

Los significados del uso de la ayahuasca entre los aborígenes chama (Ese'ejja) del Oriente de Bolivia: Una investigación transcultural*

Fernando Pages Larraya

Se comunica en este artículo una prolongada investigación acerca del uso de alucinógenos preparados con lianas del *genus Banisteriopsis* en el grupo aborígen *chama* perteneciente a la familia lingüística *takanan*. Las consideraciones metodológicas de esta investigación permiten dar validez a sus hallazgos para la comprensión de las subculturas del *phantasticum*.

[63]

I. INTRODUCCIÓN

La palabra *ayahuasca* significa en lengua kicua “liana de la muerte, de los sueños o de los espíritus”. Se agrupan dentro de la *ayahuasca* un conjunto de plantas del *genus Banisteriopsis* mediante las cuales se preparan sustancias alucinógenas del grupo llamado *phantastica* por Lewin. Estas sustancias, por lo general bebibles, reciben nombres diversos de acuerdo con las lenguas de las innumerables culturas que las utilizan, en un área muy amplia que abarca las cuencas de los ríos Orinoco y Amazonas. Así, por ejemplo, los *chamas* del oriente de Bolivia, la designan con la palabra *xono*.

Hemos elegido para su estudio el grupo aborígen *chama* (*Ese'ejja* o *Huarayo*), perteneciente a la familia lingüística *takanan*, en el que hemos realizado el *follow-up* de su uso durante un período de casi veinte años, que va desde 1956 a 1974, lapso durante el cual se han producido importantes cambios en la cultura tribal. En nuestra investigación, procuramos fundamentalmente determinar el significado de un fenómeno cultural que aparece así como un significante de la cultura. Esta actitud metodológica permite la inteligencia estructural y hermenéutica de ese fenómeno, posibilitando su análisis comparativo. La determinación de una semántica del comportamiento cultural es para nosotros la tarea básica de la investigación transcultural y este estudio constituye tan sólo un ensayo metodológico tendiente a lograr ese objetivo de valor para la etiología.

II. LOS ABORÍGENES CHAMA

Los aborígenes de la familia lingüística *takana* (*takana*, *chimane* y *chama*) están dispersos en un área continua situada desde los 66° hasta los 70° de longitud occidental y entre los meridianos australes 10° y 14°. Esta extensa zona está surcada por los ríos Tahuamanu, Madre de Dios y Beni, con sus múltiples afluentes, ocupando así regiones de la amazonia peruano-boliviana.

Los aborígenes del grupo lingüístico *takanan* están distribuidos en una multitud de tribus y subtribus acerca de las cuales el conocimiento etnográ-

* Pagés Larraya F. Los significados del uso de la ayahuasca entre los aborígenes *chama* (*Ese'ejja*) del oriente de Bolivia: una investigación transcultural. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*. 1979; 25 (3):253-68.

fico y lingüístico es aún limitado. A partir de los estudios de Créqui-Montfort y Rivet, se ha profundizado el conocimiento de las lenguas *takanas*, sobre cuya singularidad y autoctonía no persisten dudas.

Dentro de los diversos grupos étnicos que integran la familia lingüística *takana*, los *chama*, que cuentan actualmente con menos de un millar de supérstites, ocupan un lugar especial desde el punto de vista etnográfico. Karin Hissink en una comparación de las tres tribus principales que componen la familia lingüística *takana* (*chama*, *chimane* y *takana*), muestra que los *chama* y *chimane* son típicos representantes de cultivadores periódicamente nómades, con una evidente tradición de cazadores y recolectores, mientras que los *takana* de Ixiamas, Tumapasa y San José son campesinos sedentarios, con una cultura espiritual correspondientemente organizada bajo la simultánea conservación de elementos esenciales del viejo patrimonio de cazadores y recolectores. Los *takana* están colocados en un estrato (o posición) cultural más elevada que los *chimane* y los *chama*, habiendo desempeñado un papel importante en el enriquecimiento de su patrimonio etnográfico, la vecindad con las poblaciones aborígenes andinas.

En nuestra investigación pudimos controlar los cambios culturales de los *chama* (*Ese'Ejja*) correspondientes a ocho comunidades agrupadas en el territorio que hemos señalado. Bala, Peñahuarayo, Ixiamas, Corpus, Satariapu, Salinas, Villanueva y Portachuelo.

La ubicación y estructura demográfica de estos grupos poblacionales sufrió durante el largo período de nuestro estudio, repetidos cambios, como consecuencia del nomadismo natural de estos indígenas y del acaecer histórico de su cultura. A partir de 1960, en que los predicadores de diversas denominaciones evangélicas consolidaron su labor misional³⁴⁻⁴³ entre ellos, el grupo aborígen principal se concentró en Portachuelo, sobre el río Beni, que es la comunidad *chama* donde se efectuaron nuestras últimas experiencias.

III. EL \bar{x} ONO DE LOS CHAMA

En la preparación de \bar{x} ono de los aborígenes *chama* intervienen tres especímenes de plantas, que fueron recolectadas en el *hábitat* de este grupo étnico. Son ellas: la ayahuasca, el ziño y la zamarquita o zamarquita, designadas de acuerdo a la nomenclatura vulgar que utiliza el grupo criollo (camba) que convive con los *chamas*. Estos especímenes fueron clasificados por el profesor Richard Evans Schultes, del *Botanical Museum* de la Harvard University, de la siguiente forma: la ayahuasca y el ziño, *Banisteriopsis Caapi*; y la zamarquita, una *Psychotris*, posiblemente *P. viridis*.

La composición química de estas tres especies con las que se prepara el \bar{x} ono, la bebida alucinógena de los aborígenes *chama*, fue estudiada en el Departamento de Química Orgánica de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad Nacional de Buenos Aires, que dirige el profesor Jorge Comin.

Se separaron las fracciones alcalóidicas de las tres especies, obteniéndose los siguientes rendimientos en bases totales:

	%
Ayahuasca hojas	1,36
Ayahuasca tallos	1,74
Ziño hojas	1,01
Ziño tallos	1,26
Zamarquita hojas	0,67

Se estudió luego la composición de dichas fracciones mediante cromatografía en capa delgada sobre gel de sílice, y por medio de cromatografía gas-líquida (columna de SE-30,3 %).

Se determinó así que la ayahuasca y el ziño, *malpighiáceas*, asignadas al género *Banisteriopsis*, contenían harmina (I), harmalina (II) y tetrahydroharmina (III), confirmando la clasificación botánica.

