

As plantas sagradas na história da América*

The sacred plants in America's history

HENRIQUE CARNEIRO
História/USP

RESUMO Este artigo trata das diversas plantas sagradas existentes nas tradições de diferentes regiões da América. Todas elas apresentam analogia química estrutural, pois contêm como princípio ativo farmoquímico a DMT, substância alucinógena.

Palavras-chave plantas, indígenas, alucinógenos

ABSTRACT This article analyses the indigenous sacred plants in America's history. All of them present the same chemical structure. They also have the same pharmaceutical and chemical principle, the DMT, an hallucinogenic substance.

Key words plants, Indians, hallucinogenic

* Artigo recebido em: 29/02/2004 - Aprovado em: 24/05/2004.

Diversas plantas sagradas das tradições indígenas de diferentes regiões das Américas (jurema, no Nordeste brasileiro; ayahwasca, na Amazônia; vilca, nos Andes) possuem uma analogia química estrutural, todas tem como princípio ativo farmacológico, a DMT (N, N-Dimetiltriptamina), substância alucinógena identificada pela primeira vez numa planta (a jurema, *Mimosa hostilis*), em 1946, no Brasil. À distinção nos ritos, doutrinas, contextos geográficos, sociais e culturais se somam as múltiplas formas de preparo e de consumo destes vegetais, pois o grande segredo da DMT é a sua inatividade por via oral. Para torná-la ativa, é preciso uma via de absorção não oral (inspiração nasal) ou a mistura com alguma outra planta que possa cumprir o papel sinérgico de neutralizar uma enzima estomacal abrindo caminho para a DMT agir.

Todas as plantas americanas possuidoras de DMT e sagradas para os indígenas, foram alvo de perseguições pela Igreja Católica e pela administração colonial. Uma outra planta americana sagrada, no entanto, o tabaco, foi assimilada após objeções iniciais e tornou-se a droga mais difundida no mundo. A diferença do tabaco para com as outras plantas mencionadas é que o seu princípio ativo, a nicotina, difere qualitativamente dos efeitos alucinógenos da DMT. A nicotina é mais uma combinação de narcótico e excitante que foi retirado do seu contexto indígena original e assimilado à cultura global como droga profana e banal, de uso e abuso cotidiano.

Os elaborados meios de se tornar a DMT ativa mantiveram-se vigentes no contexto da ayahwasca, mas tornaram-se desconhecidos no que se refere à jurema, o que não impediu esta última de tornar-se a mais importante representação simbólica da cultura indígena na sociedade urbana, tanto na imaginação consciente da elite branca, na construção da virgem Iracema, “guardiã do segredo da jurema”, por José de Alencar, como nas práticas sincréticas populares do catimbó, do candomblé de caboclo e mesmo na umbanda, onde a cabocla Jurema tornou-se a entidade ameríndia por excelência.

As práticas populares de cultos ligados à jurema já foram objeto de inúmeros estudos, desde o pioneirismo de Mário de Andrade, Roger Bastide e Luis da Camara Cascudo, até as diversas teses acadêmicas, sobretudo de antropólogos (Roberto Motta, Clarice Novaes da Mota, Marco Tromboni de S. Nascimento, Clélia Moreira Pinto) e historiadores (Álvaro Carlini), quase todas, entretanto, restringem-se a usos circunscritos entre grupos indígenas ou a cultos urbanos específicos, faltando ainda um estudo histórico mais amplo que situe as transformações, desde o período colonial até a atualidade, do papel da jurema na constituição da religiosidade brasileira e de sua relação com outros usos sagrados de plantas alucinógenas análogas. Este artigo não pretende preencher esta lacuna, mas apenas apontar alguns aspectos históricos da constituição

de um imaginário da jurema comparado com o de outras plantas possuidoras de DMT na colonização americana, e confrontar os mecanismos de regulamentação proscritiva destas últimas com a assimilação e oficialização do uso do tabaco, evidenciando as especificidades farmacológicas que permitiram a aceitação da planta possuidora de nicotina e a recusa das que continham DMT.

Alguns dos mais preciosos saberes indígenas nas Américas foram sufocados pelos colonizadores e subsistiram por meio de disfarces, sincretismos, ocultações deliberadas e cultos secretos. A transmissão oral iniciática de xamãs ou pajés preservou o conhecimento de plantas sagradas, cujo rumor dos seus efeitos fantásticos seduziu mestiços e europeus durante séculos. Um atrito cultural importante na apreensão europeia do saber herborístico americano referiu-se à “arte vegetalista” indígena, conhecedora de determinadas plantas psicoativas sagradas que foram condenadas e proscritas em função dos seus efeitos alucinógenos ou afrodisíacos. Como explicitava Sebastião da Rocha Pita, em 1730, existiam plantas que era preciso ocultar, não divulgando nem sequer os seus nomes: “há também erva-de-rato para matar, e tanharon (sic) para atrair; outras libidinosas, que provocam a lascívia, das quais é mais conveniente ocultar a notícia, e calar os nomes” (ROCHA PITA, 1976:28).

Os venenos e seus antídotos foram, muitas vezes, menos temidos e menos proscritos do que outras plantas cujo uso ritual em práticas de êxtase ou de transe tornaram-nas manifestações exemplares de uma religiosidade nativa que a colonização tratou de extirpar sob a acusação de idolatria. A atitude europeia diante das drogas americanas foi diferenciada em relação a cada substância. A história comparada da aceitação do tabaco e da proscricção dos alucinógenos pode permitir um olhar retrospectivo sobre formas de sobrevivências e transculturações envolvendo plantas como a cohoba, a jurema, os cogumelos, os cactos peiote e achuma, o cipó ayahuasca, entre outras.

A investigação dos critérios seletivos que discriminaram no conjunto dos recursos vegetais aqueles que foram assimilados e os que sofreram proscricções é um tema que já foi objeto de muitos trabalhos historiográficos, especialmente no âmbito da América espanhola. Gordon Wasson, nos anos 50 descobriu o consumo até então desconhecido dos cogumelos (denominados mais tarde, *psilocibe*, por Albert Hoffman, que isolou o princípio ativo *psilocibina*) entre os mazatecas do México. A “carne de deus” (*teonanactl*) dos antigos povos mexicanos, cujo uso fora registrado desde o século XVI pelo cronista Bernardino de Sahagun, foi identificada com tais cogumelos, e não, como se pensava até então, com o cacto peiote. Estes dois grandes alucinógenos mexicanos se somaram a um conjunto mais amplo de plantas, que incluía o ololiuqui, o potomate, etc. que sofreram durante todo o período colonial uma forte campanha

extirpatória que identificava-as às práticas chamadas de idolátricas pela Igreja. Serge Gruzinski, foi um dos historiadores que analisou este fenômeno, em obras como *A colonização do Imaginário*, onde ressalta a importância do consumo dos alucinógenos, não somente na época pré-colombiana como também, em formas mais “selvagens”, durante o período colonial: “apesar da hostilidade da Igreja e da clandestinidade imposta, o consumo dos alucinógenos continua sendo, em princípios do século XVII, um fenômeno sumamente corrente. A resistência do complexo que, de uma maneira mais geral, também é o da idolatria, revela os limites da cristianização” (GRUZINSKI, 1993:217).

