas. Estos colores no se refieren solamente al aspecto externo del bejuco sino, ante todo, al color predominante de las alucinaciones causadas por su uso. Cierta yajé propio de los Desana hace ver "coronas de plumas que brincan" o culebras en forma de collares que se enroscan alrededor de los horcones de la casa.

Otra clase de yajé se dice producir alucinaciones de "culebras que brincan". Desde luego, si hablamos aquí de diferentes clases de yajé, no nos referimos a distintas especies botánicas sino a una clasificación de carácter mágico que establecen los indígenas. Sin embargo, en el fondo de esta clasificación es posible que exista la experiencia tradicional de que ciertas partes del bejuco, o sean las raíces, partes del tronco inferior o las ramas frescas, contienen concentraciones diferentes del componente alucinógeno y causan entonces diferentes visiones. En efecto, saber combinar ciertos tallos tomados de varios bejucos es una de las preocupaciones principales al prepararse la bebida. La combinación no obedece a las disponibilidades casuales sino ante todo al efecto que se desea obtener, y este efecto depende también de la ocasión en la cual se consume la bebida. Cada ceremonia, y más aún, cada baile, necesita su preparación específica. Se trata pues de controlar la intensidad y calidad de las alucinaciones.

Se sabe que los efectos del yajé pueden ser agradables o desagradables, causando estados de euforia o de terror. Parece posible que estos dos efectos se sigan como fases, cronológicamente, en el curso de una misma intoxicación, pero también es factible que ciertas personas tengan más bien experiencias agradables y otras, desagradables. Lo ideal, según los indios, sería tener sólo visiones bellas y placenteras que la persona pueda gozar de un modo pasivo y en un estado de descanso. En cambio, la náusea o la intoxicación que lleva a un comportamiento incontrolable o a visiones terro-ríficas, se consideran como peligrosas. Se dice que algunas personas se vuelven agresivas y comienzan a reñir con sus compañeros; otras se arrancan sus adornos y aún se despojan de su cubresexo; orinan y defecan en público, y se conducen "como animales". Obviamente, el efecto depende de un gran número de factores difícilmente controlables, como lo son las propiedades de la planta, el modo de preparación, el ambiente social y psicológico de la reunión, y la personalidad del consumidor. El efecto es, pues, en gran parte imprevisible y al tomar yajé la persona siempre corre el riesgo de tener visiones extremadamente angustiosas. Este hecho preocupa mucho a los indios quienes, fuera de la combinación de los componentes utilizados, tratan de influir mágicamente sobre los efectos del yajé con el fin de eliminar sus aspectos angustiosos. Existe pues una larga serie de ensalmos y cantos que deben pronunciarse al preparar la bebida. Al recitar un ensalmo sobre los tallos de yajé, se emplea generalmente una fórmula de exorcismo que se usa también en la curación de ciertas enfermedades y que se resume esencialmente a la exclamación: *ahpiko suu tooka ai tuúnyeanugukama*, queriendo decir que el componente nocivo se "unta de leche y se unta de *tooka* y se destierra". Los informantes coinciden en afirmar que, tanto la leche (sea materna o sea el zumo blancuzco de ciertas plantas) como también la

*tooka*, una pequeña planta no identificada que tiene un zumo blanco, poseen un marcado carácter seminal. Se trata pues de un acto sexual simbólico, de una inseminación de carácter curativo, después de la cual el peligro queda neutralizado (*Reichel-Dolmatoff*, 1968, pp. 133-142). Al pronunciar esta fórmula sobre los tallos de yajé se elimina el *dehkó-bogá*, la "fuerza del líquido", es decir, en este caso, el componente nocivo de la bebida, que ahora se destierra "a la desembocadura de los ríos".

En teoría, la preparación del yajé es un proceso muy complejo y altamente formalizado, que conlleva una serie de requisitos y restricciones. Los tallos deben ser cortados por los hombres en cierta parte de la selva, a cierta hora del día, y de acuerdo con su posición en el bejuco. En seguida se deben macerar en una canoa de madera, utilizando un pilón pesado, a veces una maza, y los golpes deben efectuarse con un determinado ritmo e intensidad de sonido. Sea dicho aquí que de ningún modo se puede excluir la posibilidad de que los Tukano añaden a la preparación a base de *B. Caapi* algunos ingredientes que, eventualmente, aumentan los efectos del alucinógeno. En una descripción del ritual, obtenida de los Desana, se dice que tanto esta fraternidad como la de los Pira-Tapuyo, añaden a veces una planta llamada *bayapia* y que ésta "nos hace tener náuseas" (*irá ya bayapia arika iritá soyaró ahpaka*). Desafortunadamente carecemos de detalles sobre este aspecto tan interesante.

La maceración de los tallos se efectúa siempre fuera de la casa y es allí mismo donde se añade ahora agua fría y se cuele el líquido en un recipiente especial.

Esta vasija es un objeto ritual de importancia y consiste de un recipiente de cerámica de unos 25 cms. de altura, de cuerpo globular, provisto de una base cilíndrica alta y de dos pequeñas asas en el borde del orificio. Estas agarraderas están perforadas y, pasando por ellas una cuerda, la vasija se puede transportar o colgar. La olla de yajé (*gahpi soró*) debe estar manufacturada por una mujer anciana que, para alisar y pulir las superficies internas y externas, utiliza una piedra especial muy dura, lisa y de color amarillo. Esta piedra la interpretan los Tukano como "un falo que va modelando" la vasija que es un receptáculo uterino. En efecto, la olla de yajé representa para los indígenas un útero, el vientre de la madre, y es, asimismo, un modelo cósmico de transformación y gestación. El exterior lleva, sobre el fondo oscuro natural, una serie de pinturas policromas en blanco, amarillo y rojo, los dos primeros colores representando el principio de la fertilización y el último la fecundidad. Sobre la base cilíndrica se pinta a veces una vagina y el clítoris, representándose así la "puerta". Cuando la olla de yajé no está en uso, se guarda suspendida de una vara afuera de la casa, debajo del techo sobresaliente, pero cuando se prepara el yajé, la vasija se limpia

de polvo y, eventualmente, se retoca la pintura. Antes de usarla, la olla debe purificarse con humo de tabaco, lo mismo como la varita con la cual se rebullirá la bebida antes de consumirla. Al llenarla ahora con el líquido, un hombre la lleva al interior de la casa y la coloca en un lugar oscuro. Desde luego, todo esto sería la conducta ideal, promulgada en mitos y narraciones que explican las normas rituales pero, en realidad, la preparación se efectúa a veces con un mínimo de manifestaciones rituales.

Tratándose del consumo colectivo de la bebida alucinógena, el procedimiento es, a grandes rasgos, el siguiente, basándonos aquí en nuestras propias observaciones: los hombres, adornados y pintados, se sientan en sus banquitos, de espaldas a la puerta de entrada. Al caer la noche, se enciende una gran antorcha de brea, colocada aproximadamente en el centro de la casa y que despidе una luz intensamente roja. Entre los representantes de la casa y los de la fraternidad exogámica que se invitó para el evento, se desarrolla ahora un largo diálogo ceremonial. Se recita el Mito de la Creación y las genealogías de las fraternidades. Con la vara fálica que, por una pequeña cámara sonora, sirve de sonajera, se conmemora el origen de la humanidad y luego ya se tocan diversos instrumentos musicales, tales como flautas de Pan y silbatos. Los bailes que se inician ahora están acompañados de cantos y los hombres marcan el compás con grandes bastones tubulares cuyos extremos inferiores se golpean contra el suelo. Además ellos llevan sonajeras de semillas en los tobillos y en los codos. Un instrumento musical consiste de una caparazón de tortuga que, en el extremo del plastrón, lleva un cuerpo de cera; manteniendo el caparazón bajo el brazo izquierdo se fricciona la cera con la mano derecha, produciéndose un sonido rápido, parecido al croar de un sapo.

Cada repartición de yajé se anuncia por un toque de trompeta, instrumento manufacturado de cerámica y decorado con pinturas policromas. El jefe de la casa, delante del cual está colocada en el suelo la vasija, rebulle el líquido con una pequeña vara, haciendo un ruido seco como una matraca y llena dos pequeños calabacitos (*gahpí kóá*) con la bebida, brindándolos a los hombres y canturreando en voz rápida: *ma-ma-ma-ma-ma-ma-ma* ("¡toma!"). Caminando frente a la hilera de hombres sentados, les ofrece a cada uno una copa y regresa cada vez a su puesto para llenar los calabacitos nuevamente. Según el ritual, el repartidor de la bebida debe acercarse desde "abajo", el otro extremo de la casa, y "subir" hacia los asistentes, caminando con pasos rápidos; súbitamente debe agacharse y pisar duro con un pie, posición ritual que se designa como *gubúro moári* (pie-hacer). Otras veces, al agacharse así, sólo levanta un pie, lo que se designa como *yurimeneri*. Otros gestos rituales son los siguientes: la persona que bebe el líquido hace ademanes de disgusto, tuerce la boca y luego escupe exagerada-

mente, dando a entender que tiene que dominarse mucho para pasar la bebida. A veces, el hombre que reparte la bebida, golpea rápido los brazos doblados contra el tronco, produciendo un sonido sordo que se acompaña con la exclamación: *tsavé*, demostrando alegría y actividad.