La proporción relativa de alcaloides es bastante similar en ambas muestras:

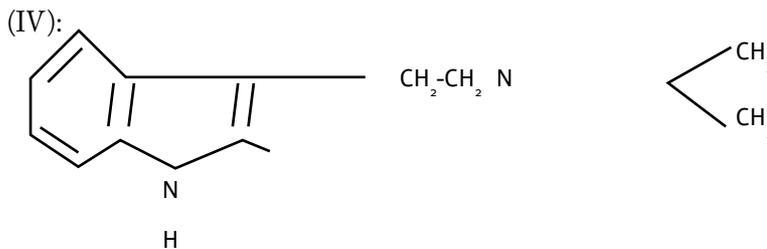
Ayahuasca hojas:
66 % harmina + harmalina
33 % tetrahydroharmina

Ayahuasca tallo:	
77,5% harmina (Separado por cristalización)	
13 % harmina + harmalina	de aguas madres
9,3 % tetrahydroharmina	

Ziño hojas
60 % harmina + harmalina
40 % tetrahydroarmina

Ziño tallo	
82,3 % harmina (separada por cristalización)	
11 % harmina + harmalina	de aguas madres
7,4 % tetrahydroharmina	

En la zamarquita, clasificada como perteneciente al género *Psychotria viridis*, se encontró como único componente de la fracción alcalóidica NN-dimetil-triptamina



IV. LOS EFECTOS PSICOLÓGICOS DEL USO DE BANISTERIOPSIS

La descripción de las experiencias psicológicas provocadas por el uso de alucinógenos ha dado lugar a una literatura singular. Esta singularidad surge principalmente de dos hechos: la capacidad individual variable de aprehender las experiencias espirituales que suscitan los alucinógenos; y en segundo lugar, las distintas modalidades de su comunicación, de las que trasciende un irreductible subjetivismo. Ferrater Mora puso de relieve que en los albores de nuestra cultura, cuando Mario Victorino intentó traducir Plotino al latín, se encontró con insuperables dificultades y podía, por lo tanto, concluirse “que el latín no estaba hecho para expresar sutilezas filosófico-teológicas”. Ello no obstante, varios siglos más tarde autores como Santo Tomás de Aquino o San Buenaventura disponían, según dice nuestro autor, de toda clase de teologismos. En la gran literatura de los alucinógenos ocurre algo similar, con

la diferencia que aún no hemos llegado a esa etapa de los teologismos que permitirían relatar lo innarrable. Los llamados efectos psicológicos de los alucinógenos se expresan por lo general mediante metáforas y otros juegos del lenguaje, para manifestar experiencias inexpresables; son enigmas para la intuición. Como el mito y sus rituales, constituyen caminos dentro de su propio misterio.

Por otra parte, los análisis psicofísicos y psicofisiológicos acerca del uso de los alucinógenos, son en sí una falacia para quien busca comprender el sentido cultural de su empleo, ya que nos remiten a fenómenos distintos que aquel que se busca analizar, algo así como si quisiéramos comprender el color amarillo estudiando la longitud de las ondas luminosas que ese color refleja.

Para describir los efectos de la ayahuasca tomaremos como sistema de referencia el modelo mescalínico de Henri Michaux. Este autor considera a la mescalina como el paradigma de los alucinógenos y afirma que en la gama de experiencias que con ella se viven están contenidas las que puedan emerger del uso de cualquier otro. Henri Michaux considera, sin embargo, que la mescalina, su droga arquetípica, actúa para desenmascarar, para revelar los secretos, para desmitificar. La intención de este genial poeta, que llevó su voluntad de lograr una objetividad trascendental hasta los límites de lo trágico, era fundamentalmente gnoseológica, tan es así, que la obra en que trató el modelo referencial de los alucinógenos fue llamada por él: *Connaissance par les Gouffres*.²⁵

Karin Hissink¹² ha estudiado los efectos psicológicos de la embriaguez de ayahuasca entre los aborígenes *chama*, destacando entre sus efectos: la aparición de actitudes paranormales (clarividencia, conocimiento del futuro, descubrimiento de los espíritus de las enfermedades, etc.) y su poder alucinógeno. Esta autora destaca que las alucinaciones más comunes se refieren a animales de tamaños sobrenaturales: jaguares, víboras, etc.

De acuerdo a nuestras experiencias consideramos que es perfectamente aplicable a la embriaguez de ayahuasca el esquema de Michaux, y que sus manifestaciones se hallan condicionadas a las infinitas variables de la existencia aborígen.

Hemos resumido en el cuadro titulado “Análisis comparativo de los efectos psicológicos de la ayahuasca con el modelo mescalínico de Henri Michaux”, un conjunto de experiencias clásicas con el uso de estos alucinógenos, que permite un conocimiento profundo de los mismos.

ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS EFECTOS PSICOLÓGICO DE LA AYAHUASCA CON EL MODELO MESCALÍNICO DE HENRI MICHAUX

*Modelo mescalínico de Henri Michaux*²⁵

- I. Malestar y náuseas

“Después de una corta fase de náuseas y malestar, usted empieza a tener que vérselas con la luz.”

- II. Alteraciones sensoriales

“Al estímulo exterior, el aparato visual responde con brillanteces, con resplandores, con colores exagerados. . . Y vienen las visiones, de cristales, de piedras preciosas, de diamantes o más bien su chorro, su chorro enceguedor.”

- III. El universo ondulante

“En la embriaguez mescalínica hay un fenómeno que parece estar en la base de gran número de caracteres, tanto los más comunes como los más estrafalarios, incesantemente, bajo una u otra forma, manifiesta su presencia: son las ondas. ¿Es absurdo juzgar que las ondas cerebrales se vuelven perceptibles en ciertos estados de hiperexcitación nerviosa?”

- IV. El espacio quebrado, fragmentado o puntiforme”

También, la coexistencia del espacio de puntos innumerables (y todos muy separados) con el espacio casi normal (el de su alrededor que usted mira de vez en cuando), pero como ahogado y en subimpresión . . .”

- V. Las muecas y las risas

“Centenas y decenas de caras hacen muecas . . . Se ven esas bocas ocupadas en una triste masticación . . . En lo más intenso del fenómeno, el movimiento de torsión de la boca excede de lejos todo lo que el rostro del hombre más desarticulado puede producir . . .”

“Semejante al ataque de risa de ciertos alienados, expresa particularmente la prodigiosa absurdidad de todo, a la vez metafísicamente y muy físicamente experimentada en una conjunción extraordinaria.”

“¿Por qué la boca? Quizá también a causa de la propia boca. Los espasmos y las tendencias al espasmo de la mandíbula son observados por muchos durante la prueba mescalínica.

Observaciones clásicas con ayahuasca (Preparados diversos)

Theodor Koch Grünberg (1903-1905): “Después de beber la cuarta calabaza de *kaapi* (nombre tukáneo de la ayahuasca), me explica el *Inspektór*, está obligado a vomitar violentamente, es entonces que aparecen las más bellas visiones luminosas.”

P. Reinburg (1913)³²:

“Los aborígenes Záparo, llaman *iyona*, a la ayahuasca . . . delante de mis ojos brillan círculos luminosos y yo veo volar en un cielo deslumbrante mariposas iguales a las especies recogidas esa mañana.”

Theodor Kock Grünberg (1909)¹²:

“En verdad, al cabo de algún tiempo, especialmente cuando salía a la obscuridad, veía ante mis ojos un centelleo muy particular de colores brillantísimos, y cuando escribía, pasaba sobre el papel algo así como movedizas llamas rojas.”

P.R. Reinburg (1913)³³:

“me parece que yo veo a través de agujero hecho en un cartón...”