O uso indígena dos alucinógenos era um aspecto fundamental e indissociável do conjunto da prática médica, pois

como os alucinógenos permitem ao curandeiro e, as vezes, ao próprio doente, estabelecer uma comunicação com este universo sobrenatural, eles são os remédios mais importantes da farmacopéia tradicional, o medicamento por excelência. O seu papel é muito mais importante do que o dos remédios que exercem uma ação física direta. Eles se tornaram pouco a pouco o fundamento da terapêutica na maior parte, se não na totalidade, das sociedades primitivas (Evans Schultes & Hofmann, 1993:14).

Na época do descobrimento da América, a botânica era um ramo da medicina e a investigação do mundo vegetal obedecia aos interesses utilitários das aplicações fitoterápicas. As plantas eram estudadas, antes de tudo, para se buscar as suas propriedades como alimentos e como drogas. Antes da concepção moderna da objetividade da natureza, a noção que governava os esforços científicos de registro e classificação do mundo natural obedecia à idéia de que tudo no universo fora criado exclusivamente para a disposição da humanidade. Algumas das mais preciosas das plantas americanas utilizadas na farmacopéia indígena sofreram, entretanto, fortes rejeições dos colonizadores, originando uma repulsa e uma proscricção que subsistem até hoje em dia. Outras, entretanto, foram aceitas e engrossaram um fluxo comercial incessante para a metrópole, entre as quais, o cacau, a quina, a ipecacuanha e, muito especialmente, o tabaco. Porque ao tabaco coube não só a tolerância, como uma verdadeira paixão, enquanto outras plantas sofreram interdições e perseguições?

Quando Colombo chegou na ilha Hispaniola, foi recebido pelos habitantes taínos com uma substância chamada de *cohoba*, composta, possivelmente de folhas de tabaco misturadas a outras plantas. Assim como no Caribe, também nas costas da colônia portuguesa, os índios trouxeram dádivas vegetais, dentre as quais uma das mais importantes foi o *petum*, também chamado de *pytyma*, por Jean de Léry, de *bettin*, por Hans Staden ou de *petigma*, por Fernão Cardim. Este último, afirma-

va sobre esta planta, qualificada de “erva santa”, que “é uma das delícias e mimos desta terra, e são todos os naturais e ainda os portugueses perdidos por ela e têm por grande vício estar todo o dia e noite deitados nas redes a beber fumo e assim se embebedam dele como se fôra vinho” (Cardim, 1980:70). Logo os europeus descobriram nas formas do consumo dessa planta um tipo de prática por eles desconhecida: a embriaguez pela fumaça. Os vapores ao mesmo tempo sedativos e excitantes do tabaco (“sedativo da tensão e excitante da atenção”, como definiu Fernando Ortiz), apesar de certas oposições iniciais, conquistaram o conjunto do planeta constituindo-se talvez na droga de consumo mais generalizado no mundo contemporâneo.

O rapé de cohoba foi, provavelmente, o primeiro produto americano que os marinheiros de Colombo receberam como sinal de amizade dos nativos. O termo “tabaco” designava não a planta, mas o instrumento em forma de Y usado para aspirar o rapé de cohoba, que continha *Anadenanthera peregrina* e, talvez, tabaco em pó ou outras plantas. A confusão com os termos da língua taíno levou a que através do espanhol a palavra tabaco designasse a planta e o termo *cohoba* derivou na voz *cohiba* para designar, em Cuba, um tipo de charuto. Ocorreu uma curiosa adulteração do significado original dos termos taínos *tabaco* e *cohoba*, pois o primeiro que denominava o instrumento de consumo de um rapé feito de uma mescla de plantas, entre as quais uma solanácea e uma espécie de leguminosa, passou a denominar apenas uma destas plantas (*Anadenanthera* ou *Piptadenia peregrina*), enquanto uma corruptela do termo *cohoba*, que designava o pó feito das plantas, passou, na época atual, a denominar um tipo de tabaco, *cohiba*, constituindo-se hoje em dia na mais famosa marca de charutos cubanos.

O primeiro espanhol a fumar o tabaco, Rodrigo de Xerez, ao voltar para a Espanha, sofreu dois meses de prisão pela Inquisição por causa desse ato, logo após sua saída do cárcere, entretanto, o tabaco já havia se convertido num uso tolerado. A palavra *cohoba* foi registrada pela primeira vez pelo frei Ramón Pané, que também foi o primeiro europeu a escrever um relato sobre os indígenas caribenhos, em 1498, e o primeiro a aprender a sua língua, o taíno. Bartolomé de Las Casas, em *Historia de las Indias*, também define, pelo termo *cohoba*, tanto o pó aspirado como o próprio culto e ritual: “estos polvos y estos actos se llamaban cohoba”. Gonzalo Fernandes de Oviedo, foi o primeiro a identificar *cohoba* com a planta *tharay*, que séculos depois William E. Safford identificou com a *Piptadenia peregrina*, chamada na República Dominicana de “tamarindo de teta”. A diferença entre *cohoba* e tabaco foi finalmente estabelecida no XIX pelo químico cubano Alvaro Reynoso, em *Agricultura de los indígenas de Cuba y Haití* (Paris, 1881).

Uma das razões para a aceitação ecumênica do tabaco foi o seu efeito específico como estimulante do estado de vigília e, portanto, útil, assim como o chá e o café, para as necessidades de ampliação da produtividade laboral crescentes na época capitalista (SCHIVELBUSCH, 1991). A via da sua difusão européia, assim como ocorreu com outras plantas americanas (a quina, o cacau, etc.), foi através do clero, e particularmente dos jesuítas. Por essa razão e também por motivos comerciais, as nações não católicas da Europa, assim como os países islâmicos e a China, ofereceram uma severa resistência inicial contra o tabaco, que foi proibido sob pena de morte em vários países.