Generalmente se reparte unas seis a ocho copitas de la bebida, en intervalos de aproximadamente una hora. Entre las reparticiones se canta, se baila y se charla. Sea dicho que en estos bailes de los hombres no se observan movimientos pélvicos u otros gestos alusivos al sexo. Es importante anotar aquí que, al aumentar los efectos del yajé, aumenta asimismo la precisión de los pasos de los bailarines. El ritmo general y los movimientos individuales se coordinan más y más, y con el tiempo los bailarines parecen formar un solo cuerpo que se mueve en un ritmo sumamente controlado y preciso. Con frecuencia un hombre toma una vara o maza y, asumiendo una posición ritualizada de desafío, exclama: "¡Así ensartaría yo la cabeza de mi enemigo!". Este tema se elabora a veces y los hombres se levantan y gesticulan violentamente. Otra actitud ritualizada consiste en lanzar insultos hacia la olla de yajé. Los hombres gritan: "¡Voy a beber tu contenido pero luego te voy a dar un puntapié! ¡Cuando estés vacía, voy a orinar sobre ti! ¡Te voy a llenar de excrementos!". Los hombres se dirigen a la olla como a un ser femenino que los desafía, que ofrece un peligro que ellos están dispuestos a enfrentar.

Las alucinaciones se designan con el término genérico de *gahpí gohóri*/ yajé-figuras<sup>5</sup>. Según los informantes, la palabra *gohóri* se deriva de *gohsisé*/ reflejo, aureola; *gohóri* es "algo que se ve" pero se añade que no es tangible ni tampoco imaginario; es una proyección. Los indígenas dicen que el orden de las alucinaciones es fijo y que ciertas imágenes se ven sólo después de la tercera copa, la cuarta copa, y así sucesivamente. También enfatizan que, para obtener alucinaciones nítidas y agradables, es necesaria la abstinencia sexual y una dieta muy liviana durante los días precedentes, y durante la ceremonia se considera muy necesario entrar en sudor y participar con actividad en los bailes.

En toda la ceremonia hay un elemento rítmico, cíclico; un concepto de actos o encuentros. Se toca la trompeta, se ingiere la bebida, y en seguida se baila. Luego viene un breve descanso y aparecen las alucinaciones. Hasta que nuevamente se toca la trompeta y se repite el proceso. En cada *encuentro*, para decir así, la persona no sabe anticipadamente qué ocurrirá: algunos ven colores y formas confusas; otros ven toda una escena mitológica; otros vomitan y no ven nada. Hay un aspecto de azar, una expectativa intensa que domina a los hombres.

En ocasiones un viejo o un hombre con atributos chamanísticos, habla en voz alta y explica las alucinaciones, como si todos vieran exactamente lo mismo. Dice, por ejemplo: "Este temblor que se

siente son los vientos de la Vía Láctea" o "Aquel color rojo es el Dueño de los Animales".

En la oscuridad del otro extremo de la casa están sentadas las mujeres. Su función consiste en animar a los hombres lanzando de vez en cuando una aguda risa o exclamando palabras de desafío y de desprecio para los "cobardes" que siguen vomitando o que, eventualmente, rechazan la bebida. Frecuentemente los hombres lanzan entonces gritos, exclamando: "¡nuri-mahsá!" (gente de cohabitar) o "¡koré-mahsá!" (gente-vagina), pero estas exclamaciones no se dirigen a mujeres individuales, ni a las mujeres presentes en la maloca, sino, de un modo impersonal, al elemento femenino de las fratrías con las cuales existe una relación exogámica<sup>6</sup>.

La estricta ritualización arriba descrita no se observa, desde luego, en todos los casos. A veces son unos pocos hombres que se reúnen a tomar yajé, canturreando y charlando en un rincón, y aun durante ceremonias importantes se suprimen en ocasiones algunos detalles de gestos o palabras ritualizadas.

#### *El Contexto Simbólico.*

La razón objetiva por la cual un individuo o un grupo humano consume habitualmente un alucinógeno es, desde luego, de máximo interés para la antropología. ¿Se trata de una huida de la realidad? ¿De un rito religioso? ¿De una experiencia filosófica a través de la cual se pretende lograr un estado de sublimación, de equilibrio, de integración? ¿O es que se sondea una nueva dimensión vivencial de otra "realidad"; o se busca una experiencia dionisiaca, orgiástica? De todos modos, la contestación a la pregunta de por qué se consume un alucinógeno, nos llevará a dimensiones muy profundas y muy complejas de los mecanismos psico-culturales del grupo en cuestión y descubrirá motivaciones íntimas y encubiertas que sólo raras veces se manifiestan en otros aspectos de la conducta social.

Según dicen los Tukano del Vaupés, el objetivo de tomar yajé es regresar al útero, a la *fons et origo* de todas las cosas, donde la persona "ve" ahora las divinidades tribales, la creación del Universo y de la Humanidad, la primera pareja; la creación de los animales, y el establecimiento del orden social, sobre todo con referencia a la ley exogámica. Durante el ritual, la persona entra por la "puerta" de la vagina pintada en la base de la vasija y, en el interior del recipiente, se une con el mundo mítico de la Creación. Por cierto, este dibujo en la vasija se designa como *gorosíri*/ lugar de origen, útero, o también, lo que es muy significativo, lugar de regreso, lugar de la muerte. Este retorno al útero es también una aceleración del tiempo y equivale a la muerte. Según el decir de los indios, la persona "muere" pero revive luego en un estado de sabiduría porque, al despertarse

del trance, el individuo queda ahora confirmado de la verdad de su sistema religioso, pues ha visto con sus propios ojos las personificaciones y escenas míticas.

Por otro lado, el retorno a la matriz es un acto incestuoso ya que la persona se identifica con un falo que penetra al seno materno donde ahora pasa de un estado embrionario a un estado de renacimiento. Esta transformación que se efectúa durante las alucinaciones, se considera ser un proceso extremadamente peligroso porque no todos saben concebirlo como una purificación en la cual la persona debe despojarse de todo lo corporal terrestre; algunos siguen manteniendo nexos con el mundo profano y, al penetrar ahora al mundo sagrado, sufren las consecuencias aterradoras de un acto insólito.

Según los Tukano, después de una fase inicial de luminosidad indefinida, de formas y colores en movimiento, la escena se aclara y se definen detalles significativos. Se ve la Vía Láctea y el reflejo lejano fertilizador del sol; se ve la primera mujer surgir de las aguas del río y formarse la primera pareja de ancestros. Se ve al dueño sobrenatural de los animales de la selva y de las aguas; los prototipos gigantescos de los animales de presa; el origen de las plantas, de la vida en sí. También aparecen los principios del Mal; los jaguares y las culebras, los representantes de las enfermedades y de los espíritus de la selva que acechan al cazador solitario. Al mismo tiempo se oyen sus voces, se percibe la música de la época mítica y se ven los ancestros bailando al amanecer de la Creación. Se ve el origen de los adornos de baile, de las coronas de plumas, de collares, brazaletes e instrumentos musicales. Se ve la división en fratrías y las flautas de *yuruparí* promulgan la ley de la exogamia. Y detrás de estas visiones se abren nuevas "puertas" y por sus aberturas se vislumbran otras dimensiones, aún más profundas. Se traspasan los niveles cósmicos hasta percibir, cada vez más fuerte, la energía fertilizadora del sol, en un ambiente de luz amarilla<sup>7</sup>. Por cierto, mientras que se distinguen claramente las personificaciones masculinas y los animales de la selva, las personificaciones femeninas y los peces sólo aparecen bajo formas simbólicas.

Pero no todo se ve en una sola alucinación, ni tampoco todas las veces.

Ocasionalmente el individuo despierta de su trance en un estado de gran calma y de profunda satisfacción; otras veces apenas pudo captar visiones parciales, imágenes fugaces e inquietantes, difíciles de interpretar. Y otras veces aun la persona queda abrumada por la pesadilla de las fauces de los jaguares o por la amenaza de las culebras que se acercan mientras que él, paralizado de terror, siente cómo sus fríos cuerpos se van enroscando alrededor de sus extremidades.

La experiencia alucinatoria es, para el indígena, esencialmente una experiencia sexual. Sublimarla y pasar de lo erótico, sensual, a una unión mística

con la etapa mítica, la etapa intra-uterina, es el objetivo final que es logrado por algunos pero anhelado por todos. La expresión más diciente de este objetivo la encontramos en las palabras de un indígena, educado por los misioneros, quien dijo: "Tomar yajé es un coito espiritual; es la comunión espiritual, como dicen los curas".

La interpretación de estas ideaciones pertenece al campo de la psicología y psiquiatría. Para el antropólogo, lo más interesante es la observación siguiente: los indígenas afirman que todo lo que nosotros designaríamos con el término de *arte*, está inspirado y basado en la experiencia alucinadora. Debemos elaborar esta idea que, desde luego, es de un interés muy grande y plantea un problema sorprendente.

Los Tukano, por lo menos aquellos grupos que aún viven en relativo aislamiento, cubren a veces la parte frontal de sus casas con grandes dibujos, geométricos o figurativos, ejecutados con colores minerales sobre la pared hecha de corteza. Al preguntarles por el significado de estas pinturas, contestaron simplemente: "Eso lo vemos cuando tomamos yajé; son *gahpi gohóri*/ figuras de yajé". Ahora bien: la misma contestación la recibimos al preguntar por otras expresiones artísticas, como lo son los ornamentos que se usan para adornar los utensilios. Estos objetos decorados son, principalmente, los siguientes: cerámica, telas de corteza, banquitos, calabazas, maracas, trompetas, bastones sonoros de baile.

Al examinar en detalle estos objetos se nota inmediatamente que ciertos motivos decorativos se repiten consistentemente. Encontramos, por ejemplo, el mismo motivo pintado en la pared de una casa, luego inciso en una maraca y luego también adornando un taparrabo de tela de corteza. Son elementos decorativos que coinciden, que forman series y que se combinan luego con otros, creando así un estilo de arte que es característico de los Tukano. Al observar nuestro interés en estos motivos decorativos, los indígenas explican, de la manera más natural, que se trata simplemente de motivos que ellos han visto en sus alucinaciones de yajé<sup>8</sup>.