Allen Ginsberg (1960)²:

“Me sentí frente a la muerte, mi cráneo en mi barba sobre el jergón, sobre el porche, moviéndose de un lado a otro y deteniéndose finalmente como una reproducción del último movimiento físico que hiciera antes de quedar inmóvil. . .” “La choza íntegra parecía rayada de presencias espectrales todas ellas sufriendo transfiguraciones al contacto de una cosa única, misteriosa . . .” “La cabeza moviéndose de un lado al otro sobre la manta y deteniéndose en la última posición de inmovilidad y resignación sin esperanza de Dios sabe qué destino, para mi ser, sentí el alma completamente perdida y extraviada...”

- VI. Las ondas de la locura, la oscilación de los deseos, las alternancias

“Si el ritmo es precipitado, el infinito será persecución, angustia, fragmentación enloquecimiento...”

“Ondas tan intolerables que han llevado a los alienados que eran víctimas a arrojar por la ventana para terminar con esa serpiente maldita y sin espesor que les impedía pensar y los empujaba a pensar que los soltara y los ataba sin fin, sin fin...”

- VII: La metagnomosis

“Hiperacuidad... en fin y sobre todo en la imaginación, donde pasan imágenes visuales con una intensidad desconocida por encima de la realidad que se debilita y adelgaza: y *last but not least*” en las facultades paranormales, revelando al sujeto el don de videncia y adivinación”

- VIII. La infinitización

“Sentimiento del infinito de la presencia del infinito, un infinito en marcha, con una marcha igual que no se detendrá más... inesperada infinitización..” “Infinito infinitándolo todo.” “...pero maravillosamente acordado, más que ningún otro sentimiento, a bondad, tolerancia... amor y universal compasión...”

P. Enrique Vacas Galindo (1895)

“La bebida -llamada *materna* por los Jívaros de Macas- dirigida a crear en la imaginación mil fantásticas ilusiones no tarda en producir efectos: todos los sentimientos se animan, todas las facultades se despiertan, principian horribles convulsiones, los pelos erizados, los ojos ensangrentados, las narices hinchadas, los labios temblorosos, rechinantes los dientes, ronca broncamente la garganta, los puños cerrados, se agita el soñador.

Allen Ginsberg (1960)²:

“Yo estaba asustado y simplemente estaba tirado con oleadas tras oleadas que pasaban sobre mí, de temor a la muerte, terror, hasta que apenas lo podía soportar...”

Ramón Pardal (1937)³²:

“Numerosas tribus diseminadas en el extenso territorio comprendido entre los ríos Negro y Orinoco, el Amazonas y la cordillera de los Andes-... utilizaron desde épocas inmemorables, una bebida obtenida por decocción o maceración de una liana, la *ayahuasca*, *caapi* o *yajé* conocida actualmente con el nombre técnico de *Banisteria caapi* (Spruee). Su ingestión produce un estado psicológico especial, con alucinaciones e ilusiones ópticas, excitación intelectual y estados metagnómicos, que llegan a producir efectos telepáticos (uno de sus componentes ha sido llamado telepatina) y estados oníricos.”

Manuel Villavicencio (1853)⁴⁰:

“Yo, por mí, sé decir que cuando he tomado el ayahuasca he sentido rodeos de cabeza, luego un viaje aéreo en el que recuerdo percibir grandes ciudades, elevadas torres...”

Thomas Whiffen (1915)⁴²:

“Hay bebidas tóxicas en los menimehe y las tribus del norte del Yapura; los hombres beben el *caapi* que es fuertemente erótico... *Caapi is known as aya-huasca the “Drink of Huasca” the greatest king of the Inca*”.

Allen Ginsberg (1960)²:

“...también, como si todo el mundo en la sesión estuviera en contacto radiotelepático con el mismo problema el Gran Ser en nuestro interior..” ...me sentí, me sigo sintiendo como alma perdida rodeada por ángeles custodios...”

- IX. Phantastica

“La orquesta de la inmensa vida interior magnificada es ahora un prodigio... Por ágil que se haya vuelto el pensamiento para aprehender en varios frentes, se vuelve a menudo, demasiado a menudo,

a las visiones que entre todos los inasibles una pasan a través de usted, parece, sin embargo lo menos inasible.

“Es el médico brujo (shinanu) el que habitualmente bebe la divina ayahuasca y como las pitonisas del pasado, en su trance delirante, conversa con los malos y los buenos espíritus, revela los misterios futuros, lee el destino de la tribu y recibe los mandamientos de Manyu, el espíritu de, la vida.”

V. LOS SIGNIFICADOS DEL USO DEL *x̄ono* ENTRE LOS ABORÍGENES CHAMA

Los efectos psicológicos de la embriaguez con ayahuasca no aclaran los significados de su uso cultural. El análisis fenomenológico de la cultura de los *chama* nos permitirá describir tres modos significativos de su uso, de acuerdo a las formas y contenidos culturales, que se estructurarán de manera limitada-mente sucesiva, en la existencia de los *chama*. Si analizamos la intencionalidad del acto cultural, entendiendo como tal lo que ese acto contiene como objeto fundamental (*intentionalis Erlebnis*), podremos describir tres formas en el uso del *x̄ono* entre los *chama*: 1. La intención sacralizante. 2. La intención anonadante. 3. La intención apocalíptica.

Veremos mediante su descripción, cómo un mismo significante cultural puede llenarse de contenidos distintos, adquiriendo con la modificación de la cultura, significados limitadamente antitéticos.

1. La intención sacralizante

Los aborígenes *chama* recibieron el legado cultural de la ayahuasca, propio de los aborígenes de las cuencas de los ríos Orinoco y Amazonas, en una época relativamente fácil de establecer. El profesor Alfred Métraux determinó en su obra *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*, en 1942, que los pueblos del grupo lingüístico *takana* (*takana*, *chimeme* y *chama*) carecían de bebidas embriagantes y de alucinógenos. Esta apreciación abarcaba por cierto, no sólo los grupos cazadores y recolectores de ese conglomerado étnico (*chama* y *chimane*), sino también a los agricultores etnográficos (*takanas*) que vivían la etapa final de su expansión migratoria. Esta importante observación etnográfica hace de los *takanas* un grupo étnico singular de valor casi inigualable, para la realización de una investigación acerca del uso de embriagantes y alucinógenos etnográficos, ya que diez años después de la observación documentada por Alfred Métraux, cuando se llevó a cabo la *Frobenius Expedition* (1952-1954), Karin Hissink pudo en cambio observar la difusión de la ayahuasca entre los *takanas*, y realizó una excelente descripción del culto *chama* de la ayahuasca. Cuando comenzamos en 1956 nuestra investigación etnográfica en este grupo, el culto de la ayahuasca se hallaba extensamente desarrollado entre los aborígenes y se pudo constatar su presencia en todas las comunidades analizadas.

De acuerdo a las observaciones realizadas por Karin Hissink y las nuestras, se podían distinguir en el período aludido dos formas del culto de la ayahuasca: una de ellas era de tipo comunal; y la otra chamánica.