Os países católicos não ofereceram resistências à penetração do tabaco, ao contrário, embora o Vaticano estabelecesse certas sanções contra os excessos, como fumar no interior das igrejas, nunca se considerou o ato em si de fumar como pecado. O rapé e o tabaco de fumar tornaram-se tão característicos do clero católico que abriu-se uma importante questão teológica: a de saber se o tabaco quebrava ou não o jejum, necessário em muitos momentos da vida religiosa, inclusive para o recebimento da comunhão. A conclusão a que chegaram foi de que o tabaco não quebrava o jejum, podendo, portanto, ser consumido até mesmo antes da eucaristia. O apego católico pelo tabaco foi tal que, em 1779, abriu-se uma fábrica de charutos no Vaticano e, em 1851, o cardeal Antonelli, administrador fiscal dos Estados Pontificais, decretou pena de prisão para os que “disseminassem escritos e rumores de propaganda contra o uso do tabaco” (ORTIZ, 1991:288).

Diferentemente do tabaco, outras plantas sagradas da América foram estigmatizadas e tornaram-se objeto de violenta campanha extirpatória, por parte da Inquisição e dos poderes temporais. Dentre as plantas utilizadas por culturas indígenas e perseguidas pelos europeus, destacam-se as que possuem DMT. Dentre estas plantas encontramos diversas espécies de *Virola* (gênero aparentado ao da noz-moscada), conhecidas no noroeste amazônico pelos nomes indígenas de paricá e epená; a *Anadenanthera peregrina* ou *colubrina*, chamado de yopo no Orinoco, de cohoba no Caribe e de vilca nos Andes e; especialmente, devido a importância cultural e religiosa do seu consumo tanto nas culturas indígenas como na cultura sincretizada afro-indígena-brasileira, a jurema (*Mimosa hostilis*) e a ayahuasca (que designa, na verdade, uma bebida composta de duas plantas: o cipó *Banisteriopsis caapi* e, em geral, a folha *Psychotria viridis*).

A jurema e a ayahuasca compartilham muitas identidades. Inicialmente a sua homologia química, pois ambas contêm a DMT. Depois, porque são tipicamente americanas e constituem algumas das mais importantes e complexas contribuições da cultura indígena. A ayahuasca é, em geral, uma mistura de pelo menos duas plantas que se potenciam,

provocando uma ação de sinergia. O que significa que uma não poderia agir sem a outra. É preciso uma chave química que neutralize uma enzima do corpo para que a DMT possa agir. A chave é o cipó, *Banisteriopsis Caapi*, conhecido como jagube, mariri ou yage. A complexidade química destes compostos é um testemunho inestimável da riqueza do saber botânico indígena e de sua capacidade de experimentação e combinação de diferentes plantas.

A *Mimosa hostilis*, ou jurema preta, é identificada por Richard Evans Schultes (1993:50) como possuidora de um alcalóide que foi chamado de nigerina e que, “posteriormente se demonstrou que é idêntico ao alucinógeno N, N-dimetiltriptamina, o mesmo alcalóide presente nas leguminosas relacionadas com o gênero *Anadenanthera*, com o qual se prepara um rapé embriagante”. O seu uso se insere numa ampla tradição indígena de consumo de plantas psicoativas e é, segundo Camara Cascudo (1978:98), “a mais poderosa e cheia de tradições do encantamento indígena”. Essa planta tradicional sobreviveu nas cerimônias do catimbó, que é a principal herança da religiosidade indígena a permanecer na cultura brasileira; em diversas formas de toré (dança indígena ritual); e na forma de diversos ritos sincretizados, afro-indígenas, onde se dança, se canta e se consomem cachimbos de tabaco e jurema, chamados genericamente de candomblé de caboclo.

A DMT (N, N-dimetiltriptamina) foi inicialmente sintetizada em laboratório, em 1931, e sómente dez anos depois, foi descoberta sua presença num vegetal, no caso, a jurema (*Mimosa hostilis*) na qual o químico pernambucano Gonçalves de Lima irá isolá-la, em 1946, denominando-a de nigerina. Mais tarde, a DMT será identificado também no yopo (*Anadenanthera* ou *Piptadenia peregrina*),¹ em seguida foi descoberta sua atividade psicoativa e, ao longo das últimas décadas, tem se verificado a sua ocorrência ou de substâncias molecularmente análogas nas mais diversas fontes vegetais, e até mesmo animais, como é o caso da bufotena de certos sapos.² Como expõe Alexander Shulgin, a DMT está em toda parte.

1 “The Jurema Tree, known botanically as *M. hostilis*, has been used for centuries in northeastern Brazil as the source of an intoxicant drink, Vinho de Jurema. In early anthropological explorations, this plant was accepted as a narcotic plant, and called jurema prêta in popular language, but some felt that it was a bush and others, a tall tree. Names such as Acacia jurema and Juremaprêta were assigned to several candidates, but it was eventually determined that there were basically two kinds of jurema which were *M. nigra* and *M. hostilis*. The drink is made from the root of *M. hostilis* by boiling it a long time in water. The alkaloid that was found to be present and accepted as the responsible intoxicating agent, was named nigerine and later indentified as DMT” Shulgin (1997:267).

2 “DMT was first synthesized in 1931 by Manske. It was isolated from two plant sources independently in 1946 by Gonçalves de Lima (from *Mimosa hostilis*) and in 1955 by Fish, Johnson and Horning (from *Piptadenia peregrina*). Its human activity as a synthetic entity was first reported in 1956 by Szára. The first legal restrictions were placed on research with it in 1966 in response to its increasing popularity following the writings of Burroughs, Metzner, Leary and others in the early 1960's, and it was observed as being a component of the healthy human brain (and maybe a neurotransmitter) in 1976 by Christian.” SHULGIN (1997:248).

Como a DMT não age por via oral, dado que sua ação é bloqueada por uma enzima, os indígenas de diversas regiões amazônicas aprenderam a inalar rapés feitos de vegetais que o contêm. E, numa das mais sofisticadas criações da cultura indígena amazônica, aprenderam a combinar a DMT com a exata substância que neutraliza a enzima do corpo que inibe o seu efeito: tal invenção foi a ayahuasca, uma combinação de *Banisteriopsis caapi* (o cipó), que é um inibidor de MAO (monoaminoxidase), com uma fonte de DMT, que pode variar entre diversas plantas. Como explica Shulgin (1997:308), “invariavelmente, ayahuasca é uma mistura de dois componentes. Um é uma enzima inibidora, um fator que irá bloquear a deaminação de uma amina. A outra é a amina que é protegida da destruição metabólica”.