Pero yendo más allá obtuvimos resultados todavía más sorprendentes que debemos describir aquí en detalle. Es prácticamente una rutina que el etnólogo ofrezca al grupo que estudia algunos lápices o pinturas, y les invite a dibujar cualquier cosa que se les ocurra. De este modo se pueden obtener algunos dibujos, más o menos bien logrados, que muestran eventualmente, una casita, una tortuga o un pez. Muchas de estas muestras de "arte primitivo" se han publicado pero, en el fondo, no se pueden considerar como representativas de una expresión artística creativa y propia, porque no dejan de ser meras réplicas de un modelo real, que se manufacturan según la habilidad manual del dibujante. En el curso de nuestras investigaciones sobre el yajé, pedimos de los indígenas que hicieran dibujos de sus alucinacio-

nes y, en efecto, obtuvimos sin dificultad una larga serie de dibujos. Ofrecimos a los hombres una escogencia de doce lápices de colores y hojas de papel blanco, de 28 x 22 cms., armados sobre una tablilla de madera. Todos eran hombres adultos que con frecuencia tomaban yajé; eran indígenas no aculturados, que no vivían en contacto con la civilización, y ninguno de ellos hablaba español. Los hombres se dedicaron con gran interés y concentración a esta tarea y gastaron de una a dos horas para terminar cada dibujo. Algunos de ellos manufacturaron en seguida sus propios utensilios de dibujo, empleando para ello espartos y finas cuerdas de fibras, a saber: una regla larga, una más corta, una regla con filo ondulado, un semicírculo y un círculo. Los modelos para hacer estas pequeñas herramientas eran otras mucho más grandes, que utilizan para pintar las paredes de las malocas. Para mis dibujos, primero trazaron un marco rectangular y dividieron luego el espacio en sectores convenientes. Muchas veces, antes de dibujar un motivo en el papel, lo trazaron primero en el polvo del piso, mirando luego este modelo al copiarlo en la hoja. Los colores que se escogieron espontáneamente eran exclusivamente rojo, amarillo y azul, y sólo muy raras veces se añadió un color carmelita. Causó comentarios que no había escogencia de varias tonalidades de los colores, ya que los Tukano distinguen en gran detalle entre amarillo claro, amarillo anaranjado, amarillo rojizo, etc. y evidentemente hubieran preferido hacer los dibujos utilizando una gama más amplia de cada uno de los colores básicos. Al terminarse cada dibujo, grabamos en cinta magnetofónica la explicación que cada artista daba de su obra, consistiendo ésta, a veces, en algunos comentarios muy lacónicos, a veces en largas y detalladas elaboraciones verbales.

Después de haber obtenido una pequeña serie de dibujos, notamos que en ellos se repetían consistentemente ciertos motivos. Preparamos luego una serie de tarjetas numeradas, dibujando en cada una un motivo, entresacado y copiado de los dibujos grandes. Al mostrar ahora estas tarjetas a un gran número de hombres que no habían hecho dibujos para nosotros, solicitando su interpretación, pudimos observar que en la mayoría de los casos ésta coincidía y pudimos constatar así que estos motivos estaban codificados, teniendo el valor fijo de signos ideográficos. Al mismo tiempo observamos que la interpretación de estos signos hacía referencia, en muchos casos, a aspectos de fisiología sexual y, en relación con ésta, a la ley de exogamia.

Los motivos así aislados pueden agruparse de la manera siguiente:

1. Organó masculino.
2. Organó femenino.
3. Utero fertilizado.
4. Utero como pasaje.
5. Gotas de semen.

6. Anaconda-canoa.
7. Fratría.
8. Grupo de fraternías.
9. Descendencia.
10. Incesto.
11. Exogamia.
12. Caja de adornos.
13. Vía Láctea.

14. Arco Iris.
15. Sol.
16. Crecimiento vegetal.
17. Pensamiento.
18. Bancos.
19. Maracas.
20. Horqueta de tabaco.

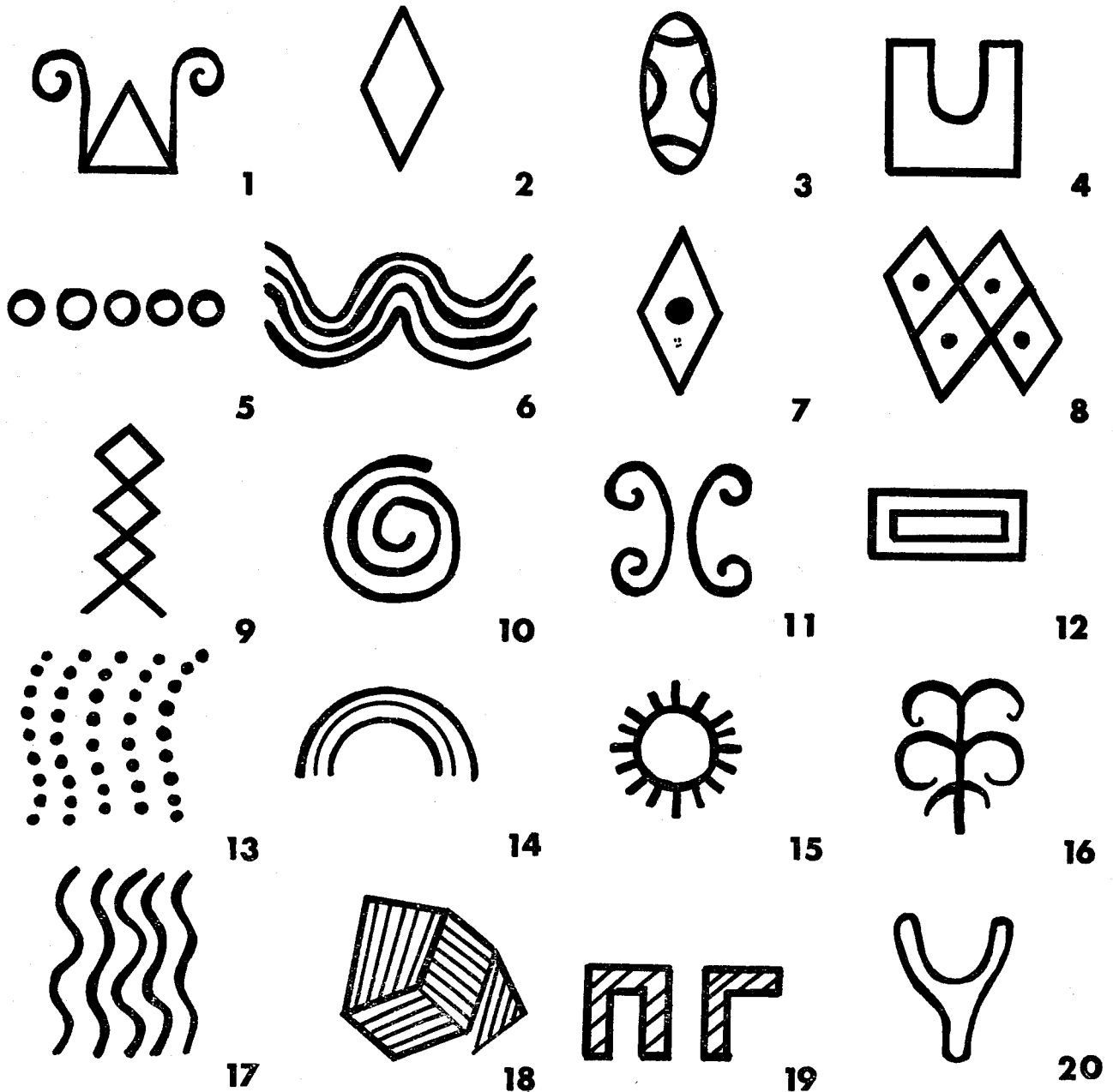


FIGURA 1. Motivos codificados de los Tukano.

Antes de entrar a la discusión de los motivos individuales, cabe decir algunas palabras sobre el simbolismo de colores de los Tukano. Los colores amarillo y blancuzco simbolizan un concepto seminal y están siempre asociados con la idea de fertilización masculina o solar. Las diversas tonalidades representan entonces diferentes grados de intensidad de esta energía fertilizadora y es un tono amarillo anaranjado el grado más alto. Estos colores amarillos y blancuzcos son propios de mu-

chas materias que tienen, para los Tukano, un carácter marcadamente seminal y que, simbólicamente, son equivalentes del *semen virile*: saliva, rocío, el zumo de ciertas plantas, el componente gelatinoso de ciertas frutas, el almidón de yuca, el algodón, la miel de abejas, los rayos del sol y otros fenómenos más. El color rojo, en cambio, significa el principio complementario opuesto pues simboliza la fecundidad femenina. Es el color del útero, del fuego, del calor. Estos dos grupos de

colores, el uno "frío" y el otro "caliente", el uno masculino y el otro femenino, son esencialmente benéficos. El tercer color fundamental es azul. El color azul es sexualmente neutral y moralmente ambiguo: simboliza ante todo un principio de comunicación expresado por el pensamiento, el humo de tabaco que se fuma ritualmente, y por los cantos y ensalmos. Ya que la comunicación puede tener motivaciones o resultados tanto benéficos como maléficos, el color azul puede ser bueno o malo, y su carácter depende en cierto grado de su combinación significativa con otros colores. Por ejemplo, si se encuentran asociados los colores amarillo y rojo, se trata de un principio benéfico, de relación complementaria y recíproca. Pero al asociarse el color rojo con el color azul, aparece un componente de oposición que, aunque bien puede estar institucionalizado, como en el caso de dos fraternías exogámicas, también puede simbolizar un principio de lucha en la cual el componente "malo" trata de imponerse sobre el "bueno". Los detalles de este sistema simbólico han sido tratados en otra parte (*Reichel-Dolmatoff, 1968*) y basta pues aquí con lo arriba expuesto.