En la primera de estas formas, el culto de la ayahuasca era presidido por el jefe tribal y participaba en él la totalidad de la comunidad. La ingestión de la ayahuasca era en esta forma cultural, el acto fundamental de una orgía ritual, con participación en ella, como hemos dicho, de toda la comunidad. Este culto estaba sujeto a una coreografía ceremonial muy compleja, con actuaciones diversas de los integrantes de esa comunidad. En este uso cultural de la ayahuasca se cumplían rigurosas prácticas ritualizadas, que abarcaban: la época de su realización, generalmente la fase en creciente de la luna, y desde el atardecer al amanecer; el corte y consagración de las lianas; la preparación e ingestión del *x̄ono*; las manifestaciones del goce originado por su ingestión; la expresión de los dones otorgados por el “Señor de la ayahuasca” (profetismo, adivinación, conjuro, etc.); y la “salida de la ayahuasca”, un momento ritual sumamente complejo, que permitía la transición de la comunidad transubstanciada por el culto, a su cotidianidad.

En el culto comunal de la ayahuasca participaban, de acuerdo a nuestras observaciones, los perros; acerca de cuya importancia entre los *chama* ha llamado la atención Karin Hissink,¹⁷ destacando que son identificados con los hombres en diversas de sus manifestaciones.

En los cultos chamánicos de la ayahuasca participaban tan sólo grupos aborígenes especiales (cazadores, guerreros, enfermos, etc.). Estos cultos estaban presididos por los *chamanes* y presentaban rasgos diferentes de acuerdo a su finalidad, ya sea incursiones de guerra o de caza, vuelos y luchas chamánicas para la restitución del alma de los enfermos, conjuros, etcétera. Este tipo de culto ha sido descrito minuciosamente por Karin Hissink,¹² quien ha reproducido cantos propiciatorios y de conjuro al “Señor de la ayahuasca”, a quien los *chama* investían de los poderes comunes al “Señor de los Animales”¹, del estrato etnográfico de los pueblos cazadores.

Mediante el análisis del *corpus* mítico recopilado en la primera etapa de nuestra investigación de la cultura *chama*, pudimos aislar, con referencia al culto de la ayahuasca, los siguientes elementos formales:

1a. El poder de la ayahuasca es revelado por un peruano² a dos héroes culturales *chama*, llamados *kosiea* y *mei*.

1.b. Esta revelación se realiza en el lago mítico *ba:xa:l*, fuente de la vida, y de los ríos tutelares: *Madidi*, Madre de Dios, etc.

1.c. Los héroes culturales *kosiea* y *mesi*, luego de su existencia mítica se transforman —en muchos relatos— en el sol y la luna. Esta variante tiene sus expresiones rituales en el culto de la ayahuasca, ya que señalan míticamente la época de su realización y algunas de las manifestaciones ceremoniales del uso del *xonono*: “... el sol se apareció al bebedor de ayahuasca en forma gigantesca y ardió como un gran fuego”.³

1.d. La ayahuasca es una manifestación de *edoxkiamá*, el numen máximo de los *chama*. *Edoxkiamá* aparece en múltiples relatos míticos *chama* como una deidad similar al llamado, por algunos mitógrafos, “Señor de los Animales”. La misión del peruano consistió tan sólo en ser portador (o revelar) un bien propio de los *chama*, como un acto de expiación, por haberse apropiado su grupo étnico de los bienes propios de estos aborígenes.⁴

1e. El aborígen *chama* que participa en el llamado culto de la ayahuasca cambia su naturaleza y participa de la de los espíritus de la naturaleza (*edoxkiamá*, *xonocawa*, *sowonona*, etc.) y en la de los muertos-vivientes (*ekuikia*).

1.f. La transubstanciación de la naturaleza del aborígen *chama* en el culto de la ayahuasca, le otorga a éste los poderes de los seres míticos primordiales.

1.g. Deben cumplirse por ello, rigurosamente las prescripciones rituales, ya que de lo contrario, el sujeto enloquece y muere.⁵

Los etnógrafos que han analizado la cultura de los *chama* han advertido la ambigüedad de sus símbolos míticos: *edoxkiamá*, por ejemplo, es uno y múltiple al mismo tiempo, es a la vez hombre, animal y planta en nuestro caso, la ayahuasca misma es a la vez macho y hembra, joven o viejo, etc.

1 Con Ref.: Jensen A. E. *Mythos and Kult bei Naturbolker. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden Franz Steiner Verlag GmbH, 1951 Cap. IV. Der Herr der Tiere. pag. 185 a 186. En la edición francesa de esta obra, realizada por M. Metzger y J. Goffanet –París, Payot, 1954– se traduce esta expresión como *Seigneur des Animaux* en la que *Seigneur* significa dueño y en su acepción teológica Dios, lo que expresa el sentido con que la usa Jensen. Esta traducción castellana “Señor de los animales” no es muy precisa, debiendo aceptarsela en el sentido empleada por Jansen.

2 Criollo de la republica del Perú.

3 Hissink, Karin, Opus. Cit. pag. 524 nota 12 “...nach denen die Sonne dem Ayahuasca-Trinker in riesenhafter Form erschienen sein und wie ein grosses Feuer gabraannt haben soll”.

4 Un pensamiento similar se observa en el “cargo cult” de los aborígenes oceánicos.

5 Esta formalización de los mitos de la ayahuasca se ha realizado a través de los relatos obtenidos en 1956 de los siguientes informantes: Melchor Viejo y Jacinto Sosa de Bala; Demetrio Altamirano y Camba Ignacio del grupo *chama* de Jxiamas; y en especial del anciano Baha Cortés, del grupo familiar de *chamas* de Peñahuarayo.

Esta observación podría extenderse al símbolo mítico en sí, ya que está en la esencia misma de ese símbolo su capacidad de revelar la presencia misteriosa de lo que no tiene nombre, en aquello que es nombrado. Por ejemplo, en el dioscurismo de *kosiëxa* y *mesi*, se revela simbólicamente el Tremendum y el Fascinan de la experiencia numinosa.²⁸⁻²⁹ Así, en diversos relatos, uno de ellos aparece como negro, infundiendo terror sagrado, y el otro es blanco, y enseña los bienes que otorga el cambio ritual de la naturaleza de los *chama*, en el culto por ellos iniciado.

Este complejo juego de ambigüedades nos lleva a la necesidad de analizar la cultura en una dimensión diferente, no como un objeto separado del hombre, sino como parte de su estructura existencial. Metodológicamente consideramos que nuestra investigación debe situarse en el análisis fenomenológico de la existencia del hombre primitivo, en nuestro caso el hombre *chama*. Entonces su cultura no aparece separada de él, sino que forma una estructura existencial, revelada por el análisis del *Dasein*⁶ como “ser en el mundo” (o “ser en la cultura”); vale decir, como una categoría de la existencia (existenciario) de ese hombre primitivo. Superada así la falacia de una dualidad entre el hombre y su cultura, podemos interrogarnos acerca del significado de un fenómeno cultural, como lo es en nuestro caso el del culto *chama* de la ayahuasca en un determinado momento de su historia cultural.

Surge así como contenido significativo del culto de la ayahuasca, la búsqueda de un cambio ontológico consistente en la adquisición de la naturaleza de los seres sagrados: la intención sacralizante.

2. La intención anonadante

El culto de la ayahuasca, que se extendió como hemos dicho a la casi totalidad de los *chama*, se acompañó de un extraño fenómeno de exaltación cultural que modificó la vida cotidiana de este grupo étnico.