A jurema é uma fonte de DMT, mas, no entanto, não se conhece a forma como ela pode agir sem a ajuda de uma outra substância. Lembrando que a DMT não age oralmente, Shulgin levanta a hipótese de que talvez haja outros alcalóides menores acompanhando-o na beberagem chamada de “vinho de jurema”. O segredo da jurema é exatamente o segredo do conhecimento de uma fantástica descoberta farmacológica, uma combinação sinérgica que permite a ação da DMT. Um conhecimento fitoquímico, entre tantos outros, como o curare (paralisante muscular usado para caçar) e o timbó (paralisante usado na água para pescar), por exemplo, que a cultura amazônica produziu.

A antropologia das religiões no Brasil caracterizou os “candomblés de caboclo”, entre os quais encontram-se o catimbó e a jurema, como uma série de cultos não alinhados com os terreiros de candomblés de orixás que se tornaram os mais tradicionais desde a primeira metade do século XX. Esse amplo campo místico folclórico constitui um panteão afro-indígena-brasileiro, que incluiu os “encantados” cultuados como espíritos de caboclos, pretos-velhos e outras figuras.³ Num arco que tem, no seu extremo mais puro, o xamanismo indígena, na forma da pajelança, encontramos na sua parte intermediária as fusões em que a tradição indígena mistura-se com a africana e a católica, produzindo o catimbó e a jurema como algumas das influências mais significativas da religiosidade indígena na cultura brasileira.

Mário de Andrade (1983 : 23/57) foi, talvez, o primeiro a enfatizar a importância da jurema no catimbó, visto por ele, em 1933, numa conferência lida na Escola Nacional de Música do Rio de Janeiro, como um “culto fitolátrico”, no qual o uso do “estupefaciente místico” permite “embebedar pela música”, pois o catimbó, produto nordestino de fusão indígena, da mesma forma que a pajelança da Amazônia e a macumba

3 Ver PRANDI, Reginaldo (org.), *Encantaria brasileira. O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*, Pallas, Rio de Janeiro, 2001.

do Rio de Janeiro, expressam uma “psique nacional”, que “deseja a repetição inumerável que hipnotiza ou embebedada”. A magia estaria na origem da música, e a feitiçaria musical brasileira se basearia no batuque, tambor-de-mina, atabaque, maracás. A catimbosice e os “êxtases coreográficos dos negros do candomblé” metamorfoseariam os diti-rambos gregos e as epidemias coreiformes. Este poder hipnótico da música se intensificaria com diversos estimulantes, entre os quais o álcool, o tabaco e a jurema. Mais tarde, uma expedição folclórica organizada por Mário recolheu um vasto acervo do catimbó do nordeste (Carlini, 1993).

Roger Bastide, em um texto de 1945, afirmou a especificidade do catimbó, onde “o poder intoxicante do fumo é substituído pela ação da jurema”. Segundo ele, “o catimbó não passa da antiga festa da jurema”, onde “a invasão, na alma, dos sonhos maravilhosos, veio a se transformar na finalidade, no ideal proposto”. O catimbó, “concebido mais como magia do que como religião”, tem uma mitologia pobre, diferentemente do candomblé, e não possui o caráter festivo deste último. Sua força está na planta:

a árvore é a encarnação da verdadeira ciência. A iniciação torna-se uma iniciação vegetal, a do segredo da bebida mágica (...) no catimbó o transe é produzido por processos físicos, pela intoxicação, em parte com fumo e sobretudo com a jurema. A ação desta última é de natureza alucinatória, segundo os que costumam bebê-la; ‘dir-se-ia que uma película passa diante dos olhos’; ‘visita-se um país extraordinário’; ‘entra-se no reino dos encantados’ (BASTIDE, in PRANDI, R. 2001:146-159).

O segredo da jurema talvez se revele quando descobrimos que cada mestre do seu uso a combina com outras plantas, que poderiam talvez cumprir um papel de inibição de MAO, tornando a jurema ativa oralmente. Segundo M. C. Brandão & L. F. Rios,

cada mestre está associado a uma cidade espiritual e a uma determinada planta de ciência (angico, vajucá, junça, quebra-pedra, palmeira, arruda, lírio, angélica, imburana de cheiro e a própria jurema entre outros vegetais) (...) A bebida, feita com a entrecasca do caule ou raiz da jurema e outras ervas de ‘ciência’ (junça, angico, jucá, entre outras) acrescidas à aguardente, é, entretanto, a maior fonte de força e ‘ciência’ para estas entidades’ (in PRANDI, R. 2001:167/169).

O folclorista Alceu Maynard Araujo, em *Folclore Nacional* (1964:47), afirma que Catimbó, Toré, Pajelança, Babassuê ou Encanteria do Piauí são da mesma origem ameríndia onde se busca a cura e conselhos com caboclos que “baixam” por meio de defumações e uso da jurema: “com a jurema se prepara o jurubari, a bebida dos encantados, dos caboclos”,

além de outras plantas, como imburama de cheiro (*Torresia acreana*) e juçá (*Caesalpinia ferrea*) em infusões com cachaça.

Um outro uso popular de jurema (e de solanáceas) foi realizado por grupos rebeldes messiânicos no Brasil do século XIX, como o “Reino encantado”, de João Ferreira, surgido na comarca de Fiores, em Pernambuco, em 1836, conforme relata Maria Isaura Pereira de Queirós (1976:224): “em certos dias, o grupo se reunia na Casa Santa para beber um vinho encantado fabricado pelo Rei com mistura de jurema e manacá, ‘muito usado pelos selvagens e pelos curandeiros de feitiços e de mordedura de cobra: tem a propriedade do álcool e do ópio ao mesmo tempo’”. Tomando esta mistura tinham visões de D. Sebastião e sua corte e culminaram com o auto-sacrifício coletivo do grupo em 1838. O manacá é uma solanácea, *Brunfelsia hopeana* e *latifolia*, também conhecido pelos nomes de jeratacá, cangambá, caágambá, managá, mercúrio vegetal e eratacaca, do qual não conheço nenhuma outra referência de uso como alucinógeno e que, talvez, possa cumprir também um papel de inibidor de MAO e, portanto, ativar a DMT da jurema.

O uso de substâncias psicoativas em revoltas indígenas americanas foi característico de vários outros movimentos, tais como o *Taqui Onkoy*, em 1565, que usava a vilca, e o *Cristo de Tacobamba*, no final do século XVI, que usava a achuma, ambos nos Andes, assim como a *Ghost Dance*, entre os índios norte-americanos, no final do século XIX, foi simultânea ao nascimento da Igreja Nativa do Peiote.