Mencionaremos ahora algunos de los motivos codificados cuya lista hemos dado arriba. En la Figura hemos representado, de un modo muy esquemático, estos motivos y se trata, en cada caso, del mero esbozo del motivo que, al ser dibujado por el indígena, se elabora luego en detalle. Por ejemplo, las líneas principales pueden ser dobles o triples; pueden tener pequeñas ramificaciones y trazarse en diferentes colores. Asimismo, el tamaño es muy variable. Esta elaboración depende pues del artista individual y aquí damos apenas el esquema básico, pero inconfundible de cada motivo.

1. El órgano masculino se indica por un triángulo acompañado de cada lado por una línea vertical que termina en una voluta. Este signo se llama *vahsú*, nombre que se da a la fruta del árbol de caucho (*Hevea pauciflora* var. *coriacea*). Esta fruta es comestible y representa, durante la estación de las lluvias, un alimento predilecto aunque no siempre accesible. Se le atribuye un marcado carácter seminal, tanto por el latex del árbol como por la masa gelatinosa que cubre las frutas y ambos se asocian con el semen.

2. El órgano femenino (*koré*) se representa por un rombo. Si se añade en el centro un pequeño círculo, significa la fertilización.

3. Una elipse u óvalo que contiene varios círculos o semi-círculos, representa un útero fertilizado.

4. Este elemento en forma de U representa la entrada al útero y, en un sentido transferido, una "puerta" o el "cielo". Indica la ruptura de un nivel cósmico y el tránsito a otra dimensión de la percepción. El motivo debe verse como un marco que encierra una cavidad, de manera que el pequeño cuerpo vertical del centro representa el clítoris.

5. Las hileras de círculos o de puntos redondos simbolizan el *semen virile*; en un sentido transferido pueden simbolizar una descendencia o la vida en sí.

6. Varias líneas onduladas paralelas, dibujadas en sentido horizontal y en diferentes colores, representan la Anaconda-Canoa en la cual llegó la humanidad.

7. Un rombo con punto central representa una fraternía. Según el color del punto, rojo o azul, se trata de "nuestra gente" o de "otra gente".

8. Un grupo de rombos, en rojo y azul, y con puntos centrales del color opuesto, representa la oposición de un grupo de fraternías exogámicas.

9. Una hilera vertical de rombos, a veces simplificada en forma de línea en zig-zag, representa una descendencia, un concepto de fecundidad y de continuidad social.

10. Una espiral simboliza el incesto y representa las mujeres prohibidas. Es el signo del *yuruparí*. Se dice que este motivo se deriva de la impresión que una flauta de *yuruparí* deja al ponerla boca abajo en el suelo. En efecto, estas flautas consisten de un tubo de corteza que se enrolla en espiral. Por asociación, se compara con un caracol de tierra.

11. Este motivo, parecido a una flor de lis, simboliza la exogamia, las mujeres permitidas. Se dice derivarse del aspecto de dos trampas de pescado puestas de espaldas. Estas trampas, que están tejidas de espartos, tienen un carácter sexual y se comparan con una vagina en la cual entran los peces que, en este caso, tienen un carácter fálico.

12. Dos o más rectángulos concéntricos simbolizan una caja con adornos de bailes, es decir un elemento uterino.

13. Hileras verticales de pequeños puntos representan la Vía Láctea.

14. Semicírculos paralelos son la representación del Arco Iris el cual simboliza una vagina.

15. Este motivo representa al sol, como principio de fertilidad. Cuando se trata de varios círculos concéntricos, puede también simbolizar una vagina.

16. Esta estilización simboliza el crecimiento vegetal en lo general.

17. Las líneas onduladas que se extienden en sentido vertical simbolizan el pensamiento creativo y, a veces, la energía del mismo creador solar.

18. Pequeños rectángulos que contienen cortas líneas paralelas simbolizan los banquitos de madera de los hombres, que se adornan de esta manera. En ocasiones estos bancos tienen un carácter ritual.

19. Este motivo representa las maracas y, por extensión, los cantos y ensalmos que se acompañan con el tintineo de estos instrumentos.

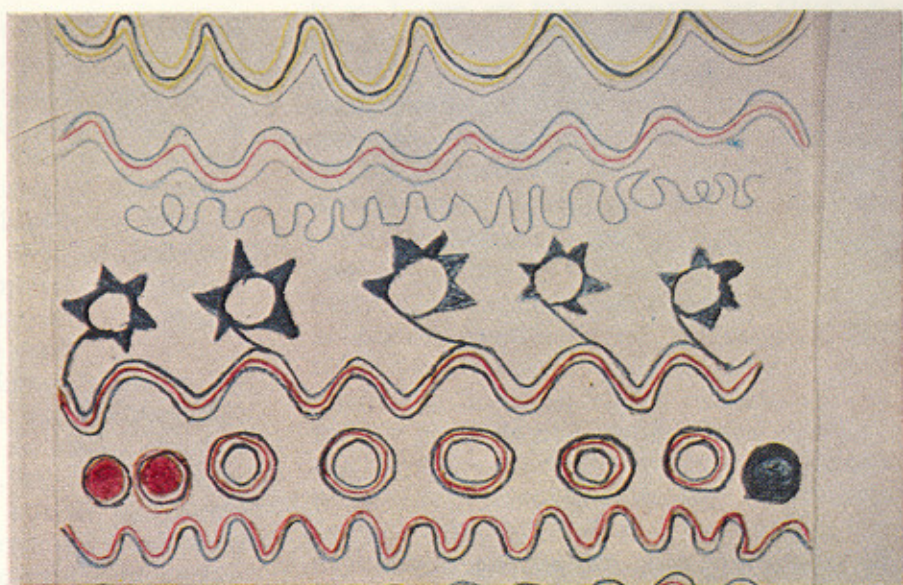


Dibujos de los indios Tukano  
del Pirá-paraná (Vaupés).

Estos dibujos representan  
imágenes alucinatorias produ-  
cidas por la ingestión de yajé.



Dibujos de los indios Tukano del Pirá - paraná (Vaupés).



Estos dibujos representan imágenes alucinatorias producidas por la ingestión de yajé.

20. El motivo bifurcado representa la horqueta de madera en la cual se coloca el cigarro que se fuma ritualmente. También tiene un marcado carácter sexual.

Esta serie de veinte signos podría eventualmente aumentarse pues existen varios otros motivos que parecen tener un sentido ideográfico, pero esta muestra es suficiente para plantear el problema. Por cierto, fuera de los motivos arriba descritos existen representaciones de hombres y de animales, más o menos estilizadas, así como de flores y frutas. También los dibujos contienen líneas, manchas de colores o motivos mal definidos que no parecen tener un significado preciso; son simplemente "cosas que se ven".

Ahora bien: ¿Cómo explicaríamos la afirmación de los indígenas que, durante las alucinaciones, todos los participantes, o por lo menos, muchos de ellos, "ven" o, mejor dicho, perciben, los mismos motivos básicos? ¿Sería posible que cierto componente del alucinógeno produzca visiones de un mismo tipo, de una misma constelación de formas y colores, que son percibidos de un modo similar por diferentes individuos? Nuestros informantes dicen que los motivos arriba descritos aparecen ante todo en una fase inicial de la alucinación y que, en fases posteriores, se ven más bien escenas míticas, figuras de hombres y animales, pero ya no tan estilizadas y nítidas como las visiones de la primera fase.

En primer lugar, es evidente que en la interpretación que hace el indígena de sus alucinaciones, se operan procesos de proyección y de *feedback*, de experiencias culturales previas, es decir, de una memoria visual y circunstancial. El individuo ha visto, desde su infancia, dos categorías de modelos, a saber, los que ofrece la naturaleza y los que están representados por artefactos humanos. Los modelos que ofrece el medioambiente físico son: la vegetación de la selva pluvial amazónica, los ríos, las playas de arena, las nubes, flores, frutas, mariposas y algunas aves. En la interpretación de las alucinaciones, las flores y frutas figuran con frecuencia y se habla de pétalos, bejucos, ramas, racimos y otras formas vegetales; también se mencionan ciertas aves y, desde luego, fenómenos tales como los astros, el Arco Iris, la Vía Láctea y otros más. También hay que tener en cuenta que, en la semioscuridad de la selva, los vivos colores de un jaguar son muy llamativos y que muchas culebras tienen un colorido muy fuerte. Por otro lado están los objetos manufacturados. Desde su primera infancia el individuo ha visto los motivos decorativos en la cerámica, en las cortezas pintadas o en las casas adornadas con grandes dibujos, y su significado le ha sido explicado. Los adolescentes que aún no han tomado yajé, ya tienen un vago conocimiento de los signos más comunes: masculino, femenino, incesto, exogamia. Se puede pensar entonces que, en un estado de alucinación, la persona proyecta su memoria cultural visual sobre

el confuso telón de colores y formas y "ve" entonces ciertos motivos y personajes. Las alucinaciones individuales no forman, entre los Tukano, un aspecto íntimo, secreto, sino se discuten libremente y, lo que es más, durante las alucinaciones ocurre que una persona describa sus visiones y pregunte a otra por su significado. Esta libre comunicación de experiencias podría llevar a un consenso, a una fijación de ciertas imágenes, y de esta manera, cualquiera que sea la visión, su interpretación se adaptaría a un modelo cultural.