En el momento de mayor expansión del culto, acaeció lo que hemos de llamar la guerra de los *chama*. La historia etnográfica de los *chama* sólo se conoce a través del relato de los informantes, ya que de este acontecimiento han trascendido tan sólo los rumores de la selva, que recogían los ecos de una gran convulsión grupal de estos aborígenes.

El informante Julio Usquiano, guía de la *Frobenius-Expedition*, hablante de múltiples dialectos *takanan*, ha conocido profundamente este acontecimiento ya que en esa época recorría permanentemente el laberinto *chama* de la selva. Según este informante, la guerra *chama* llegó a su apogeo en los comienzos de la década de 1960 y consistió en enloquecidas luchas de grupos pequeños de *chama* sin un claro sentido.

De acuerdo a las observaciones etnográficas realizadas por nosotros en esa época y los relatos de los informantes, las causas aparentes de este fenómeno fueron las siguientes: la regresión cultural y la exaltación provocada en los cultos comunales. Esto determinó un curioso retorno al *ethos* de los cazadores etnográficos, reapareciendo tradicionales competencias ciánicas por los predios de caza, desvirtuados ahora por la penetración criolla y europea en el área aborígen. A esta lucha sin sentido, se agregaron las venganzas tribales, que surgían de las revelaciones de magia negra que acaecían en los cultos chámnicos.

Hemos destacado la falta de una causalidad racional en la guerra de los *chama*.

Esto es explicable, ya que ella coincide con la exaltación cultural y aparece como una manifestación, tal vez la más dramática y evidente, de la *orgía* étnica.

6 José Gaos utiliza la expresión “ser-ahí” para traducir la palabra alemana *Dasein*. El propio traductor admite las limitaciones significativas de ese equivalente castellano. Con ref. Heidegger M. *Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und Phenomenologie Forschung*, III, Halls, 1827, traducción de J. Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1962: *Él ser y el tiempo*, primera sección, Cap. I, 11, págs. 63 a 65. Eduardo García Belsunce expresa en una nota al pie de página de su traducción castellana de la obra de Beda Alleman, Holderlin y Heidegger que el término *Dasein* aparecerá siempre en el texto de esa obra sin traducir “porque el español no tiene equivalente, y también porque ya se lo acepta en la terminología filosófica de nuestra lengua. *Dasein* significa en general existencia. En Heidegger este término designa al ser del hombre. El ser del hombre es un modo del ser (*Sein*); el ahí (da) no es una mera localización espacial, sino que significa la apertura de la totalidad del ente. El ahí es también la residencia del ser, el sitio donde el ser se hace presente (Presencia)”. Con ref.: Alleman B. *Holderlin y Heidegger*, Buenos Aires, Fabril, 1965, p. 85.

El incluir dentro de la fiesta etnográfica la guerra de los *chama* es coincidente con el significado del culto de la ayahuasca que hemos analizado, y la hace comprensible dentro del acaecer existencial de la comunidad etnográfica. La guerra de los *chamas* va disgregando el grupo aborígen y se advierte ya, en la etapa que va de 1963 a 1967 de nuestra investigación, la segregación de las comunidades y también el acercamiento de bandas *chama* a los obradores de los *siringueros* y recolectores de almendras, y a las barracas de almacenaje de productos, con abandono de la vida selvática y aparente asimilación a otros grupos étnicos. Esto coincidió con la desaparición entre ellos del culto de la ayahuasca, de manera tal que era prácticamente inobservable en las postrimerías de 1967.

En la etapa de la historia *chama* que hemos señalado aparece otra forma ríe la embriaguez con la ayahuasca: ésta se bebe en la soledad, sin el cumplimiento de rituales, tan sólo en función de la determinación individual. Subsiste su uso chamánico, y contrariamente a esa desacralización del uso comunal, se torna en este caso mucho más oculto y se acompaña de un esoterismo iniciático. Se practica tan sólo en sitios alejados de la comunidad y participan en él grupos privilegiados. Se acentúan y complican infinitamente, en esta forma esotérica del culto, las prescripciones rituales.

Dentro del corpus mítico de los *chama* en el material obtenido en esta época, se destacan los siguientes elementos formales:

2.a. Se registra una tendencia espontánea al relato de mitos escatológicos.

2.b. Estos mitos escatológicos son de una extraña complejidad y contienen una inusitada variedad de símbolos, de manera tal que parecería que los supérstites de la guerra *chama* hubiesen constituido una verdadera “cultura de la muerte”.

2.c. Se advierte, mediante el análisis mitográfico, que estos aborígenes admiten la existencia de dos almas: una de ellas, ligada al cuerpo, se denomina *ekuikia*, permanece unida a él, y luego de la muerte aparece en el monte como cadáver-viviente, de connotaciones siniestras. Por otra parte, designan con el nombre de *ekosaxarwa* a otra alma que reproduce la imagen del sujeto, y que puede separarse del cuerpo en el trance chamánico, en los sueños y luego en la muerte, estando su residencia definitiva en las márgenes de un lago infinito llamado *kweiemenu*.

2.d. Estos mitos no superan, sino que des ocultan la extrañeza ante la muerte vivida como última soledad, aun más dolorosa, al parecer, que el exilio de la vida aborígen.

En esta nueva etapa de la existencia cultural el uso de la ayahuasca se realiza, como hemos dicho, en forma tal que ahonda el aislamiento étnico del sujeto que se embriaga con ella; éste no adquiere mediante su uso una condición ontológica diferente que lo hace partícipe del ser de las criaturas míticas, sino que ahonda su inautenticidad existencial a través del éxtasis o salida de su cotidianidad. La experiencia extática que comunica el sujeto de este tipo de embriaguez autística con el *xono*, consista en la vivencia de situaciones similares a las que aparecen en los mitos escatológicos de los *chama*. Uno de nuestros informantes manifestaba, por ejemplo:

“...cuando tomo la tutuma de ayahuasca me voy al lago; allí, me estoy de visita, te hablan poco esos que ahí están: los muertos. Pero yo me estoy con ellos, allí, mira, tenés todo lo querés, una pista como esa de Tomichucua, aviones a chorro, ropa linda, cosas que no has visto todavía, porque los gringos no las han traído todavía de allí podes ver . . . Uno se queda ahí viendo, hablando, cuando te vas podes ver a los animales, a los perros que son como gente, a esos animales grandes de muchos colores. Hay esos viborones con alas, que saltan del agua . . . Cuando volvés también . . . No tenés que volver de día, ni vos traes nada de ahí porque eso es de los muertos antiguos y esos se aburren y los tiran al final del mundo al aire.”⁷

En esta etapa de exilio de los *chama* la embriaguez con ayahuasca encierra una intencionalidad muy distinta a la analizada anteriormente. En este nuevo actuar, cultural, el sujeto realiza una expe-

7 Informe: Andrés Turano, anciano de Satariapu.

riencia extática muy similar a la que se expresa en los mitos de la muerte. En los largos sueños de la ayahuasca, el alma visita el universo mítico de los muertos en los que habitan los *chama* antiguos y en el que se encuentran, de acuerdo a un *mythologem*⁸ altamente difundido entre las culturas etnográficas, los bienes de la cultura occidental, que en el hastío de la intemporalidad son arrojados a abismos inencontrables.