A presença mais marcante da jurema no imaginário brasileiro culto, desde o século XIX, foi certamente responsabilidade da obra literária de José de Alencar. É inegável a sua popularidade e importância histórica, especialmente do livro *Iracema*, publicado em 1865. Além de ser um dos fundadores da literatura nacional, inscreveu-se na vertente de um indianismo afetado, de estilo ornado e carregado de tupinismos, o que o tornou um defensor e divulgador de uma língua abrambrileirada, declarando que “o conhecimento da língua indígena é o melhor critério para a nacionalidade da literatura” (ALENCAR, na *Carta da 1ª Ed.*, in PROENÇA, 1979:81). O seu sucesso foi tal, escreveu Rachel de Queiroz (in PROENÇA, 1979:181), que “chegou a revolucionar os livros de batistério nacionais”, não só com as Iracemas e Moacires, mas com uma legião de brasileiros chamados Peri, Araquém, Caubi, Ubirajara, Jurandir, Jandira, Araci, Juçara, Jacira, Ubiratã, etc. Esse indianismo retórico, simbólico e onomástico servia para esconder a realidade do escravismo do Império decadente, como escreveu Antonio Candido (apud SCHWAMBORN, 1990:184): “as Iracemas, Jacis, Ubiratãs, Ubirajaras, Aracis, Peris, que todos os anos, há quase um século, vão semeando em batistérios e registros civis a ‘mentira gentil’ do indianismo, traduzem a vontade profunda do brasileiro de perpetuar a convenção

que dá a um país de mestiços o alibi de uma raça heróica, e a uma nação de história curta, a profundidade do tempo lendário”.

Na crítica literária nacional, *Iracema* ocupa um lugar de evidente destaque. A recepção da crítica aos romances de Alencar foi objeto de uma tese de doutoramento da alemã Ingrid Schwamborn, que resume um vasto universo de opiniões e comentários sobre esta obra capital da literatura brasileira. É curioso notar, contudo, que apesar da mais do que centenária apreciação crítica e popular de *Iracema*, pouca ou quase nenhuma atenção foi dedicada a um dos elementos centrais desta obra: a jurema.

Em *Iracema*, é narrada a sorte da virgem dos lábios de mel, filha do pajé Araquém, que é detentora do segredo da jurema, planta do saber secreto xamânico, servida como libação onírica aos guerreiros tabajaras. Um dia, no entanto, chega o estrangeiro, a quem ela primeiro entregará a volúpia do sonho da jurema junto com o primeiro beijo: “Martim sentiu perpassar nos olhos o sono da morte; porém logo a luz inundou-lhe os seios d’alma; a força exuberou em seu coração. Reviveu os dias passados melhor do que os tinha vivido; fruiu a realidade de suas mais belas esperanças”, e depois, numa segunda vez, quando ele lhe pede o sagrado licor, “a virgem de Tupã guarda os sonhos da jurema que são doces e saborosos ! Vai e torna com o vinho de Tupã”, junto com a bebida verde ela lhe dará o seu corpo de cobre. Aparentemente, o branco não percebe que em seu sonho une seu corpo ao de Iracema, pois só mais tarde ela lhe dirá: “o guerreiro branco sonhava, quando Tupã abandonou sua virgem. A filha do pajé traiu o segredo da jurema.” (ALENCAR, 1948:25).

Sabendo que será punida com a morte por ter traído o segredo da jurema e entregue o “licor de Tupã” e “a flor de seu corpo” para um branco, Iracema foge com o seu amado para os domínios de uma tribo rival, a dos pitiguares, aliados dos portugueses, e chefiada pelo lendário Poti, que foi chamado de Felipe Camarão e combateu contra os holandeses. Para fugir, Iracema se aproveita da cerimônia da jurema, na qual é responsável, junto com o pajé, seu pai, pela distribuição da bebida sagrada:

Araquém decreta os sonhos a cada guerreiro e distribui o vinho da jurema, que transporta ao céu o valente tabajara (...) Todos sentem a felicidade tão viva e contínua, que no espaço da noite cuidam viver muitas luas. As bocas murmuram; o gesto fala; e o Pajé, que tudo escuta e vê, colhe o segredo no íntimo d’alma. Iracema, depois que ofereceu aos chefes o licor de Tupã, saiu do bosque. Não permitia o rito que ela assistisse ao sono dos guerreiros e ouvisse falar os sonhos. Foi dali direito à cabana onde a esperava Martim.

Mesmo pesarosa de ver os de sua gente mortos num combate pela tribo junto à qual ela passara a se abrigar, Iracema dedica-se ao seu

esposo, e lhe gesta um filho, Moacir, “filho da dor”, morrendo, porém, logo após o parto. Vai embora pelos verdes mares, então, o guerreiro branco com seu filho mestiço, primeiro dos cearenses, nesta *lenda do Ceará* como foi chamada por Alencar.

O alucinógeno sagrado, a jurema, tornado afrodisíaco, cumpre um papel de filtro amoroso. Novamente se reencontram o sexo e a droga. Nesta tragédia brasileira, entretanto, o amor celebrado pela jurema gerou um fruto, a cultura mestiça. Toda a estrutura da narrativa é composta em torno do fio da jurema, seu consumo é o que aproxima os amantes e a violação do seu tabu é o que os lança fora da tribo. A jurema que servia para os guerreiros sonharem é usada pelo branco para sonhar com o seu desejo por Iracema e para fundir o sonho e a realidade. E é quando os guerreiros tomam a jurema que os amantes se aproveitam do momento do transe e fogem. De todos os conhecimentos da riqueza da floresta, de todas as plantas do saber herbário indígena, o mais sagrado e prezado é o da jurema e é através dele que o branco terá acesso, pela via da mulher, à cultura indígena. Essa planta é o segredo da novela e é o segredo da cultura indígena. Esta evidência escapou, entretanto, da atenção da maior parte da crítica. Cavalcanti Proença, por exemplo, escreveu que, “a jandaia, ‘companheira e amiga de Iracema’ representa a tribo, a tradição ameríndia, os deuses e ritos da gente americana”, e quanto a jurema, limita-se a comentar que serve apenas para provocar, segundo esse crítico, o “sono”!⁴

No seio da cultura oficial escravista, da pena de um ministro da justiça do Império, surge essa literatura nativista, exaltadora das raízes indígenas do país. Dentre os bens da cultura indígena é justamente a jurema o que é alçado como o mais importante. Curioso contraponto ao anátema contemporâneo contra todas as plantas psicodélicas que contêm análogos da DMT, como a jurema. Não importa aqui que a visão romântica e idílica de Alencar tenha sido muito pouco fiel à realidade histórica e etnográfica, críticas que lhe foram feitas em sua época por Franklin Távora, dado que sua etimologia e sua etnografia tupi são completamente fantasiosas, pois não existiram no Brasil tupi virgens vestais, bosques sagrados, vasos de sacrifício, etc. O que sim nos importa é que, mesmo que num contexto ritualístico inventado, o uso da jurema não é uma ficção, mas faz parte efetivamente de diversas culturas indígenas (Pankararu, Kariri, Xocó, por exemplo, vide MOTA, 1997).