Pero en segundo lugar, se podría pensar también en que ciertas imágenes o motivos sean producidos, de un modo más o menos constante, por la acción bioquímica del alucinógeno. Motivos tales como aureolas, estrellas, círculos o puntos luminosos, líneas onduladas multicolores parecen formar parte de una amplia gama de alucinaciones, no exclusivamente creadas por la ingestión de *B. Caapi* sino también por otras drogas, y podrían constituir así una base común para la experiencia alucinadora. Las pinturas o dibujos efectuados por individuos bajo la influencia de LSD, mescalina, peyote u otras drogas, frecuentemente tienen ciertos elementos en común que difícilmente podrían derivarse únicamente de experiencias culturales comunes de los artistas. Hay un elemento de ritmo, de pulsación, que más bien parece estar causado por una base orgánica y no por una memoria visual culturalmente determinada.

El problema se vuelve más complejo si lo consideramos desde el punto de vista de la inspiración artística. Es sorprendente observar que muchos de los motivos tratados arriba aparecen con frecuencia en los petroglifos y pictografías de la región y aún mucho más allá de sus límites<sup>9</sup>. Tampoco sería difícil encontrar paralelas para estos motivos en otras manifestaciones prehistóricas como, por ejemplo, en la decoración de cerámicas o en las tallas de piedra de antiguas culturas indígenas. Se podría opinar que se trata de motivos tan elementales que ellos pueden surgir independientemente en cualquier lugar o época; son círculos, rombos, puntos, espirales, y poco más. ¿Pero son verdaderamente tan elementales? Sería difícil querer afirmar que el signo de la "puerta" o el de la exogamia sean formas básicas. Más bien sería posible pensar en grandes zonas culturales donde, desde tiempos inmemoriales, se consumía cierto alucinógeno y se formaba, a base de él, una interpretación tradicional que así creó un verdadero estilo artístico. ¿Podría entonces la arqueología guiarnos hacia una zonificación de tales sistemas simbólicos? Suponiendo que el uso de alucinógenos en América indígena es muy antiguo y, generalmente, relacionado con la esfera mágico-religiosa, también se puede suponer que los objetos de uso ceremonial fueron manufacturados y decorados por especialistas o, por lo menos, por personas que compartían el simbolismo religioso de su cultura.

Es de destacado interés tener aquí en cuenta los llamados *fosfenas*, aquellas imágenes subjetivas que aparecen en nuestro campo de visión en la obscuridad o la penumbra, independientemente de una luz externa y que, al originarse en el ojo y el cerebro, constituyen un fenómeno perceptual que es propio de todos los seres humanos (Oster, 1970). Los fosfenas pueden producirse espontáneamente o por estímulos tales como impulsos eléctricos o drogas alucinógenas y, en el último caso, ha sido observado experimentalmente que frecuentemente los fosfenas forman motivos abstractos. En efecto, Max Knoll, trabajando con un grupo de 1.000 individuos, logró establecer una serie de quince fosfenas que en buena parte son idénticos a los motivos codificados de los Tukano. (Fig. según Oster, 1970).

Pero debemos distinguir entre forma y significado. Se nos plantea entonces el problema de por

naciones, imágenes de jaguares y serpientes. Ambos animales o, mejor dicho, grupos de animales, —pues se trata de felinos y reptiles en general—, aparecen no solamente bajo su aspecto amenazante sino muchas veces también como seres inofensivos y aun benéficos al hombre. La ambivalencia del valor simbólico de estos animales dificulta su interpretación pero, de todos modos hay que saber que, entre los Tukano y otras tribus colombianas, el jaguar y la culebra representan a veces principios de fertilidad y protección, es decir, no aparecen de ningún modo sólo bajo un aspecto negativo y peligroso. Es de interés recordar entonces que felinos y reptiles siempre han desempeñado un papel central en las religiones aborígenes de América, tanto en las altas civilizaciones como en los grupos escasamente desarrollados. La importancia simbólica de estos animales se remonta a épocas prehistóricas muy antiguas (se-

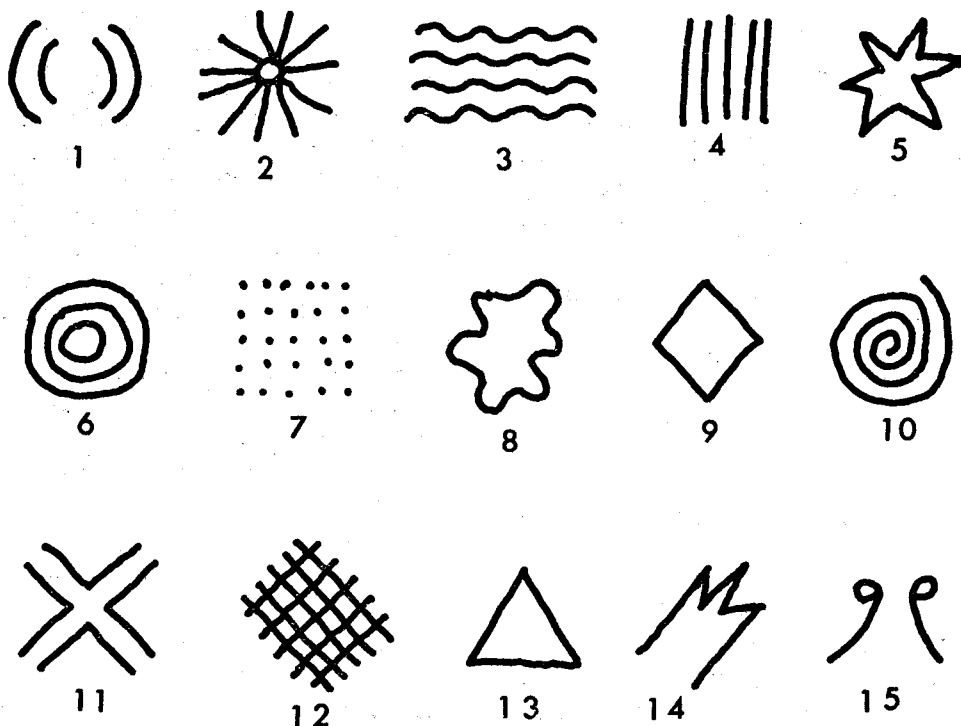


FIGURA 2. Motivos basados en fosfenas, según Max Knoll.

qué los motivos de las alucinaciones de los Tukano se interpretan ante todo en términos de incesto y de exogamia. La alucinación, ciertamente no induce sólo a la proyección de formas vistas o supuestas sino también, y tal vez en un grado más intenso aún, a la proyección de conflictos psicológicos latentes en la cultura. El problema del incesto preocupa profundamente a los Tukano y, como en tantas otras sociedades, ha tenido entre ellos una gran elaboración en forma de reglas exogámicas que, desde luego, van mucho más allá del estrecho marco biológico. En buena parte la mitología y el ritual giran alrededor de estos temas y conflictos a los cuales se busca una solución. El retorno al útero es entonces una forma de aliviar la tensión.

Por último cabe añadir algunas observaciones sobre la frecuencia con que aparecen, en las aluci-

gundo milenio a. de C.) y se continúa aún en la actualidad, en las religiones chamanísticas de muchos grupos indígenas. Si las imágenes de estos animales se relacionan tal vez con el núcleo de conflictos referentes al tema del incesto y de la exogamia, sería una pregunta para los psicólogos.

Al terminar nuestras observaciones sobre el contexto cultural dentro del cual se usa la *B. Caapi* por parte de los indios Tukano del Vaupés, nos queda por enfatizar que este campo de investigación merece ocupar una alta prioridad. Los procesos de aculturación avanzan inexorablemente y modifican no solamente las culturas indígenas sino también al mundo vegetal. Los conocimientos milenarios que el indígena tiene de las propiedades de muchas plantas son de un valor extraordinario para nosotros, pero se están perdiendo bajo la avalancha de la aculturación acelerada. A los an-

tropólogos, bioquímicos, farmacólogos y psicólogos espera aún un amplio campo de investigación que debería aprovecharse antes de que sea demasiado tarde. Ante la popularización mundial actual del uso de alucinógenos es de gran trascendencia investigar interdisciplinariamente y en un contexto trans-cultural, no sólo motivaciones sino efectos

psico-biológicos de estas sustancias. Si no se logra obtener este material comparativo de las culturas primitivas y en vía de desaparecer, la humanidad habrá perdido parte importante del marco de referencia para permitirse opinar acertadamente sobre el uso de alucinógenos en las culturas avanzadas.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Debo mis agradecimientos a la Universidad de los Andes que, en 1967 y 1968, patrocinó mis investigaciones. Al doctor Roberto Galán Ponce, del Departamento de Biología de la Universidad de los Andes, agradezco muy sinceramente por haber leído y comentado el manuscrito del presente trabajo. Desde luego, la responsabilidad por las ideas aquí expresadas es exclusivamente del autor.
- <sup>2</sup> Para los detalles de la interpretación véase Reichel-Dolmatoff, 1968.
- <sup>3</sup> El mito del origen del yajé ejemplifica un ciclo de mitos de gran distribución, en los cuales se trata de un sacrificio sangriento en el que participa un grupo de hombres y del cual se deriva luego un beneficio para la humanidad. Compárese, por ejemplo, con el mito de Dioniso.
- <sup>4</sup> *Tooka* o *too* es una pequeña planta no identificada que juega un papel muy importante en el simbolismo seminal de los Tukano. *Duhtú* es

- una especie de *Xanthosoma*; *puu*/hoja; el sufijo *da* expresa la idea de sarta, bejuco, hilo.
- <sup>5</sup> Los motivos simétricos de la fase inicial de las alucinaciones se designan a veces como *too-puri*; de *too*/ planta, *puu*/ hoja, *ri*/ plural, es decir "ramitas, hojas". También se usa la expresión *toondári*/ racimos.
- <sup>6</sup> Algunos informantes dicen que, en raras ocasiones, una mujer anciana también puede tomar yajé, pero no pudimos confirmar este dato.
- <sup>7</sup> Dice un informante: "El hombre necesitaba la comunicación sobrenatural y por eso buscó el yajé" (*igú duharagu irikoa amari arimi gahpi koapure*).
- <sup>8</sup> Por cierto, los indígenas afirman que no se trata sólo de alucinaciones visuales, sino que también oyen música y ven bailes. Dicen que tanto sus bailes actuales como su música, vocal e instrumental, se basan en las alucinaciones.
- <sup>9</sup> Reichel-Dolmatoff, 1967.