En este contrapunto entre el exilio y la muerte, está el sentido de esta segunda forma significativa del uso de la ayahuasca: la “intención” anonadante.

3. La intención apocalíptica

El *kerugma* cristiano aparece como fenómeno cultural evidente entre los *chama* a partir de 1960. Ya anteriormente se solían ver en sus aldeas, sujetos extraños, peregrinos que anunciaban un nuevo culto, seres semejantes a los profetas populares que en la antigüedad clásica revelaban los cambios en el universo.³⁹

A los que conocían los reductos *chama* no les era extraño percibir en ellos, esos hombres singulares que se decían venir de las fuentes de los ríos, de las regiones de los muertos, anunciando un nuevo *logos* de salvación.

Es importante advertir que en plena disgregación del grupo *chama*, en la fase más intensa de la inautenticidad de la existencia aborígena, se hallaban ya las semillas de ese importante proceso de revitalización cultural. Estos pueblos acostumbrados a la muerte de sus dioses recosían toda evidencia de salvación como algo excitante y esperado. La “nueva palabra *chama*” elaborada en los moldes de los evangelios se constituía en un símbolo epifánico de un nuevo Dios que advenía.

En la última parte de la década del sesenta, ya los *chama* se habían organizado en comunidades cristianas, modificando la mayoría de sus prácticas tribales arcaicas, en cuanto al ritual mítico y chamánico. Se había abandonado el uso de la ayahuasca en su forma cultural y aún en las prácticas chamánicas, en las que era sustituida por el evangelio, utilizado a veces como un verdadero objeto de la parafernalia chamánica, en los ritos propiciatorios y de conjuro. Era común ver a los antiguos *chamanes* sostener en sus manos versiones en inglés del *Nuevo Testamento*, con las que golpeaban a los enfermos, o encender páginas del mismo para que los sujetos aspiraran el humo.⁹

En la última etapa de nuestro estudio vivimos una importante experiencia etnográfica, que nos permitió analizar un nuevo significado en el uso del *xono* en este grupo étnico, dentro del nuevo campo significativo de la cultura *chama*, originado a través del enunciado proceso de evangelización.

En 1972, el pastor evangélico norteamericano Jack Shoemaker, que había organizado la floreciente comunidad cristiana de Portachuelo, en cuya periferia se concentraba la mayoría de los supervivientes *chama* y que residía temporariamente en *The Summer Institute of Linguistic*, situado frente al lago de Tomichucua en un paraje cercano a la ciudad boliviana de Riberalta, nos brindó su casa en aquella misión, para que eme residieramos en ella mientras realizábamos nuestras investigaciones.

Durante nuestra permanencia en Portachuelo, con el propósito de analizar los nuevos significados del uso de *Banisteriopsis*, luego de la aparición de la conciencia *kerugmática* trajimos hasta nuestra residencia, desde las poblaciones aborígenes marginales, antiguos informantes *chama*, expulsados de la comunidad por su persistencia en “antiguas” prácticas tribales.

El ingreso de los “antiguos” en la casa del pastor determinó una extraña inquietud entre los habitantes de la comunidad cristiana, derivando en una verdadera epidemia de locura sagrada a la que fueron arrastrados y como por un torbellino todos los habitantes de la comunidad. Los que tienen

8 *Mythologem*: término de suma difusión en la literatura etnográfica alemana. Su traducción castellana como *mitologema*, es un barbarismo que lo hace inútil desde el punto de vista significativo. Este término lo utilizamos en nuestro texto de acuerdo al significado que le otorgara el profesor Adolf E. Iensen. Con ref. Tensen A. E. *Das Religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. Stocarla, August Schöeder Verlag, 1948.

9 Observaciones realizadas en la comunidad *chama* de Villanueva.

una experiencia de la existencia aborígen saben de la frecuencia con que acaecen entre ellos esas tumultuosas crisis culturales. En esta ocasión, uno de nuestros informantes, un anciano llamado Šisăco, interpretó nuestra presencia en el ámbito sacralizado de la casa del pastor, como el advenimiento de una nueva época, en la que se restauraría el antiguo culto de la ayahuasca, y se preparó a celebrar los antiguos ritos. Eso desató, al parecer, la epidemia de locura cultural. Un aborígen a cargo de la casa del pastor y su familia me sorprendió una mañana clamando en lengua *chama* por que los liberara de la participación en el culto de la ayahuasca. Al mismo tiempo que una multitud de mujeres huía al monte con sus niños, en las casas aborígenes se oían terribles lamentos y se registraban en ellos multitud de manierismos, de actitudes estrambóticas, tales como trepar en los árboles y gritar desusadamente sobre ellos, o arrojar con ropas al río Beni. El episodio más llamativo consistió en la presencia de un grupo de ancianos y ancianas, convulsionarios, que repitieron sus crisis durante varias horas.

El antiguo *chaman* Šisăco celebró el culto de la ayahuasca en la zona marginal de Portachuelo cumpliendo los antiguos ritos. Después de la consumación del misterio aborígen vivido de manera tan insólita, se produjo la retracción de la comunidad; en un silencio absoluto permaneció en sus escondrijos, hasta que en pocos días, paulatinamente, recobró su estilo de vida cotidiano.¹⁰

El análisis formal de este episodio de la existencia etnográfica de los *chama* nos deparó los siguientes elementos:

3.a. Los símbolos de la locura sagrada epidémica de Portachuelo se refrieron a un inmediato e inexorable “fin del mundo”, precipitado por el retorno de la bestia de la ayahuasca, una especie de enorme serpiente alada, cuya presencia alucinatoria en la embriaguez de ayahuasca señaló Karin His-sink.

3.b. La ayahuasca se había convertido, en la nueva conciencia *kerugmática* de los *chama*, en símbolo del mal.

3.c. Lo más singular de esta experiencia fue que los sujetos de la teomanía epidémica clamaban por la ayahuasca, investida para ellos de atractivo sagrado. Muchos de ellos participaron en la búsqueda de la liana en el monte y de la preparación de la bebida cumpliendo con los ritos arcaicos. Tanto aquellos que la usaron, como los que participaron en la locura sagrada epidémica sin hacerlo, recrearon símbolos escatológicos existentes en la cultura arcaica. Vieron, por ejemplo, que surgía del río Beni el numen *chama*, dueño de las aguas, lanzando extraños rugidos, y luego una inmensidad solemne de agua en la que flotaban, en medio de un conmovedor silencio, los cadáveres de los últimos *chama*, entre los que se encontraban los de ellos mismos. Otros vieron los ancestros pintados y emplumados que devoraban “con sus ropas de tipo europeo puestas” a los aborígenes “nuevos” del evangelio, restaurando la antropofagia ritual de los “antiguos”.

A través de la ayahuasca, transformada en símbolo del mal, se retornaba al caos arcaico. Era éste el símbolo que nos revelaba el “fin del mundo” por el retorno enfurecido de los númenes tribales.⁹

Dentro de este *Stimmung* fantástico de fin del mundo, la intención apocalíptica era el contenido significativo de este tercer signo de la ayahuasca.