O uso da jurema, por grupos indígenas, corresponde a outras formas análogas de uso de alucinógenos que a etnografia contemporânea constatou em tribos indígenas, onde, além da própria jurema, também

4 “Martim é o cavaleiro-cavalheiro, e, se infringe o código do amor cortês, não o faz consciente, mas durante o sono provocado pela beberagem de jurema”, PROENÇA (1979:269).

se usam outras fontes naturais de DMT, basicamente na forma da bebida ayahuasca ou de rapés, como o paricá, o yopo e a cohoba. Camara Cascudo (1978:37) ao referir-se a tais usos, escreve que: “o paricá (*Mimosa acacioides*)⁵ provocava sonhos indicadores do futuro, e era no sonho que a Kerpimanha ou Kerepiiua, Mãe-do-Sonho, orientava e dirigia. As relações sexuais foram ensinadas por ela aos Tarianas do rio Uaupés (...) O paricá e o carajuru, *Bignonia chica*, davam forças divinatórias pela aspiração”. Anibal Mattos (1956:31), em termos tipicamente preconceituosos, registrava, na década de 1950, que:

os índios Muras usam frequentemente o paricá como rapé. O pó é preparado com as sementes da paricá-uva, uma espécie de ingazeiro, diz Von Martius, e o seu efeito a princípio excitante, é depois narcotizante. Tomam o paricá o ano inteiro. Nas suas festas esses selvícolas terminam a orgia soprando uns nas narinas dos outros, por meio de um canudo, uma forte dose de paricá. Às vezes, a qualidade (sic) é tão grande que os índios caem desmaiados e alguns até morrem estupidamente. À excitação furiosa sucede uma profunda prostração. Em geral essas festas se fazem na época da puberdade dos jovens índios, de ambos os sexos. Também a mesma orgia se realiza para celebrar a manutenção das sementes. O paricá também é usado em clisteres e o efeito proveniente desse processo animalesco não é menor que o resultante das inalações consecutivas.

Ressalvada a confusão entre a natureza do efeito (excitante ou narcótico), demonstrativa do desconhecimento da categoria dos alucinógenos já tipificados antropológica e farmacologicamente à época, assim como o uso de termos que denotam uma identificação do uso dessa droga com a animalidade, típica de épocas anteriores em que a própria humanidade dos índios chegara a ser questionada, o autor é obrigado a reconhecer a importância do paricá, especialmente em ritos de passagem.

Os mitos destes alucinógenos existentes em diversos grupos culturais e linguísticos totalmente diferentes possuem inúmeros elementos em comum. Para os tukanos, a virola é o “sêmen do sol”, e foi obtido originalmente através de um incesto do sol com sua filha, e o estojo pessoal de guardar a virola é chamado pelos índios de “pênis do sol”. A palavra *vilca*, que no mundo andino designava não só a planta específica como algo genericamente sagrado, em aimará também significa “sol” (SCHULTES, Evans. 1993).

5 Maria Thereza L. de Arruda Camargo (1999:162), afirma que “o paricá, *Anadenanthera peregrina* Benth, é originário da América do Sul (SCHULTS, 1976:86). Esta é a identificação atualizada do paricá, em lugar de *Mimosa acacioides*, mencionada por Cascudo em *Meleagro*”. Evans Schultes & Hoffman (1993:166) entretanto, continua mencionando o paricá como sendo *Virola*: “epená, ebena, nyakwana (...) al noroeste de Brasil, se llama paricá”.

A vilca, *Anadenanthera colubrina*, foi usada nos Andes desde épocas remotas. Aparece em tumbas da cultura pré-inca tiwanaco, acompanhada dos instrumentos para aspirá-la na forma de rapés. O termo *vilca* foi usado para designar, na lista de “huacas” de Cristóbal de Albornoz, autor do *Instrucción para descubrir todas las guacas*, um “gênero de *guaca*”; enquanto Bernabé Cobo define vilca como qualquer “*waca* genérica”. A huaca era a sacralidade indígena e, em todas as suas formas — locais, plantas, objetos — era perseguida pelos cristianizadores.

Todas estas substâncias — ayahuasca, paricá, yopo, vilca, cohoba — permaneceram, entretanto, confinadas aos nichos mais longínquos do uso tradicional, enquanto na sociedade colonial sua existência foi combatida pelas autoridades civis e eclesiásticas. A jurema não foi uma exceção a essa perseguição. A presença de uma exaltação da jurema na obra de um Ministro da Justiça do Império não impediu que a prática do seu consumo sincretizado por brancos, caboclos e negros, nos contextos urbanos do Nordeste do final do século XIX e início do XX, fosse perseguida pela polícia sob os mais diversos pretextos, especialmente como curandeirismo.

Na verdade, a convivência com o transe tem sido a característica mais especificamente combatida da cultura indígena, com a repressão policial agindo contra as formas de mestiçagem cultural que se difundem a partir do complexo da jurema. Como escreve Alfredo Bosi (1992:71 e 74):

as religiões que tendem a edificar a figura da consciência pessoal unitária, como o judaísmo e o cristianismo, temem os rituais mágicos, tanto os naturalistas quanto os xamanísticos, suspeitando-os de fetichistas ou idólatras. Daí, a recusa de gestos que lembrem fenômenos mediúnicos ou de possessão e o horror de atos que façam submergir no transe a identidade pessoal. Há uma tradição multissecular de luta judeu-cristã (a que não escapou o islamismo) para depurar o imaginário (...) o olho inquisidor acusa modos de possessão coletiva em todas as práticas da tribo que potenciam a vitalidade do corpo até os espasmos do transe. O cauim salivado na boca das velhas fermenta o sangue, sobe à cabeça e arrasta o índio à luxúria e à brutalidade. A iguais excessos leva o fumo que expira dos sagrados maracás, cabeças-cabaças onde moram e de onde falam os ancestrais.