## APENDICE I

El texto de Rocha dice así: "El *yagé* es un bejuco o arbustillo que los indios no dejan ver de los blancos y que, por consiguiente, no conozco. Lo preparan para bebida cociéndolo toda una noche y cuando tiene ya la apariencia de miel espesa, está en sazón para gustarlo. Atenúan sus efectos al administrarlo sólo como purgante, mezclándolo con otros vegetales, principalmente la yerba que llaman *chiripanga* que tampoco conozco. El uso de *yagé* no está exento de peligros" (Rocha, 1905, p. 45).

Sobre los efectos dice lo siguiente: "...hacen uso de vez en cuando de una bebida particular por los efectos que produce, bebida que toman, o bien como purgante... o para provocar delirio, en sus principios agradabilísimo... y al cabo horrible, pero en medio del cual tienen ellos a lo que creen, clara visión del porvenir y la facultad adivinativa que les hace conocer quiénes son sus enemigos, qué asechanzas están forjando éstos y cuáles son los medios de combatirlos, cuáles los otros riesgos y peligros a que pueden hallarse expuestos; dónde los lugares en que encontrarán caza y las partes del río más abundantes en pesca; de qué color ha-

brán de ser las cintas de la playa más ricas en oro y dónde están situados los veneros del metal precioso. El delirio en sus principios es todo esplendores, sensaciones gratisimas, goces de empíreo. Varios blancos que han tomado el *yagé*, me han referido sus visiones, supremamente bellas, pero diferentes de acuerdo con los diversos gustos, ambiciones y apetitos. A su decir, la exaltada imaginación del más ardiente poeta no podría idear, ni expresar la lengua más elocuente, lo que son en toda su magnificencia esos ensueños en los dos o tres primeros cuartos de hora que se siguen a la libación del magnífico licor. La vista se recrea entonces sobre verdes llanuras, bajo cielo azul con nacaradas nubes; éntrase luego a floridos vergeles donde al alcance de las manos cuelgan de las ramas de los árboles frutas de áureos o rojos colores y de gusto exquisitamente delicado; el oído se goza entre tanto, en música inefable; y al salir de los vergeles, y al son de ésta, en otros verdes cármenes, danzan y cantan deliciosamente bayaderas celestes calzadas con el clásico coturno, elegantes cual las palmeras del desierto; hembras de blancas y sonrosadas carnes; vestidas de rasos,

terciopelos y gasas; desnudos los brazos, la garganta y el mórbido seno, ceñidos aquéllos, esa y el donoso talle con brazaletes, pulseras, collares y cinturones en que brillan deslumbradores diamantes, esmeraldas, zafiros y rubíes; mujeres de mirar que fascina, sonrisa encantadora, boca dulce como la miel, hermosas, en fin, como la esposa del cantar de los cantares. Y terminada la danza, brindan copas de topacio al soñador, postradas ante él, amorosas y sonrientes, olímpico néctar que embarga suavemente el pensamiento. Eso ven unos; otros se sueñan señores poderosos y los reyes; aquéllos deliran dueños de toda las riquezas del universo, quiénes son místicos y ven coros de ángeles y vírgenes y al mismo Jehová sentado sobre encendidas nubes u oculto en la ardiente zarza; cuáles son epicureos y glotones, y se deleitan con gustosos manjares y sabrosas carnes de monte; cabritos asados de rica sazón y provocativo olor; y para terminar, los indios se ven en medio de bosques poblados de caza, dantas y venados que huyen veloces, pero que no se les escapan, porque convertidos los indios mismos en

tigres, corren tras la pieza con velocidad felina, o bien se sienten gustando de blando reposo a la sombra de frondosos árboles . . . pero a las visiones placenteras del *yagé* se sucede con sólo el paréntesis de una corta somnolencia, el delirio de lo horrible. Poseído de éste el *yajófago*, siente violentos dolores, y ebria la mente, trémulos los miembros y vacilante el cuerpo, para no caer, quiere agarrarse de las mismas ramas de los árboles de donde cogió las exquisitas frutas y las ramas se truecan entonces en serpientes que se envuelven en el cuerpo de él y rabiosas le muerden una y otra vez; las bayaderas celestes se convierten en hidras y furias infernales que le azotan; los reyes y emperadores que se humillaban delante de él, en verdugos que le abofetean, le vapulan y le dan de puntapiés; los ángeles y vírgenes que veían los místicos, ceden su puesto a los demonios que los sumergen en calderas de plomo derretido e hirviente, y el Dios bondadoso en Dios justiciero, que airado los entrega a Satanás. . .” (Rocha, 1905, pp. 43 - 45).

---

## APENDICE II

El protocolo siguiente contiene el relato, grabado en cinta magnetofónica, de mis experiencias después de tomar seis dosis de *yagé* entre los Tukano del Pira-paraná. La bebida se consumió con ocasión de una ceremonia de alianza entre dos fraternías exogámicas. Los tallos se cortaron entre las 3 p. m. y las 4 p. m., en la cercana selva, y constituían, según los indígenas, una mezcla de tres clases de *yagé*: “*yagé* de guamo” (tallos de color carmelito claro, con la superficie algo acanalada y tomados a unos 3 metros de altura del suelo); “*yagé* de mamíferos” (tallos de color carmelita, con manchas claras y de superficie lisa, tomados a 2 metros de altura), y “*yagé* de cabeza” (tallos de color carmelita oscuro, con nudos y protuberancias, tomados a poca distancia del suelo). Estos tres grupos de tallos se obtuvieron de tres matas diferentes que crecían en un diámetro de unos 20 metros pero, por lo que pude observar, se trató de una sola especie botánica. Unos 25 trozos, cada uno de unos 60 cms. de largo y de aproximadamente 1 cm. de diámetro, se maceraron luego durante más de una hora y finalmente se añadieron unos 8 litros de agua. El líquido se pasó por un colador y se guardó en una olla ceremonial policromada.

El acto duró de las 6 p. m. hasta las 6 a. m. Tomaron parte en la ceremonia veinte hombres y unas doce mujeres. Los hombres estaban pintados y adornados con grandes penachos de plumas y llevaban cascabeles, bastones pintados y varas sonajeras, desarrollándose toda la ceremonia en un ambiente de intensa solemnidad. La ceremonia se

inició con la recitación del Mito de la Creación, seguido por bailes acompañados por cantos en los cuales se hacía referencia a la fertilidad de los animales y de las mujeres. La primera toma de *yagé* se repartió a las 8:15 p. m., cuando los participantes ya sudaban profusamente. La segunda toma se repartió a las 9 p. m., la tercera a las 9:30 p. m., la cuarta a las 10:15 p. m., la quinta a las 11:05 p. m. y la sexta y última a medianoche. En los intervalos los hombres bailaban y cantaban, en un ritmo a veces acelerado, a veces más lento. La precisión de los pasos de los bailarines y el ritmo de la música se perfeccionaron con el consumo del *yagé* y en ningún momento hubo una disonancia o un paso en falso. No se consumieron alimentos pero después de cada toma de *yagé* se repartió una pequeña cantidad de chicha de maíz, muy levemente fermentada. La música, tanto vocal como instrumental, no cesó ni un instante, variando en intensidad pero manteniendo un ritmo hipnótico. Toda la escena se desarrolló en la semi-oscuridad de una maloca de grandes dimensiones y a la luz de una sola antorcha.

Después de la segunda toma algunos hombres comenzaron a vomitar y poco después afirmaron tener visiones, que ahora describían en voz baja y gesticulando con las manos. Mi propia experiencia se reduce a las siguientes observaciones: primera toma, pulso 100, leve euforia seguida por pasajera somnolencia; segunda toma, pulso 84; cuarta toma, pulso 82, fuerte vómito; sexta toma, pulso 82, fuerte diarrea. Casi inmediatamente se presentaron visiones en colores espectaculares, de



1

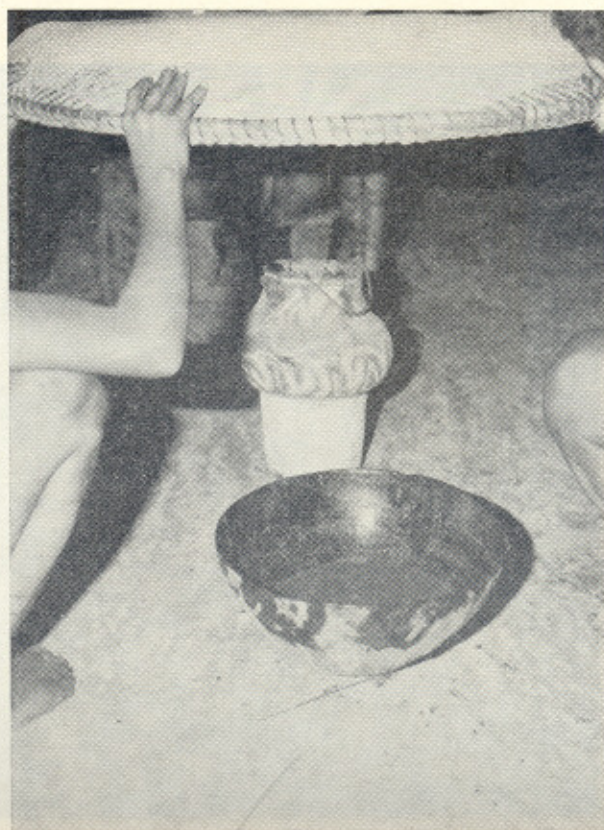


2

LÁMINA I. 1. *Banisteriopsis caapi*. 2. Los tallos de yajé se cortan en la selva. 3. Los tallos se maceran. 4. El líquido se cuele en un recipiente de cerámica.