VI. LA INVESTIGACIÓN TRANSCULTURAL

El análisis del significado del uso de *xono* entre los *chama* nos arroja una importante experiencia, ya que un mismo acto cultural sufrió transformaciones de sentido en un plazo tan breve que pudo ser controlado dentro de una misma observación etnográfica.

La palabra inglesa *driff*⁷ —siendo arrastrado por la corriente— fue introducida en las ciencias de la cultura por Edwar Sapir para designar una selección inconsciente de variaciones lingüísticas de un

10 Este análisis se realizó con la colaboración del informante *chama* Šisăco y de Calixto López, ambos de Portachuelo.

particular estilo, que responde a motivaciones profundas de los individuos que integran esa cultura. Este término adquirió, sin embargo, un significado especial en antropología, a raíz del estudio realizado por Eggan sobre los cambios culturales en la población indígena del norte de Filipinas; éstas aparentemente surgieron de los contactos culturales, pero que en verdad respondieron a ocultas motivaciones culturales, que utilizaron como significantes a esos accesorios agregados a su patrimonio natural; advirtiendo por ello este autor que la aceptación o resistencia al cambio parece explicable en muchos casos, en términos de ese *drift*, de las ocultas corrientes de la cultura. Este torrente existencial puede llevar en sus remolinos una abundante hojarasca, cuya presencia y movimiento se justifica en esa fuerza que la arrastra. Ciertos actos culturales, como los que analizamos en nuestra investigación, aparecen así como significantes de procesos profundos de las culturas en las que se manifiestan, aunque sean tomados, como sucede con la ayahuasca entre los *chama*, de culturas exóticas. Por todo ello si en el análisis fenomenológico del acto cultural de referencia no se indaga su significado, la descripción del fenómeno se agota en su pura exterioridad.

Si analizamos el uso de la ayahuasca entre los *chamas*, rodeado siempre de una honda resonancia afectiva, podremos descubrir en él lo menos tres significados que, sin ser contradictorios, nos señalan la contingencia de los significantes culturales.

La embriaguez de ayahuasca aparece en nuestro caso como un signo cuyo sentido debe buscarse mediante el análisis de la totalidad del fenómeno cultural. Aparece así conteniendo tres intenciones trascendentales de la cultura de este grupo étnico: la intención sacralizante, la anonadante y la apocalíptica.

Michel Foucault recuerda en su introducción a la edición francesa de *Le Rêve et L'Existence*, de Ludwig Binswanger que en los albores de nuestro siglo, aparecieron las *Logische Untersuchungen* (1899) de Husserl y la *Traumdeutung* (1900) de Freud: “double effort de l’homme pour ressaisir ses significations et se ressaisir lui même dans sa signification”.

La obra de Freud derivó en una coherente hermenéutica antropológica de suma importancia en la investigación etnográfica. Las *Logische Untersuchungen*, contemporáneas de la hermenéutica de la *Traumdeutung*, plantearon un problema antropológico fundamental: tal es la distinción existente entre el índice y la significación (*Ausdruck und Bedeutung*).

La proyección del pensamiento de Husserl en la antropología, aún no desarrollada en toda su dimensión, aparece en la famosa carta que dirigió a Lucien Lévy-Bruhl,³¹⁻³² deslumbrado por la lectura de la primera edición francesa de *Mythologie Primitive* (1935), en la que expresa la revelación que ha constituido para él esa introducción al universo mítico del hombre salvaje y enuncia implícitamente un programa metodológico que aparece desarrollado posteriormente en su obra *Krisis*,¹⁴⁻¹⁸⁻¹⁹ fundamental epígono de la filosofía husserliana. En la carta a Lévy-Bruhl se intuyen, como hemos dicho, aspectos de la investigación fenomenológica que aparecen explícitamente en *Krisis* y que consisten, para nuestro caso, en un acercamiento al *Lebenswelt*³¹ —“el mundo de la vida”— del hombre primitivo, mediante la *epoché* o la puesta entre paréntesis, de nuestra propia cultura para llegar así en el universo inalienable del hombre salvaje, al acto mismo de la significación, fuente de revelaciones insospechables para el humanismo husserliano.

Evidentemente es aún irrealizable el proyecto de Husserl, sobre todo en lo que se refiere a esa exigencia metodológica de la *epoché* de nuestra propia cultura, para realizar la experiencia trascendental del acercamiento al *Lebenswelt* del hombre primitivo. Toda *epoché* es una abstención. Spiegelberg recuerda que este término griego fue empleado por los antiguos escépticos para indicar la suspensión de las creencias y reactualizado por Husserl para indicar la reducción fenomenológica. La *epoché* que sugiere el programa husserliano, propuesto a Lévy-Bruhl, es un esfuerzo metafísico de enorme proyección en el futuro de la antropología, pero exige esa completa abstención fenomenológica.

En ese camino poco transitado hemos hecho el esfuerzo científico de llegar a la intención de un acto cultural, con el objeto de fundamentar, a través de este ensayo metodológico, un tipo de investi-

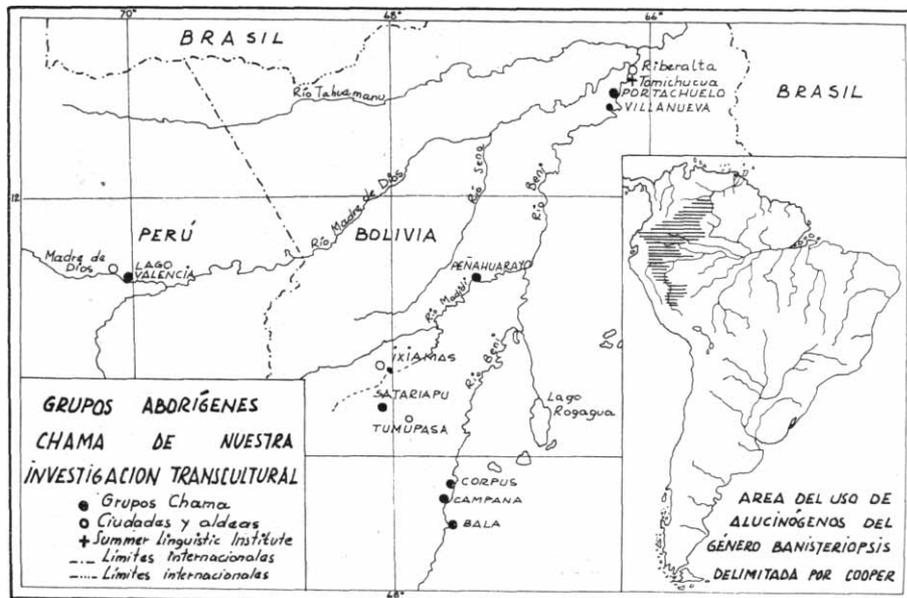
gación transcultural. Comprendemos, por cierto, el abismo que existe entre este tipo de análisis antropológico y la investigación del acto mismo de significar en el hombre primitivo que propone Husserl.