No início da colonização, essa repulsa pelo transe e por seus veículos conspícuos, as plantas indígenas sagradas, atingiu o tabaco. “Os padres proibiam o beber fumo, mas, segundo narrativa da época, o governador Duarte da Costa, em 1555, exprobrava o bispo D. Pero Sardinha, pela excomunhão que esse prelado apregoara contra o donatário do Espírito Santo, cujo crime era beber fumo, ‘hua mezinha que nesta terra sarava os homens e as alimárias de muitas doenças’” (MATTOS, 1956:67). Mais tarde, o tabaco tornar-se-á gênero apreciado pelos euro-

peus, em particular pelos jesuítas que, além de traficá-lo em rapé e em rolo, passaram a considerá-lo, assim como em relação às bebidas quentes, como não capaz de quebrar o jejum, sendo usado, portanto, antes de comunhão e em dias sagrados. O seu caso, no entanto, foi único e singular, nenhuma outra planta alucinógena indígena da América foi tolerada da mesma forma. As que foram aceitas foram excitantes (chocolate, guaraná, mate) mas as alucinógenas (ayahuasca, vilca, paricá, jurema, além de cactos e cogumelos diversos) foram todas proscritas e identificadas à idolatria e ao demonismo.

No período imperial, a relativa valorização do alucinógeno como símbolo da religião e da cultura indígena realizada por José de Alencar em *Iracema*, não se faz sem uma inferiorização dessa mesma cultura, ingenuamente dependente de uma religião produtora de sonhos e fantasias, que a racionalidade ocidental colonizadora começava por destruir. Leo Pollmann (*Apud* SCHWAMBORN, Ingrid, 1990:167) toca neste ponto ao afirmar que a lenda de Iracema “tematiza práticas mágicas”, e que “estas práticas são desmitificadas, recebendo uma explicação racional pelo narrador como logro e mentira ou como o emprego de recursos naturais da medicina, e que este mundo de magia é reprimido no posterior desenvolvimento da consciência messiânica cristã-colonialista”. Embora nesta passagem o autor refira-se sobretudo ao artil das rochas que falavam utilizado pelo pajé, também está implícito tratar-se da própria jurema, como o “emprego de recursos naturais da medicina”.

Poucos foram os autores que se deram conta da importância desta forma especial de embriaguez. Alguns, como Agrippino Grieco (*Apud* PROENÇA, 1979:203), surpreendem-se com a sua força: “quanta poesia no vento que agita as carnaubeiras, na queixa do acauã que geme no fundo do vale; quanta frescura na sombra da oiticica orvalhada pela noite; que força de embriaguez no vinho da jurema...”. A maioria dos críticos de *Iracema*, entretanto, praticamente ignorou a importância da jurema. Este segredo era o verdadeiro tesouro, o saber iniciático, patrimônio dos pajés, que a cultura indígena cultuava. José de Alencar se deu conta disso, embora sem aquilatar talvez a exata significação dos estados mentais provocados pela jurema.

Como não há menções nas cartas e anotações de Alencar a respeito de suas fontes de informações sobre a jurema, parece provável que o próprio autor desconhecesse as características especiais da “embriaguez” provocada por esta planta, atitude semelhante a toda a sua época, que não sabia discriminar a tipologia dos efeitos das substâncias psicoativas, rotulando-as todas de embriaguez, única grade conceitual que a cultura cristã possuía para tentar compreender usos de plantas que haviam sido há muito proscritos na Europa como expressões maiores do paganismo.

Outro clássico da literatura brasileira, Euclides da Cunha, não desconhecia a singularidade desta planta e escreveu sobre ela em *Os Sertões* (1979:68) como “as juremas, prediletas dos caboclos — o seu hachich (sic) capitoso, fornecendo-lhes, grátis, inestimável beberagem, que os revigora depois das caminhadas longas, extinguindo-lhes as fadigas em momentos, feito um filtro mágico”.

Os rapés e bebidas alucinógenas dos índios da América, como o yopo, virola, paricá, epená, ayahuasca e jurema, possuem todos o mesmo agente químico, a DMT. É um curioso paradoxo que a planta símbolo, por excelência, da forma romântica com que se apresentou a cultura indígena no século XIX no Brasil, a jurema, tenha o seu princípio ativo, a DMT, extraído pela primeira vez por um pioneiro químico brasileiro, Gonçalves de Lima, em 1946, hoje em dia fazendo parte da lista de substâncias proibidas.⁶ A contribuição da cultura indígena continua a ser encarada através do olhar médico e policial. Não bastou Iracema, anagrama de América, revelar-nos o segredo da jurema. O princípio ativo destes elixires prediletos dos indígenas, um de seus licores mais sedutores e embriagantes continua proscrito na sua forma quimicamente pura.

Duas sobrevivências do saber indígena sobre as plantas subsistem, entretanto, conflituosamente, no mundo contemporâneo. Por um lado, uma tradição xamânica cobiçada pela indústria farmacêutica, que através dos estudos etnobotânicos investiga exaustivamente a cornucópia vegetalista do saber dos pajés; e por outro, uma série de práticas culturais miscigenadas e sincretizadas propagam, através de consumos como o da jurema no catimbó e da ayahuasca no Santo Daime e em outros cultos, uma antiga sabedoria de origem indígena, conquistando inéditos espaços de legitimidade e legalidade na sociedade urbana e industrial brasileira. O saber dos pajés, o conhecimento das plantas terapêuticas e visionárias, que os missionários cristãos combateram como a mais demoníaca das práticas, e os naturalistas europeus investigaram, desde a época colonial, como um dos mais ricos frutos das culturas indígenas, continua presente tanto na cultura popular dos cultos da jurema e da ayahuasca como na cultura erudita e científica que busca os princípios ativos das farmacopéias nativas da América para fornecer novos remédios para os males deste mundo.