3



4



1



2

LÁMINA II. 1. La bebida se reparte. 2. Un hombre intoxicado con yajé, baila. 3. Un músico bajo la influencia del yajé. 4. Baile de los hombres durante la ceremonia.

3

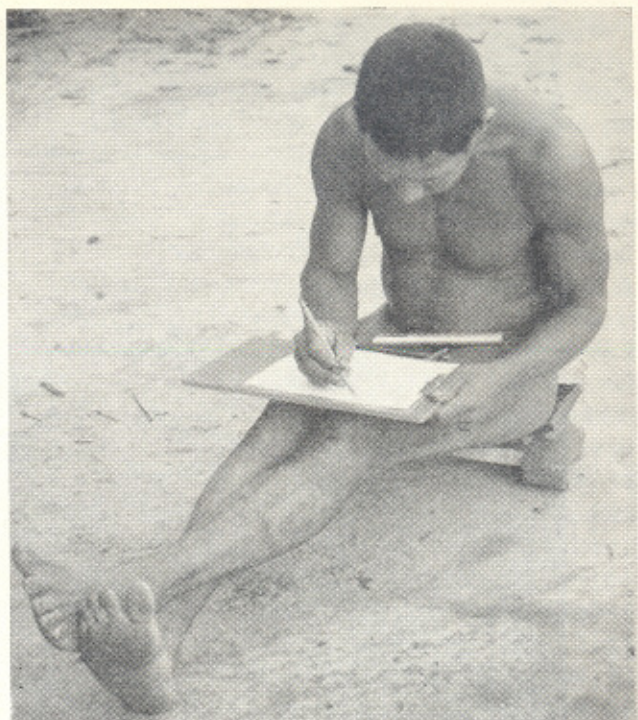


4





1



2

LÁMINA III. 1, 2. Hombres dibujando sus alucinaciones. 3. Un hombre dibuja en la arena.

3



una multitud de intrincados motivos de marcada simetría bilateral, que pasaron lentamente, en franjas oblicuas, por mi campo de visión, al tener los ojos entrecerrados. Las visiones continuaron, modificándose, por más de 20 minutos, desapareciendo sólo por breves instantes en dos ocasiones. No se presentaron fenómenos acústicos ni imágenes figurativas. Los bailes y cantos continuaron hasta el amanecer sin producirse ni en mí ni en los demás participantes, efectos desagradables. El texto de la grabación, indica, entre paréntesis, las actividades de los demás.

(Música de flautas de Pan que se aleja y acerca con el vaivén de los bailarines). "Estoy viendo como... bueno... es oscuro, pero veo como una cola de un pavo real... pero al mismo tiempo es como... todo en movimiento... como fuegos artificiales, no? Muy parecido a... al fondo, digamos... de ciertas miniaturas persas. Hay algo oriental en todo eso. O tapices, tapices tibetanos. A veces hace pensar en... esa escritura decorativa árabe, alguna sura del Korán. Más bien en colores oscuros; a veces resalta blanco pero más bien es un rojo muy oscuro. Eso pasa... eso va de... es oblicuo en mi campo de visión. Va de la izquierda arriba hacia la derecha abajo. Hay un flujo muy lento. Ahora eso cambia... todos los colores del espectro, como... sí, ondulado... pero de algún modo los arcos de cada ondulación se desprenden y forman motivos diferentes. Abajo es amarillo; eso cambia continuamente y luego va a través de los colores del espectro. Son motivos más bien... sí, todo es curvilíneo: semicírculos, formas como corazones entrelazados y que se vuelven como flores; de pronto formas como una medusa. A veces hay... sí... otra vez estos efectos de fuegos artificiales. Pero al... no es en tres dimensiones... es plano y bastante oscuro. Ahora pasa". (Agudos sonidos de flauta; los bailarines descansan ahora). "Algo viene de arriba, de la derecha: son como... es como agua de una fuente, pero la luz traspasa los chorros de agua, como un Arco Iris. Se cruzan estas líneas, pero no son líneas, en fin, están interrumpidas a trechos. Puntos con un... centro oscuro, alrededor amarillo... luego como una flor, como... como plumas de avestruz, así enroscadas. Y otra vez plumas, plumas de pavo real. A veces como musgo; como estos musgos. Ya, muy parecido a los hongos, a estos hongos en un objetivo fotográfico, de color iridiscente. Una flor pero con tres pétalos... tres... sí". (La visión desaparece durante unos 2 minutos; la música de baile comienza de nuevo). "Estoy muy despierto otra vez. Sí, cuando abro los ojos, bien abiertos, entonces veo la maloca, la oscuridad, la gente; pero así, al medio cerrarlos, veo otra vez estos motivos. A veces son como microfotografías de alas de mariposa o de corales marinos. A veces los colores no son... no son agradables. Ahora sí hay motivos más definidos: arabescos, franjas horizontales. Sí, casi todo viene en franjas para-

lelas, cada una de otro color. Pero siempre en movimiento. Muchas veces, en estas franjas hay como una especie de red, de malla. Se forman centros". (La música se intensifica). "Esta malla es bastante fija; sólo los centros están en movimiento, giran y cambian de color. Otra vez... ahora se inclina todo este plan y va otra vez más bien de... casi 45°... más, casi vertical ahora". (Fuerte cascabeleo). "Ahora se inclina otra vez hacia la horizontal. El fondo es casi negro. A veces hay ondas concéntricas que se mueven, como agua muy negra donde cae una piedra. Sí, sí, pero todo muy simétrico. Casi nunca hay un motivo que no sea simétrico. A veces... como cerraduras antiguas, estas chapas antiguas. Todo es muy barroco". (Baile con fuerte percusión). "Una cantidad de semicírculos, como una especie de árboles, de un color oscuro contra un fondo más claro, casi azulado. ¡Ya cambió otra vez! como... como microfotografías de plantas; como estos cortes microscópicos teñidos; a veces como de un texto de patología. Hay unos que están vomitando. Todos dicen que ven visiones; dicen que ven toda la maloca pintada de colores, el interior. Pero siguen bailando. Ahora, a la derecha cambia... ya... hay un aspecto tibetano, de budas azules, y alrededor una especie de aureola amarilla-roja-azul, o llamas que terminan en punticos". (Los bailarines descansan; hay charla). "Es así a veces. No es agradable. Sí, ¡es muy espectacular como color! Y siempre este crecer y decrecer de las formas, de luces. Se duplican... aparece un círculo, se duplica, se triplica, se multiplica. Sí... giran, muy rápido todo. Como... como... eso sí, es como burbujas, como burbujas transparentes, esas burbujas de jabón. Y ahora oscuro. No, no veo más. Pero me siento bien. Es casi la una. He tomado seis copas de yajé; pulso 84, leve dolor de cabeza. Después de la cuarta copa me dio un vómito violento y después de la quinta copa me comenzó diarrea. Pero por lo demás estoy bien. Un sabor amargo en la boca, nada más". (Pasan aproximadamente dos minutos). "Sigo viendo cosas. Hexágonos, todo como una especie de cielo raso de hexágonos, inclinado unos 35°, y en cada unión entre cuatro, un punto azul. Ya cambió, ya son pequeñas estrellas... ¡qué cantidad! Vienen y van, vienen y van; en fin, se acercan y se alejan... Ahora casi desaparecen". (Conversación monótona ritual al lado mío; casi no hay música). "Hmm... como un motivo de cestería. Ya, sí... sí, pinturas de Rouault, como vitrales... colores... manchas enmarcadas por una gruesa línea negra". (Flautas agudas). "Sí... o grandes ojos en diferentes colores. ¡Ya no hay esta simetría ahora! Son como cuerpos que se acercan... ahora como grandes orugas, con una cantidad de espinas, pelos... con una pequeña bolita en la punta de cada pelo. Pero... otra vez, como microfotografías. Ya cambió, ya... como pelitos rojos, no? Pero ya está cambiando; ya se alargaron estas burbujitas y se van. Otra vez... bueno, ¡es tan difícil! Ahora es de un color rojo

oscuro, atravesado por una serie de rayos amarillos; el centro queda a la derecha pero no lo veo. Estos rayos caen como en un bosque de pequeños pelitos rojos. Todo inclinado... otra vez: arriba izquierda y abajo derecha. Ya cambió, ya... ahora son como palmas estilizadas, miles y miles,

en perspectiva. Son como tapetes, no? Cambian, cambian... como arbolitos muy estilizados. Sí, todo eso es, en buena parte, como ciertas corbatas de mal gusto. Sí, ahora se está borrando. Ya no veo más".