De esta manera, los signos de ayahuasca que devela la investigación transcultural aparecen como significadores eficaces para el análisis de los tres parámetros de la hermenéutica⁶ de un trascendente fenómeno de la culturas: el ontológico (la realidad simbólica y el acontecimiento ejemplar); y la existencial (la participación del hombre en la ontofanía o en la soteriofanía).

REFERENCIAS

1. ALVAREZ J. Mitología, tradiciones y creencias de los salvajes Huarayos. *Actas y Trabajos Científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*. (Lima), Librería e Imprenta Gil. 1942. (Tomo II.)
2. BURROUGHS W. y GINSBERG. A. *The Yage Letters*. California. Ed. City Light Books, 1963.
3. COOPER JM. "Stimulants and Narcotics". En *Handbook of South American Indians* (J. H. Steward, Edit.). Washington, Smithsonian Inst. Bureau Amer. Ethnol Bull 1949, 5, 552.
4. CREQUI-MONTFORT G. de y RIVET P. La famille linguistique Takane. *J. Soc. Americanistes*, Paris. 1921, 13, 91; 1922. 13, 281; 1923, 14, 141.
5. CREVAUX J. *Voyages dans L'Amérique du Sud*. Paris, Hachette, 1883.
6. CROATTO S. "Símbolo mítico y creatividad." En *Estudios de Filosofía y Religiones del Oriente* (Centro de Estudios de Filosofía Oriental, Fac. de Filos. y Letras de Bs. As.) 1971, 1, 31.
7. EGGAN F. "Some Aspects of Culture Change in the Northern Philippines." En *Readings in Anthropology* (E. A. Hoebel, Edit.). New York, Mac Graw Hill, 1955.
8. FIRESTONE H. L. Chama phonology. *Inter. J. Amer. Linguistics*. 1953, 21, 52.
9. FOUCAULT M. "Introduction et notes." En *Le Reve et L'Existence* (L. Binswanger). Paris, Desclée de Brouwer. 1954.
10. FRAZER J. C. *The Dying God*. New York, Mac Millan Co.: 1953.
11. HISSINK K. Froebenius Expedition 1952-1954 nach Bolivien. *Zeitschrift für Ethnologie*. 1954, 79, 206.
12. HISSINK K. Notizen zur Ausbreitung des Ayahuasca Kultes bei Chama und Tacana Gruppen. *Ethnologica, Neue Folge*. 1960, 2, 523.
13. HISSINK K. Beobachtungen und Aussagen über den Hund bei Chimanen, Chama und Tacna Indianer. *Paideuma*. 1962. 8, 39.
14. HUSSERL E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Haag, Martinus Nijhoff, 1954.
15. INTERNATIONAL PHONETIC ASSOCIATION. *The Principles of the International Phonetic Association*. London, University College, Department of Phonetics, 1949.
16. KARSTEN R. Beiträge zur Sittengeschichte der Südamerikanischen Indianer. Drei Abhandlungen. *Acta Acad. Aboensis, Humaniora*. 1920, 1, 39
17. KOCH-GRUNBERG T. *Zwei Jahre unter den Indianer; Reisen in Nordwest Brasilien 1903-1905*. Berlin, Ernest Was-muth Verlag, 1909.
18. LANDGREBE L. World as a phenomenological problem. *Philosophy Phenomen. Research*. 1940, 38.
19. LANDGREBE L. *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg, Schröder, 1949.
20. LEWIN L. *Phantastica. Die Betaübenden und Erregenden Genussmittel*. Berlin, Georg Stilke, 1927.
21. MASON J. A. "The languages of South American Indians". En *Handbook of South American Indians* (J. H. Stewart) Washington, Smithsonian Inst. Bureau Amer. Ethnol. Bull. 1950.
22. MERLEAU-PONTY M. Le philosophe et la sociologie. *Cahiers Internat. Sociol*. 1951, 10, 50.
23. METRAUX H. The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso. *Smithsonian Inst. Bureau Amer. Ethnol. Bull.* Washington, Government Printing Office, 1942.
24. MICHAUX H. *L'Infini Turbulent*. Paris, Mercure de France. 1957.
25. MICHAUX H. *Connaissance par les Gouffres*. Paris, Gallimard, 1967.
26. MOORE J. M. *Theories of Religious Experience*. New York, Round Table Press Inc., 1938.
27. ORTON J. *The Andes and the Amazon, or Across the Continent of South America*. New York, Harper and Bros. 1871..
28. OTTO R. *Das Heilige Über das Irrationale in der Idea des Göttlichen und sein Verhältniss zum Rationalem*. Gotha, Leopold Klotz, 1925.
29. OTTO R. *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numini)*. München, C. H. Beck, 1923.
30. PAGES LARRAYA F. Los arquetipos culturales de la psicoterapia. *Acta psiquiátr. psicol. Amér. lat.* 1967, 13, 3.
31. PAGES LARRAYA F. *Antropología y Hermenéutica*. Buenos Aires, Ensayo, 1973.
32. PARDAL R. *Medicina Aborigen Americana*. Buenos Aires, José Anesi, 1937.

33. REINBURG P. Contribution à l'étude des boissons toxiques des indiens du Nord Ouest de l'Amazone. L'ayahuasca. Le yajé. Le huantó. Etude comparative toxicophysiologique d'une expérience personnelle. *J. Soc. Americanistes Paris*. 1921, 13, 25; 1921, 13, 197.
34. SHOEMAKER J. y SHOEMAKER N. K. de "Ese'ejja". En *Gramáticas Estructurales de Lenguas Bolivianas* (P. N. Prieste, Edit). Tomo III. Rivalta, Beni, Bolivia, Instituto Lingüística de Verano, 1965.
35. SPIEGELBERG H. *The Phenomenological Movement* (vol II). The Hague, Martinus Nijhoff, 1960.
36. SPRUCE R. *Notes of a Botanist on the Amazon and the Andes*. London, Mac Millan, 1908 (Tomo II).
37. TYLER CH. B. The River Napo. *Geograph J.* 1894, 3, 480.
38. VACAS GALINDO E. *Mankijukima. Religión, Usos y Costumbres de los Salvajes del Oriente del Ecuador*. Ambato, Ecuador, Ed. J. Merino, 1895.
39. VAN DER LEEUW C. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.
40. VILLAVICENCIO M. *Geografía de la República del Ecuador*. New York, R. Craighead, 1858.
41. WASSEN S. H. Einige wichtige, hauptsächlich ethnographische. Daten zum Gebrauch Indianischen Schnupfdrogen. *Ethnologische Zeitschrift*. (Zürich). 1971, 1, 47.
42. WHIFFEN J. *The North-West Amazons*. London, Constable and co., 1915.
43. WYMA R. y PITKIN L. *Vocabularios Bolivianos N° 3: Ese'ejja y Castellano*. Cochahamba, Instituto lingüístico de Verano, 1962.



Agradecimiento

Este trabajo ha sido financiado con subsidios del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina y de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Agradeciendo las Facilidades brindadas para su realización por The Summer Institute of Linguistic. Colaboró con nosotros el Sr. Julio Usquiano, hablante de diversos dialectos *takanan*, que sirvió como uno de los guías e intérpretes de la Froebenius Expedition 1952-1954.