6 Existe tolerância oficial no Brasil ao uso de jurema no catimbó e da ayahuasca no contexto religioso das seitas do Santo Daime e União do Vegetal. As formas químicas puras dos seus principais componentes ativos — DMT, Harmina e Harmalina — continuam, entretanto, proibidas e vedadas até mesmo na pesquisa científica, em acordo com a legislação imposta por tratados internacionais.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, M. de, *Música de feitiçaria no Brasil*, 2. Ed., Belo Horizonte/Itatiaia-Brasília/INL, 1983.
- ARAÚJO, A.M., *Medicina Rústica*, São Paulo, CEN, 1977.
- _____, *Folclore Nacional*, vol.III (Ritos, sabença, linguagem, artes e técnicas), São Paulo, Melhoramentos, 1964.
- ALENCAR, J. de. 1943 [1865]. *Iracema (Lenda do Ceará)*, Introdução, notas e apêndice por Gladstone Chaves de Mello, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- ANDRADE, M. de, *Música de feitiçaria no Brasil*, 2. Ed., Belo Horizonte/Itatiaia, Brasília/INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.
- BALIC, M.J.; e COX, P.A. 1997. *Plants, People, and Culture. The Science of Ethnobotany*. New York: Scientific American Library.
- BELTRÁN, G.A. 1992 [1963]. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial. Obra Antropológica VIII*, México: FCE.
- BOSI, A. 1992. *Dialética da Colonização*, São Paulo: Companhia das Letras.
- CAMARGO, M.T.L. de A., *Herbário etonobotânico e As plantas do catimbó em Meleagro de Luís da Câmara Cascudo*, São Paulo, Humanitas/FFLCH/USP, 1999.
- CARDIM, F. 1980 [1590/1606]. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp.
- CARLINI, Á., *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão*, São Paulo, Centro Cultural São Paulo, 1993.
- CARNEIRO, H.S. 1994. *Filtros, Mézinhas e Triacas: as drogas no mundo moderno*, São Paulo, Xamã.
- CASCUDO, L. da C. 1979. *Meleagro. Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Agir Editora.
- CUNHA, E.da, *Os Sertões*, 2 vol., Rio de Janeiro, Otto Pierre, 1979.
- ESCOHOTADO, A. 1989. *Historia de las Drogas*, Madrid: Alianza.
- EVANS SCHULTES, R; e HOFMANN, A. 1993. *Plantas de los Dioses*, Mexico: FCE.
- FERRI, M.G. 1979-80. "História da Botânica no Brasil", in FERRI, M.G. e MOTOYAMA, S.(coords.), *História das Ciências no Brasil*, Vol.II, São Paulo: EPU/Edusp, p.34-88.
- GRUZINSKI, S. 1993. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- HOLANDA, S.B. de. 1957. *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- JIMENEZ, A.N. de. 1994. *El Libro del Tabaco*. México.
- KAHN Jr., E. J. 1992. "Profiles. Jungle Botanist". *The New Yorker*. p. 35-58.
- LEON, Dr. R. de. 1866. *Memoria leída y sostenida ante el ilustre claustro de farmacia de la Real Universidad Literaria de La Habana*. Habana: Imprenta La Intrépida.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1989. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus.
- LEWIN, L.(Ludwig), *Phantastica*. Paris: Payot, 1970 [1927].
- LINHARES, T., *História Econômica do Mate*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1969.
- MARQUEZ, Dr. J.E. 1863. *Entre las plantas de la familia de las 'Papaveraceas' la mas notable por la diversidad de productos que suministra a la Medicina, como por la accion energica de estos, es sin disputa el 'Papaver Somniferum'*. Habana: Felix J. Barcino.
- MATOS, R. da C., *Corografia Histórica da Provincia de Minas Gerais*, Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1981.
- MATTOS, A., *Desenhos dos cachimbos e o uso do fumo entre os índios americanos*, Separata da Revista da Escola de Arquitetura da U.M.G., Belo Horizonte, 1956.
- MONTERO, P. 1985. *Da doença à desordem*. Rio de Janeiro: Graal.
- MOTA, C.N. da, *Jurema's Children in the forest of spirits: ritual and healing among two Brazilian indigenous groups*, Londres, Intermediate Technologies Publications, 1997.

- MOTTA, R., *Jurema*, Centro de Estudos Folclóricos da Fundação Joaquim Nabuco, Recife, v. 22, 1976.
- NASCIMENTO, M.T. de S., *O Tronco da Jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste — o caso Kiriri*, Salvador, Bahia, Dissertação de Mestrado, Antropologia/UFBA, 1994.
- NARDI, J.B. 1996. *O Fumo Brasileiro no Período Colonial. Lavoura, Comércio e Administração*. São Paulo: Brasiliense.
- ORTIZ, F. 1991 [1940]. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PEREIRA DE QUEIRÓS, M.I., *O messianismo no Brasil e no mundo*, 2. Ed., São Paulo, Alfa-Ômega, 1976.
- PICHKEL, O. S. B. D. Bento José. 1962. "Etnobotânica do Primeiro Livro sobre os Ameríndios (Identificação das Plantas do Livro de Hans Staden)". *Revista de História*. São Paulo, vol. XXV, n. 52, p.
- PINTO, C.M., *Saravá Jurema Sagrada*, Dissertação de Mestrado, Antropologia/UFPE, 1995.
- PITA, S. da R. 1976 [1730]. *História da América Portuguesa*. Introdução e notas de Pedro Calmon, Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp.
- PRANDI, R. (org.), *Encantaria brasileira. O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*, Pallas, Rio de Janeiro, 2001.
- PROENÇA, M. C., Edição crítica de ALENCAR, José de, *Iracema*, Rio de Janeiro/São Paulo, Livros Técnicos e Científicos/Edusp, 1979.
- RIBEIRO, M.M. 1997. *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Hucitec.
- SANGIRARDI Jr., *O Índio e as plantas alucinógenas*, Rio de Janeiro, Alhambra, 1983.
- SCHIVELBUSCH, W. 1991[1980]. *Histoire des stimulants*. Paris: Le Promeneur.
- SCHWAMBORN, I., *A recepção dos romances indianistas de José de Alencar*, Fortaleza, Edições UFC/Casa de José de Alencar, 1990.
- SILVA, A. de M. 1813. *Diccionario da Lingua Portuguesa Recopilada*. Lisboa: Typ. Lacerdina.
- SOUSA, G.S. de. 1971. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, 4º ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, Brasileira, v.117.
- SHULGIN, A. & Ann. 1997. *Tihkal. The continuation*, Berkeley: Transform Press.
- TAUNAY, A. de E. 1953. *História da Cidade de São Paulo*, São Paulo: Melhoramentos.
- THIEBLOT, M.J., *Poaia, ipeca, ipecacuanha. A mata da poaia e os poaieiros do Mato Grosso*, São Paulo, Escola de Folclore/Livramento, 1980.
- TORRES, L.J. de G.; e CARDOSO, C.J., "Flora Medicinal Mineira. Memórias inéditas" (1813). *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, ano VII, 1902, pp. 735-751.
- VALLE, J.R. do. 1978. *A Farmacologia no Brasil. Antecedentes e perspectivas*. São Paulo: Academia de Ciências do Estado de São Paulo.
- WACHTEL, N. *La visión des vaincues*. Paris: Gallimard, 1971..
- WASSON, R.G. 1993. *El hongo maravilloso teonanáctl. Micolatría en Mesoamérica*. México: FCE.
- WILBERT, J. 1987. *Tobacco and shamanism in South America*. Yale University Press.