#### BIBLIOGRAFIA

- AGURELL, S., B. HOLMSTEDT AND J. E. LINDGREN.  
1968 Content of *Banisteriopsis Rusbyana*. *American Journal of Pharmacy*, Vol. 140, Nº 5, pp. 148 - 151, Philadelphia.
- ALBARRACÍN, LEOPOLDO.  
1925 Contribución al estudio de los alcaloides del *yagé*. Bogotá.
- BARRIGA VILLALBA, A. M.  
1925 Un nuevo alcaloide. *Boletín de la Sociedad Colombiana de Ciencias Naturales*, pp. 31 - 36, Bogotá.
- BIOCCA, ETTORE.  
1965 Viaggi tra gli Indi. Alto Río Negro - Alto Orinoco. Appunti di un Biologo. IV vols., Roma.
- BRISTOL, MELVIN L.  
1966 The Psychotropic *Banisteriopsis* among the Sibundoy of Colombia. *Botanical Museum Leaflets, Harvard University*, Vol. 21, Nº 5, pp. 113 - 140, Cambridge.
- BRÜZZI, ALVES DA SILVA, ALCIONILIO.  
1962 A civilização indigena du Uaupés. São Paulo.
- CHEN, A. L. AND K. K. CHEN.  
1939 Harmine, the Alkaloid of *caapi*. *Quarterly Journal of Pharmacy and Pharmacology*. Vol. 12, pp. 30 - 38.
- CREVAUX, J.  
1883 Voyages dans l'Amérique du Sud. Paris.
- CUATRECASAS, J.  
1957 - 1958 Prima flora colombiana. 2. Malpighiaceae. *Webbia* 13, pp. 343 - 664.
- DER MARDEROSIAN, ARA H., HOMER V. PINKLEY AND MURRELL F. DOBINS IV.  
1968 Native Use and Occurrence of N, N-Dimethyltryptamine in the leaves of *Banisteriopsis Rusbyana*. *American Journal of Pharmacy*, Vol. 140, Nº 5, pp. 137 - 147, Philadelphia.
- DEULOFEU, VENANCIO.  
1967 Chemical Compounds Isolated from *Banisteriopsis* and Related Species. In: *Ethnopharmacological Search for Psychoactive Drugs* (Efron, Daniel, editor), pp. 393 - 402, Washington.
- ELGER, F.  
1928 Ueber das Vorkommen von Harmin in einer süd-amerikanischen Liane (*Yagé*). *Helv. Chim. Acta*, 11, pp. 162 - 166.
- FARNSWORTH, NORMAN R.  
1968 Hallucinogenic Plants. *Science*, Vol. 162, pp. 1086 - 1092, Washington.
- FISCHER CÁRDENAS, G.  
1923 Estudio sobre el principio activo del *yagé*. (Tesis inédita), Universidad Nacional, Bogotá.
- GARCÍA BARRIGA, HERNANDO.  
1958 El Yajé, Caapi o Ayahuasca: Un alucinógeno amazónico. *Universidad Nacional de Colombia*, Nº 23, pp. 59 - 76, Bogotá.
- GOLDMAN, IRVING.  
1963 The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon. *Illinois Studies in Anthropology* Nº 2, Urbana.
- GUNN, J. A.  
1937 The Harmine Group of Alkaloids. In: *Handbuch der Experimentellen Pharmakologie* (Hefter, B., editor), Berlin.
- HARNER, MICHAEL.  
1968 The Sound of Rushing Water. *Natural History*, Vol. LXXVII, Nº 6, New York.
- HOCHSTEIN, F. A. AND A. M. PARADIES.  
1957 Alkaloids of *Banisteria caapi* and *Prestonia amazonicum*. *Journal of the American Chemical Society*, Vol. 79, pp. 5735 - 5736.
- KOCH - GRÜNBERG, THEODOR.  
1909 Zwei Jahre unter den Indianern. 2 vols., Berlin.
- MALLOL DE RECASENS, M. R.  
1963 Cuatro representaciones de las imágenes alucinatorias originadas por la toma de yajé. *Revista Colombiana de Folklore*, Vol. 8, pp. 61 - 81, Bogotá.
- NARANJO, C.  
1965 Psychological aspects of *yagé* experience in an experimental setting. *Ponencia presentada al 64th Annual Meeting, American Anthropological Association, Denver* (mimeografiado).
- NARANJO, CLAUDIO.  
1967 Psychotropic Properties of the Harmala Alkaloids. In: *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs* (Efron, Daniel, editor), pp. 389 - 391, Washington.
- NARANJO, PLUTARCO.  
1958 Drogas psicotomiméticas. *Archivos de Criminología, Neuropsiquiatría y disciplinas conexas*. 2ª Epoca, Vol. VI, Nº 23, pp. 358 - 379, Quito.
- O'CONNELL, F. D. AND E. V. LYNN.  
1953 The alkaloid of *Banisteriopsis inebrians* Morton. *Journal of the American Pharmacological Association*, Vol. 42, p. 753.
- OSMOND, H.  
1957 A review of the clinical effects of psychotomimetic agents. *Annals of the New York Academy of Science*, Vol. 66, p. 418, New York.
- OSTER, GERALD.  
1970 Phosphenes. *Scientific American*, Vol. 222, Nº 2, pp. 83 - 87.

- PENNES, H. H. AND P. H. HOCH.  
1957 Psychotomimetics, clinical and theoretical considerations: harmine, Win-2299 and naline. *American Journal of Psychiatry*, Vol. 113, pp. 887-892.
- PÉREZ ARBELÁEZ, ENRIQUE.  
1956 Plantas Útiles de Colombia. Tercera edición. Bogotá.
- PERROT, E. et R. HAMET.  
1927a Le yagé, plante sensorielle des indiens de la région amazonienne de l'Équateur et de la Colombie. *Compte Rendue de la Académie de Sciences*, Vol. 184, p. 1266, Paris.
- PERROT, E. et R. HAMET.  
1927b Yagé, ayahuasca, caapi et leur alcaloïde: télépathine ou yagéine. *Travaux Lab. Mat. Méd. Pharm. Galén*, 18, part. 2, 1, Paris.
- REICHEL - DOLMATOFF, G.  
1960 Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. IX, pp. 75-158, Bogotá.
- REICHEL - DOLMATOFF, G.  
1967 Rock Paintings of the Vaupés: An Essay of Interpretation. *Folklore Americas*, Vol. XXVII, N° 2, pp. 107-113, Los Angeles.
- REICHEL - DOLMATOFF, G.  
1968 Desana: Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. Universidad de los Andes, Bogotá.
- REICHEL - DOLMATOFF, G.  
1968 Notas sobre la dimensión cultural del uso del yagé (*Banisteriopsis caapi*) entre los indios del Vaupés, Colombia. *Ponencia presentada al V Congreso Interamericano de Psiquiatría*, Bogotá.
- REINBURG, P.  
1921 Contribution à l'étude des boissons toxiques des indiens du nor-ouest de l'Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., tome 13, pp. 25-54; pp. 197-216, Paris.
- Ríos, O.  
1962 Aspectos preliminares al estudio farmacopsiquiátrico del ayahuasca y su principio activo. *Anales de la Facultad de Medicina*, Vol. 45, Nos. 1-2, pp. 22-66, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- ROCHA, JOAQUÍN.  
1905 Memorandum de Viaje: Regiones Amazónicas. Bogotá.
- SCHULTES, RICHARD EVANS.  
1957 The Identity of the Malpighiaceae Narcotics of South America. *Botanical Museum Leaflets, Harvard University*, Vol. 18, pp. 1-56, Cambridge.
- SCHULTES, RICHARD EVANS.  
1960 Pharmacognosy: 1: Jungle Search for New Drug Plants in the Amazon; 2: Native Narcotics of the New World; 3: Botany Attacks the Hallucinogens. *The Pharmaceutical Sciences*. Third Lecture Series, pp. 138-185.
- SCHULTES, RICHARD EVANS.  
1963a Hallucinogenic Plants of the New World. *The Harvard Review*, Vol. I, N° 4, pp. 18-32, Cambridge.
- SCHULTES, RICHARD EVANS.  
1963b Botanic Sources of the New World Narcotics. *Psychedelie Review*, Vol. 1, N° 2, pp. 145-166.
- SCHULTES, RICHARD EVANS.  
1966 The Search for New Natural Hallucinogens. *Lloydia*, Vol. 29, N° 4, pp. 293-308.
- SCHULTES, RICHARD EVANS.  
1967 The Place of Ethnobotany in the Ethnopharmacologic Search for Psychotomimetic Drugs. In: *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs* (Efron, Daniel, editor), pp. 33-57, Washington.
- SCHULTES, RICHARD EVANS.  
1969 Hallucinogens of Plant Origin. *Science*, Vol. 163, pp. 245-254, Washington.
- SCHULTES, RICHARD EVANS AND ROBERT F. RAFFAUF.  
1960 *Prestonia* - an Amazon narcotic or not? *Botanical Museum Leaflets, Harvard University*, N° 19, pp. 109-122, Cambridge.
- SPRUCE, RICHARD.  
1908 Notes of a Botanist on the Amazon and Andes. 2 vols., London.
- STRADELLI, E.  
1890 L'Uaupés e gli Uaupés. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie III, 3, pp. 425-453, Roma.
- TURNER, WILLIAM J.  
1963 Experiences with Primary Process Thinking. *The Psychiatric Quarterly*, July, pp. 1-13, Utica.
- USCÁTEGUI M., NÉSTOR.  
1959 The Present Distribution of Narcotics and Stimulants amongst the Indian Tribes of Colombia. *Botanical Museum Leaflets, Harvard University*, Vol. 18, N° 6, pp. 273-304, Cambridge.
- VILLAVICENCIO, MANUEL.  
1858 Geografía de la República del Ecuador. New York.